Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Instytut Nauk Teologicznych

Przemysław Kubisiak
(nr albumu 149946)

Moria jako miejsce ofiary Izaaka (*Akeda*) i Świątyni Jerozolimskiej w świetle źródeł biblijnych i rabinicznych.
Analiza literacka, historyczna, archeologiczna i teologiczna
(Rdz 22,1-19; 2 Krn 3,1)

Rozprawa doktorska
napisana na seminarium
z Literatury Międzytestamentalnej
i Nauk Pomocniczych Biblistyki
pod kierunkiem
ks. prof. dr. hab. Mirosława Stanisława Wróbla
Promotor pomocniczy: ks. dr Arnold Zawadzki

Lublin 2023

WYKAZ SKRÓTÓW

1. Czasopisma

Ant	Antiquity
Aug	Augustinianum
Bib	Biblica
BAR	Biblical Archaeology Review
BibAn	The Biblical Annals
BibRev	Biblical Review
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
ColTh	Collectanea Theologica
Enc	Encounter
Heb	Hebraica
HTR	Harvard Theological Review
IJBT	Interpretation. A Journal of Bible and Theology
IJPP	Interpretation. Journal of Political Philosophy
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JBL	Journal of Biblical Literature
JJS	Journal of Jewish Studies
JNSL	Journal of Northwest Semitic Languages
JQR	The Jewish Quarterly Review
JSNT	Journal of the Study of the New Testament
JSOT	Journal of the Study of the Old Testament
JTS	The Journal of Theological Studies
LMRdO	Le Museon. Revue d'Etudes Orientales
NJSJS	Nordisk Judaistik/Scandinavian Jewish Studies
NTS	New Testament Studies
OTE	Old Testament Essays
PEF	Palestine Exploration Fund
PEQ	Palestine Exploration Quarterly
PPTS	The Library of the Palestine Pilgrim's Text Society
PW/NHG	Phönizier im Westen/Niemeyer Hans Georg-Mains
RevB	Review Biblique
RBL	Ruch Biblijny i Liturgiczny

Rel	Religions
RSPhTh	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques
SIS	Structuralism: An Interdisciplinary Study
Tar	Tarbiz
TSBA	Transactions of the Society of Biblical Archaeology
UgFor	Ugarit-Forschungen
VetTest	Vetus Testamentum
VTS	Vetus Testamentum Supplement
VV	Verbum Vitae
ZDPV	Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins

2. Literatura rabiniczna

BaalHa	Baal Haturim Chumash
BT	Talmud Babiloński
JT	Talmud Jerozolimski
KsS	Księga Sprawiedliwego
MPs	Midrasz do Psalmów
MR	Midrasz Rabba
MTan	Midrasz Tanchuma
MTo	Mishneh Torah
PdRE	Pirke de rabbi Eliezer
Ra	Raszi
RaBh	Rabbeniu Bahya
Ram	Ramban
Rd	Radak
Zoh	Zohar

2.1. Targumy

TgN	Targum Neofiti 1
TgO	Targum Onkelosa
TgP	Targum Palestyński
TgPsJ	Targum Pseudo-Jonatana

2.2. Manuskrypty z Qumran

4QGenExod	Manuskrypt do Księgi Rodzaju i Księgi Wyjścia

1QapGen	Apokryf do Księgi Rodzaju

3. Biblie, kodeksy oraz księgi biblijne i apokryficzne

BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia
BHQ	Biblia Hebraica Quinta
NT	Nowy Testament Grecki i Polski (Nestle-Aland 28)
BT	Biblia Tysiąclecia
LXX	Septuaginta
Vulg.	Wulgata
BW	Biblia księdza Wujka
P	Peszitta
PS	Pięcioksiąg Samarytański
ℵ	Kodeks Synajski
B	Kodeks Watykański
H	Heksapla Orygenesa

Wszystkie skróty biblijne użyte są zgodnie z *Biblią Tysiąclecia*

Rdz	Księga Rodzaju
Wj	Księga Wyjścia
Pwt	Księga Powtórzonego Prawa
Joz	Księga Jozuego
Sdz	Księga Sędziów
1 Sm	1 Księga Samuela
2 Sm	2 Księga Samuela
1 Krl	1 Księga Królewska
2 Krl	2 Księga Królewska
1 Krn	1 Księga Kronik
2 Krn	2 Księga Kronik
Ne	Księga Nehemiasza
Jdt	Księga Judyty
1 Mch	1 Księga Machabejska
4 Mch	4 Księga Machabejska
Mdr	Księga Mądrości
Syr	Księga Mądrości Syracha
Jub	Księga Jubileuszy

Hen	Księga Henocha
Mk	Ewangelia wg św. Marka
J	Ewangelia wg św. Jana
Rz	List do Rzymian
Jk	List Jakuba
Hbr	List do Hebrajczyków

Spis treści

Wprowadzenie **9**

Rozdział I. Analiza literacka Rdz 22,1-19 ..... **14**

1. Krytyka tekstu **14**

2. Geneza tekstu **15**

3. Kontekst **18**

4. Gatunek **21**

5. Struktura **22**

6. Treść i interpretacja **25**

Rozdział II. Ofiara Izaaka (*Akeda*) **28**

1. Terminologia **29**

2. Ofiary z ludzi w świecie starożytnym **32**

2.1. Kartagina **34**

2.2. Starożytny Izrael **35**

2.3. Tofet i Moloch **41**

3. Ofiara Izaaka (*Akeda*) w tekstach biblijnych **50**

3.1. Stary Testament **50**

3.2. Nowy Testament **71**

Rozdział III. *Moria* – miejsce ofiary Izaaka i Świątyni Jerozolimskiej **90**

1. Etymologia terminu *Moria* **90**

2. Historia Wzgórza Świątynnego w Jerozolimie **95**

2.1. Topografia i położenie geograficzne **95**

2.2. *Moria* w czasach jebusyckich **100**

2.3. Pierwsza Świątynia **102**

2.4. Druga Świątynia **105**

2.5. *Moria* w czasach rzymskich **108**

2.6. *Moria* w czasach bizantyjskich i wczesnej epoce muzułmańskiej **110**

2.7. *Moria* w czasach krzyżowców 111

2.8. Powrót muzułmanów 113

2.9. Skała *Morii* 113

3. Źródła biblijne 117

3.1. Biblia Hebrajska i LXX 117

3.2. Egzegeza Rdz 22,1-5.9-10.14. 118

3.3. Egzegeza 2 Krn 3,1 140

4. Kodeksy i przekłady biblijne 150

4.1. Kodeksy 150

4.2. Targumy 151

4.2.1. Targum *Neofiti 1* 151

4.2.2. Targum *Onkelosa* 152

4.3. Wulgata 153

4.4. Pięcioksiąg Samarytański 154

5. Manuskrypty z Qumran 156

6. Źródła rabiniczne 158

6.1. Adam i *Moria* 158

6.2. Abraham w kraju *Moria* 171

6.3. Izaak i *Moria* 191

6.4. Jakub i *Moria* 196

Zakończenie 214

Bibliografia 222

Wprowadzenie

Na przestrzeni dziejów opowiadanie o ofiarowaniu Izaaka w kraju *Moria* (Rdz 22,1-19) stało się inspiracją nie tyko dla komentujących ten tekst biblistów, lecz również dla malarzy[1], rzeźbiarzy[2], poetów[3] i innych osób związanych z kulturą, nauką i sztuką. Omawiany temat stał się inspiracją dla Ojców Kościoła[4], którzy poświęcali perykopie Rdz 22,1-19 wiele miejsca w swoich komentarzach. Jest ona również niezwykle istotna dla trzech największych religii monoteistycznych – w sposób szczególny chrześcijan i żydów. Wyznawcy religii mojżeszowej stworzyli nawet ogromną tradycję, w której zarówno miejsce ofiary Izaaka, jak i sposób jej przeprowadzenia stały się fundamentem wielu najważniejszych opracowań i dzieł stanowiących trzon obecnie funkcjonującego judaizmu. Z kolei dla chrześcijan *Akeda* to pomost łączący Stary i Nowy Testament, bowiem na przestrzeni dziejów Izaak stanowił i nadal stanowi symbol Chrystusa ofiarowanego na krzyżu dla zbawienia całego świata. Niezaprzeczalnym tego dowodem jest majestatyczna mozaika przedstawiającą ofiarowanie Izaaka w kraju *Moria*, którą można znaleźć w Bazylice Grobu Bożego w Jerozolimie – po prawej stronie na wzgórzu Golgoty. Fakt, że właśnie ta scena widnieje w miejscu ukrzyżowania i śmierci Jezusa Chrystusa, stanowi dowód na nierozerwalną więź pomiędzy Starym i Nowym Testamentem. Zauważalna jest tu również tradycja, która łączy ofiarę z syna w Księdze Rodzaju z ofiarą Syna Bożego w opisach ewangelicznych.

Celem pracy jest przede wszystkim analiza terminu *Moria*. Przeprowadzone badania skupiają się nie tylko na analizie lingwistycznej, lecz również na występowaniu tego terminu i jego znaczeniu w literaturze biblijnej, międzytestamentalnej, apokryficznej oraz rabinicznej. Szczególny nacisk został położony na literaturę żydowską, która w kwestii *Morii* prezentuje szeroką gamę tekstów. Jest to pewnego rodzaju *novum*, bowiem w literaturze tematu nie przeprowadzono badań pod tym kątem. Istotnym elementem jest również analiza i interpretacja *Akedy* Izaaka ściśle związanej z krajem, w którym Abraham ofiarował swego syna Izaaka w ofierze Bogu. Należy jednak zaznaczyć, że *Akeda* pozostaje jedynie tłem dla omawianej tutaj

[1] Wśród najpopularniejszych przedstawień sceny z Rdz 22,1-19 warto wymienić obraz „Ofiarowanie Izaaka" pędzla Caravaggia z 1603 r. Obraz o tym samym tytule namalował również włoski malarz renesansowy A. del Sarto w 1527 r. Do bardziej znanych należy także przedstawienie barokowego malarza z Hiszpanii P. Orrente z 1616 r. o tytule „El sacrificio de Isaac". Nie można też pominąć dzieła Rembranta, który w 1635 r. namalował obraz o tytule „Ofiara Abrahama".

[2] F. Brunelleschi wykonał rzeźbę „Ofiarowanie Izaaka przez Abrahama" w 1401 r. we Florencji.

[3] Za przykład może posłużyć wiersz Z. Herberta pt. „Ofiarowanie Izaaka". Święty papież Jan Paweł II również poświęcił część swego działa pt. „Tryptyk rzymski" ofierze w kraju *Moria*.

[4] Tertulian, *Adversus Iudaeos*, *De oratione*, *De patientia*, *Adversus Marcionem*, *Adversus Praxean*; Cyprian, *De mortalitate*, *De bono patientiae*, *Testimonia ad Quirinum*, *Epistulae*; Ambroży z Mediolanu, *De virginibus*, *De virginitate*, *De paradiso*, *De Cain et Abel*, *De excess fratris*, *De officiis ministrorum*, *De Abraham*.

Morii. Jest też tematem, który został już dogłębnie przebadany, stąd drugi rozdział przedłożonej dysertacji traktuje o *Akedzie* jedynie w kontekście analizy terminu oraz jego występowania w literaturze Starego i Nowego Testamentu. Nie ulega jednak wątpliwości, że również ta analiza ma w swoim tle *Morię*, bez której nie byłoby wydarzeń opisanych w Rdz 22,1-19.

Rozdział pierwszy stanowi obszerny wstęp do tematu podjętego w tej pracy. Poświęcając miejsce fragmentowi Rdz 22,1-19, zbadano krytykę literacką, genezę tekstu oraz jego kontekst. Omówiono również gatunek literacki oraz treść i interpretację perykopy.

Drugi rozdział został w całości poświęcony analizie terminu *Akeda*. Biblijny opis przedstawiający ofiarę Izaaka w kraju *Moria* jest jednym z głównych elementów charakteryzujących dzieło elohistyczne (E). Choć tekst ten zalicza się do źródła E, to należy zauważyć, że dwukrotnie używa się tu tetragramu[5]. Wydaje się, że prawdziwą intencją autora tej narracji była próba ukazania dość trudnego na przestrzeni wieków zagadnienia, jakim było składanie dzieci w ofierze bóstwom pogańskim. Ofiara Izaaka miała duży wpływ na religie monoteistyczne: judaizm, chrześcijaństwo i islam. Żydzi wierzą, że biblijny kraj *Moria* jest miejscem, w którym wiele wieków później wzniesiono Świątynię Jerozolimską. Doktryna chrześcijańska w ofierze Izaaka widziała ofiarę Jezusa, co stało się tematem licznych opracowań Ojców Kościoła oraz teologów[6]. Również w religii muzułmańskiej *Akeda* Izaaka odgrywa dość ważną rolę, chociażby przez to, że została wspomniana w Koranie w traktacie Al-Saffat 37:99-112[7]. Wyjątek jednak stanowi fakt, że w religii islamskiej ofiarowanym przez Abrahama synem nie był Izaak, lecz Izmael, który stał się zarazem prekursorem narodu arabskiego. Według tej tradycji ofiara Izmaela miała się odbyć jeszcze przed narodzinami Izaaka. Narracja Rdz 22,1-19 jest też bardzo częstym tematem sztuki religijnej[8].

Ważnym elementem drugiego rozdziału jest zbadanie terminologii i jej wariantów związanych z rdzeniem עקד, którego znaczenie jest najczęściej kojarzone z *Akedą* Izaaka w kraju *Moria*. Ze względu na to, że Rdz 22,1-19 jest nierozerwalnie związana z powtarzającym się pytaniem o praktykę składania ofiar z dzieci lub dorosłych w starożytnym Kanaanie i Izraelu, temat ten również został przebadany. Frapujące jest bowiem pytanie, czy Abraham,

[5] Taka forma pojawia się w stosunku do Anioła Pańskiego (מַלְאַךְ יְהוָה) w ww. 11 i 15.
[6] Wśród najnowszych opracowań traktujących o *Akedzie* należy zwrócić uwagę na: R. Welton, „Isaac rebounds: A video game retelling of the Aqedah", *Journal for the Study of the Old Testament* 44 (2020); C. Carlson, „Provocateurs, examiners, and fools: Divine opponents to the Aqedah in early Judaism", *The Catholic Biblical Quarterly* 83 (2021); M.A. Lyons, „The Aqedah as 'template'?: Genesis 22 and I Kings 17-18", *Journal for the Study of the Old Testament* 46 (2021).
[7] N.J. Dawood (red.), *The Koran* (New York: Penguin Books 1974) 172.
[8] F. Skolnik (red.), M. Berenbaum (red.), *Encyclopedia Judaica* (Detroit–New York: Keter Publishing House, Jerusalem 2007) 555–556.

słysząc prośbę Boga, mógł nie być zdziwiony faktem, że przedmiotem ofiary nie będzie zwierzę, lecz jego syn Izaak.

Ze względu na to, że ofiara Izaaka jest bardzo głęboko zakorzeniona w tradycji tak Starego, jak i Nowego Testamentu, zostaną też wyszczególnione teksty, które bezpośrednio i pośrednio odnoszą się do próby Abrahama. Nie tylko bowiem teksty prorockie, ale i Ewangelie oraz listy Pawłowe wzmiankują o niezwykłym doświadczeniu protoplasty Izraela. Jego czyn stał się zachętą do przestrzegania przymierza i Prawa nadanego Narodowi Wybranemu na przestrzeni wieków przez Boga.

Rozdział trzeci traktuje o *Morii* jako miejscu, gdzie miała się dokonać ofiara Izaaka, oraz wzgórzu, na którym Salomon wzniósł Świątynię Jerozolimską. Niemal od samego początku miejsce *Akedy* Izaaka czy też miejsce budowy ołtarza na klepisku Arauny Jebusyty było utożsamiane z górą *Moria*. W rozdziale tym zostanie dość szczegółowo opisana historia Wzgórza Świątynnego w Jerozolimie, poczynając od położenia geograficznego poprzez czasy jebusyckie, żydowskie, rzymskie, muzułmańskie, chrześcijańskie i znów muzułmańskie, kończąc zaś na współczesnym wyglądzie i funkcji placu świątynnego. Bardzo pomocne w opracowaniu tego tematu były badania L. Ritmeyera oraz B. Mazara. Ich działalność archeologiczna położyła fundamenty pod obecną wiedzę dotyczącą góry *Moria*, która później stała się Wzgórzem Świątynnym w Jerozolimie. Choć wielu egzegetów i badaczy powiedziało w tej materii wiele, to ostateczne stanowisko pozostaje nadal otwarte[9]. Poza zbadaniem tekstów BH oraz LXX zostaną jeszcze poddane analizie teksty innych rewizji, takich jak Kodesky majuskułowe, Targumy, Wulgata, Pięcioksiąg Samarytański oraz manuskrypty z Qumran.

Obszernym tematem podjętym w tej pracy jest próba egzegezy wybranych fragmentów Rdz 22.1-5.9-10.14 oraz 2 Krn 3,1 traktujących o badanym zagadnieniu. Choć wymienione wiersze Księgi Rodzaju nie stanowią żadnego *novum* z racji ogólnej dostępności przeróżnych opracowań na ten temat, to 2 Krn 3,1 wydaje się być owocem głębszej analizy oraz badań nad tekstem. Warto bowiem zaznaczyć, że jest to jedyny fragment Biblii, w którym *Moria* jest nazwana górą – usytuowaną w Jerozolimie, gdzie Salomon wzniósł Świątynię Pańską. Tekst ten stanowi owoc tradycji, której pokłosie funkcjonuje do dziś. Niezwykle ciekawe efekty można osiągnąć, konfrontując chociażby tekst 2 Krn 3,1 z 2 Sm 24 oraz z Rdz 22. Pomimo

[9] Wśród najnowszych opracowań należy wymienić: S. Gibson, „Archival notes on Robinson's arch and the Temple Mount/Haram al-Sharif in Jerusalem", *Palestine Exploration Quarterly* 3 (2021); O. Pelag-Barkat, „The royal portico in the Temple Mount: between historical text and archeological finds", *The basilica in Roman Palestine: adoption and adoption processes, in light of comparanda in Italy and North Africa* (red. A. Dell'Acqua – O. Pelag-Barkat) (2021); A. Onn, S. Weksler-Bdolah, „Herodian pavement (esplande?) and later remains near Waren's Gate, west of the Temple Mount, Jerusalem", *Atiqot* 106 (2022); L. Bormann, „Die Zukunft Jerusalems nach Lukasevangelium and Apostelgeschichte", *New Testament Studies* 69/2 (2023).

różnych okresów datacji oraz wyraźnych różnic redaktorskich ww. teksty zdają się podejmować wątek, który skupia się i prowadzi do tego samego celu – *Akedy* Izaaka w kraju *Moria*.

Trzeba przyznać, że w świetle przeprowadzonej w tym temacie kwerendy trudno jest napotkać podobne opracowanie poświęcone omawianemu zagadnieniu. Oprócz tradycji chrześcijańskiej zbadano również teksty talmudyczne oraz komentarze egzegetów żydowskich, które często zmuszają do wnikliwego poszukiwania. Zarówno w narracji biblijnej, jak i w opracowaniach rabinicznych góra *Moria* zajmuje szczególne miejsce, dlatego trzeba zadać sobie niemało trudu, aby wydobyć ciekawe i bogate w tradycję teksty umożliwiające jeszcze dokładniejsze zagłębienie się w wyjątkowość tego świętego miejsca i jego poznanie. Literatura żydowska nie pozostawia żadnych wątpliwości, że wydarzenia dotyczące stworzenia Adama, *Akedy* Izaaka, ołtarza Dawida oraz Wzgórza Świątynnego w Jerozolimie to dokładnie to samo miejsce.

Trzeci rozdział został podzielony na cztery bloki tematyczne odnoszące się najpierw do Adama, a następnie do Abrahama i Izaaka oraz w końcu do Jakuba, ostatniego z trzech wielkich patriarchów Izraela. Zebrane teksty dotyczą bezpośrednio tych osób oraz tych wydarzeń z ich życia, które w tradycji i myśli żydowskiej były związane z górą *Moria*. Cytowane są bezpośrednio z opracowań rabinicznych i towarzyszących im przypisów, w znacznej mierze ułatwiających zrozumienie często wyrwanych z kontekstu komentarzy do różnych perykop BH. Teksty te nie zostały usystematyzowane w kolejności chronologicznej, lecz tematycznej. Pozostałe opracowania, takie jak: monumentalny komentarz do Tory *Midrasz Rabba*, *Targumy*, komentarze *Rambana*, *Rasziego*, *Midrasz Tanchuma*, midrasz *Pirke de Rabbi Eliezer* oraz inne bogate w treść legendy czy przypowieści żydowskie również zostały opracowane i zaprezentowane w tym rozdziale. Jeśli chodzi o teksty talmudyczne, to gama zagadnień odnoszących się do *Morii* nie została wyczerpana i pozostaje otwarta dla kolejnych wnikliwie badających tę sferę naukowców.

W przedłożonej pracy zastosowano metodę historyczno-krytyczną, dlatego wszystkie przebadane teksty zostały zinterpretowane zgodnie z ich historycznym usytuowaniem oraz wartościami kulturowymi z czasów ich powstania. W pracy posługiwano się również metodą intertekstualną, która miała być pomocna w badaniach nad rozważanymi tekstami oraz wskazywać na relacje, jakie można w mniejszym lub większym stopniu odnieść do siebie. Była ona szczególnie przydatna przy badaniu tekstów rabinicznych.

Przedłożona dysertacja doktorska jest owocem pracy w ramach seminarium naukowego z zakresu literatury międzytestamentalnej i nauk pomocniczych biblistyki odbywającego się w Sekcji Nauk Biblijnych Instytutu Teologicznego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Lublinie. Praca ta jest efektem dwóch wyjazdów zagranicznych do Jerozolimy, w trakcie których mogłem wzbogacić jej treść oraz bibliografię, korzystając z zasobów biblioteki École biblique et archéologique française de Jérusalem oraz Studium Biblicum Franciscanum (Facultas Scientiarum Biblicarum et Archaeologiae).

ROZDZIAŁ I

Analiza literacka Rdz 22,1-19

Aby lepiej zrozumieć perykopę Rdz 22,1-19, niezbędne jest przeprowadzenie analizy tekstu, która pomoże wprowadzić czytelnika w głębię przekazu i położyć stosowny fundament pod kolejne etapy badań przeprowadzonych w tej pracy. Wobec powyższego pierwszym krokiem będzie dokonanie krytyki tekstu Rdz 22,1-19, która umożliwi weryfikację różnych rewizji omawianej perykopy i pokaże różniące je niuanse. Następny etap to zbadanie genezy Rdz 22,1-19 oraz wychwycenie kontekstu, co bez wątpienia rzuci nowe światło na postrzeganie omawianej perykopy na gruncie tradycji, historii oraz kultury, w której była ona spisywana oraz rozwijana. Taka analiza otworzy drogę do zbadania struktury literackiej oraz wyodrębnienia jej elementu centralnego oraz towarzyszących mu wątków pobocznych. Ostatnim podjętym w tym rozdziale krokiem będzie zinterpretowanie treści Rdz 22,1-19.

1. Krytyka tekstu

Omawiana perykopa prezentuje kilka wariantów, które pomimo różnic w porównaniu z oryginalnym tekstem BH nie wnoszą zasadniczych zmian znaczeniowych[10]. Wśród nich należy wymienić:

1. **w. 1.** – w dwóch manuskryptach hebrajskich (według B. Kennicotta), w LXX oraz w Manuskrypcie Łacińskim Wulgaty można spotkać się z tzw. zjawiskiem dittografii. Dotyczy ono słowa אברהם, do którego zastosowano jeszcze jedno powtórzenie ze słowem אברהם;
2. **w. 2**

   – słowo *jedyny* (את־יחידך) zostało w LXX zastąpione czasownikiem *umiłowany* (αγατητον),

   – termin והעלהו w Targumie do Pięcioksięgu dodaje przyimek לי,

   – termin „Moria" המריה, jego specyfika i znaczenie w narracji zostanie omówione w III rozdziale, który w całości został poświęcony temu terminowi;

3. **w. 3** – w terminie וַיָּקָם następuje różnica w zapisie samogłoskowym ויקם (według *Masoreten des Osten* P. Kahle'a);

[10] Analiza związana z krytyką tekstu Rdz 22,1-19 została przeprowadzona na podstawie opracowania R.D. Wonneberger, *Understanding BHS: A Manual for the Users of Biblia Hebraica Stuttgartensia* (SB 8; Roma: Pontificio Institutio Biblico 2001).

4. **w. 7** – termin ויאמר zostaje nieco zmieniony w stosunku do zapisu LXX. Przybiera formę לאמר, co jest odpowiednikiem greckiego ειπας;
5. **ww. 11 i 15** – w wersji syryjskiej według rewizji J. Barnesa tetragram יהוה zostaje zastąpiony zwrotem אלהים;
6. **w. 12** – termin אל־תשלח w wersjach: hebrajsko-samarytańskiej, w LXX, Pięcioksięgu Syryjskim i Wulgacie używa misznaickiej formy על;
7. **w. 13** – zwrot והנה־איל אחר (baranek uwikłany w zaroślach) został zmieniony w: 40 Manuskrypcie, Manuskrypcie Baera, Pięcioksięgu Samarytańskim, LXX, Peszitcie, vetus latina według Sabatiera oraz w hebrajskim fragmencie Kodeksu z Genizy Kairskiej na formę והנה־איל אחד (jakiegoś baranka). Jest to najprawdopodobniej błąd kopisty, który przepisując manuskrypt, pomylił spółgłoskę ר z ד;
8. **w. 14**

   – termin יראה może pojawić się również w formie יִרְאֶה. Należy jednak zauważyć, że zdecydowana większość dokumentów powtarza za wersją syryjską i Wulgatą formę יראה,

   – zwrot בהר יהוה (na górze Pan) występuje w LXX w formie „ἐν τῷ ὄρει κύριος ὤφθη", w Wulgacie zaś „in monte Dominus videbit". Poza tym rewizja grecka oraz syryjsko-łacińska (obie według R. Holmesa i J. Parsonsa) dodają jeszcze formę הזה;
9. **w. 16** – Pięcioksiąg hebrajsko-samarytański w porównaniu z syryjską LXX i Wulgatą w miejsce zwrotu את־יהידך stosuje ממני יהידך. Podobny zabieg ma miejsce w w. 12;
10. **w. 17** – termin אֲבָרֵכְךָ w rewizji według P. Kahle'a oraz *Masoreten des Osten* ma formę אֲבָרֵכְךָ. Różnica w samogłoskach pod spółgłoską *alef* nie wpływa na znaczenie.

Z powyższej analizy wynika, że treść innych rewizji perykopy Rdz 22,1-19 nie ma diametralnych różnic. Najbardziej dostrzegalną rozbieżnością jest to, że „syn jedyny" z Rdz 22,2 w BH jest w LXX „synem umiłowanym". Nie ma to jednak większego wpływu na znaczenie oraz treść perykopy. Widoczne są również różnice w wokalizacji. Można to wytłumaczyć faktem, że skryba przepisujący tekst pomylił szczegóły zapisu bądź też – co bardziej prawdopodobne – mógł korzystać z manuskryptu, który zawierał błędy.

2. Geneza tekstu

Powszechnie uważa się, że narracja Rdz 22,1-14.19 należy do tradycji elohistycznej (E), ww. 15-18 zaś są wynikiem późniejszej interpretacji. Na pierwszy rzut oka można jednak zauważyć, że zaliczenie omawianego tekstu do tradycji E przysparza sporo problemów. Jednym z nich jest pojawiające się w kluczowych momentach imię Boga JHWH w ww. 11 i 14.

Taki stan rzeczy powoduje, że zdaniem J. van Setersa Rdz 22,1-14.19 powinna się wpisywać w tradycję jahwistyczną (J)[11], z czym nie zgadza się D.M. Carr, twierdząc, że tego typu zabieg nie jest możliwy[12]. Elementem stanowiącym zarzewie nierozwiązanego do dziś sporu są ww. 15-18. Pierwszym, który stwierdził, że omawiany tekst powinien zostać przypisany tradycji J, był G.W. Coats. Uznał on również, że ww. 15-18 pochodzą z okresu wygnania babilońskiego i stanowią nierozłączny element całej perykopy[13]. Faktycznie, wiersze te różnią się nieco od pozostałej części narracji. Wiersz 14, w którym wspomnine jest nadanie przez Abrahama nazwy miejscu ofiary, oraz w. 19 o powrocie do Beer-Szeby stanowią spójny element, idealny jako zakończenie opowiadania. Tymczasem w. 15 wtrąca dość niespodziewanie kolejny dialog Abrahama z Aniołem JHWH, zaburzając w ten sposób porządek tekstu. J.L. Ska zadaje zatem oczywiste pytanie: dlaczego Anioł nie powiedział Abrahamowi wszystkiego podczas pierwszej rozmowy? Egzegeta zauważa, że ww. 15-18 są niepotrzebne w opowiadaniu, bowiem niczego nie wnoszą i nie są pomocne w zrozumieniu tekstu[14]. K.A. Mathews uważa zgoła inaczej – jego zdaniem, gdyby narracja Rdz 22,1-19 została pozbawiona ww. 15-18, wówczas straciłaby swój charakter i została pozbawiona konkluzji[15].

Należy zauważyć, że omawiany tekst Rdz 22,2.15-18 zawiera motyw upodabniający go do Rdz 12,1-3. Podobieństwo to wyraża się w obietnicy licznego potomstwa, którą Abraham otrzymuje od Boga. Być może redaktor lub autor teksu miał wgląd do Rdz 12,1-3 lub też korzystał ze wszystkich tekstów, które oscylują wokół tej obietnicy. Ta przedstawiona w Rdz 22,17-18 ma też związek z tekstem Rdz 26,3-5. Zdaniem J. Lemańskiego jest to dowód, że tradycja E zaliczana do części omawianej perykopy nie może być traktowana jednorodnie. Aby dać słuszność takiej tezie, zauważa on, że okoliczności powstania nazwy יהוה יראה (w. 14a) zostały przygotowane wcześniej w w. 8 (יראה). Wiersz 14b ma już nieco inną, pasywno-zwrotną formę wyrażoną w rdzeniu ריא, w koniugacji *Nifal*[16]. Podobny przykład przedstawia jeszcze L. Ruppert. Uważa on, że nazwa *Moria* zawiera w sobie odniesienie do *kraju Amorytów*, który znajdował się pierwotnie w tekście Rdz 22,2. *Moria* jest więc późniejszą glosą, związaną z etymologią ריא w w. 14b[17].

[11] J. van Seters, *Abraham in History and Tradition* (New Haven–London: Yale University Press 1975) 229–230.
[12] D.M. Carr, *Reading the Fractures of Genesis: Historical and Literary Approaches* (Louisville, LA: Westminster John Knox Press 1996) 196–202.
[13] G.W. Coats, „Abraham's Sacrifice of Faith: A Form-Critical Study of Genesis 22", *I* 27 (1973), 389–400.
[14] J.L. Ska, *Introduzione alla lettura del Pentateuco: chiavi per l'interpretazione del primi cinque libri della Bibbia* (Bologna: Biblica 2000) 98.
[15] Mathews, *Genesis*, 286–287.
[16] Lemański, *Rodzaju 11,27-36,43*, 484.
[17] Ruppert, *Genesis*, 513.

Wielu egzegetów zajmujących się badaniem perykopy Rdz 22,1-19 zastanawia się, jak mogła przedstawiać się narracja o *Akedzie* Izaaka w kraju *Moria* w wersji pierwotnej. Wśród różnych stanowisk na szczególną uwagę zasługuje propozycja C. Levina, który uważa, że ww. 15-18 są tekstem wtrąconym do perykopy. To powoduje, że zmienia się nieco charakter obietnic złożonych Abrahamowi, mianowicie są one zależne od postawy patriarchy. Mają to potwierdzać ww. 16b i 18b, które jasno podkreślają, że ze względu na posłuszeństwo Abrahama oraz na niezachwianą chęć poświęcenia syna złożona przez Boga obietnica będzie wypełniona. C. Levin stwierdza zatem, że pierwotna narracja obejmowała Rdz 22,1-14.19a, wszystkie dodatkowe uzupełnienia tekstu wykazują zaś cechy charakterystyczne dla późniejszej teologii[18].

G. von Rad słusznie stwierdza, że Rdz 22 wyróżnia się spośród pozostałych części Księgi Rodzaju. Chodzi tu głównie o scalenie bardzo starego materiału narracyjnego z tradycją o obietnicy, która zostaje złożona patriarchom przez Boga. Egzegeta nie ma wątpliwości, że perykopa ta jest pozostałością związaną ze starą tradycją kulturową i niegdyś kończyła się na w. 14. Odwołanie do wspomnianej obietnicy pojawia się dopiero od w. 15, który jest spoiwem pomiędzy bardzo starym materiałem literackim a późniejszym dopiskiem. G. von Rad zauważa również, że taki zabieg wprowadził znaczne zmiany w tekście[19].

Bardzo ważnym problemem narracji Rdz 22,1-19 jest próba odpowiedzi na pytanie: jaka tradycja zainspirowała autora biblijnego do napisania tego tekstu? Stanowisko J. van Setersa próbuje odpowiedzieć na postawione pytanie, przedstawiając Rdz 22 na dwóch płaszczyznach. Z jednej strony chodzi o podejście archeologiczno-historyczne, z drugiej zaś o spojrzenie na perykopę pod kątem historii tradycji. Pierwsze z wymienionych zakłada, że tekst jest pewnego rodzaju echem zmieniającej się sfery kultu, której przełom nastąpił w okresie patriarchalnym, a drugie podejście mówi o tzw. legendzie miejsca, które w czasach powstawania tekstu musiało mieć szczególne znaczenie. Dokonując analizy każdej z form i każdego z przedstawionych w perykopie tematów, trzeba przyznać, że wszystko przemawia za tradycją J kształtującą się w okresie niewoli babilońskiej. W takiej formie trzeba myśleć o Rdz 22,1-19, do której zostały już dodane ww. 15-18[20]. Co do podejścia mówiącego o tzw. legendzie miejsca, to L. Ruppert zauważa, że opowiadanie nie ma cech wskazujących na tego typu wnioski. Panująca powszechnie opinia, jakoby *Akeda* Izaaka miała być polemiką ze składaniem ofiar z ludzi Bogu, jest zdaniem egzegety nie do utrzymania. W centrum uwagi całego opowiadania nie można

[18] Ch. Levin, *Der Jahwist* (FRLANT 157, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht 1993) 175–178.
[19] G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu* (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 1986) 139.
[20] van Seters, *Abraham*, 228.

dopatrzyć się ofiary, lecz raczej wystawienia na próbę posłuszeństwa Abrahama. W takim właśnie kluczu należy rozpatrywać narrację Rdz 22,1-19[21].

Aby osiągnąć konsensus w omawianym temacie, egzegeci wypracowali wspólne stanowisko, w którym stwierdzają, że opowiadanie o ofierze Izaaka w kraju *Moria* zostało osadzone na fundamencie lokalnej legendy, która mogła swym początkiem sięgać nawet VII w. przed Chr. Był to tekst o ocaleniu dziecka, który krążył w formie przedizraelskiej opowieści. Tego typu tekst musiał posłużyć elohiście do zbudowania większej i bardziej wymownej narracji, w której chciał ukazać niezwykłe działanie Boga w życiu Abrahama. Zdaniem L. Rupperta tekst, na którym mógł się oprzeć autor E, zawierał wiersze 1a. 5-8, 11a oraz 12. W czasach wygnania babilońskiego narracja została poszerzona przez jahwistę, który dodał wiersze 2 oraz 14b. Również na tym etapie *kraj Amorytów* musiał zostać przekształcony w *kraj Moria*. Ostatecznie autor J uzupełnił tekst o ww. 14b. 15-18, nadając mu kształt Rdz 22,1-19, który funkcjonuje obecnie[22].

3. Kontekst

Tekst perykopy Rdz 22,1-19 określany jest jako ostatnia próba Abrahama. Dochodzi tutaj do ostatniego w BH dialogu pomiędzy Bogiem i patriarchą. Można zatem uznać, że omawiana perykopa jest pod wieloma względami szczególna – zarówno od strony teologicznej, jak i literackiej. Ze względu na swoją budowę, strukturę tekstu oraz zastosowane techniki narracyjne opowiadanie o *Akedzie* Izaaka w kraju *Moria* uchodzi za najpiękniejszy przykład bogatej w przekaz literatury biblijnej.

Od samego początku opowiadanie Rdz 22,1-19 buduje napięcie, pomimo że czytelnik został poinformowany w Rdz 22,1, iż prośba Boga o złożenie w ofierze syna Abrahama jest jedynie próbą. Należy jednak zauważyć, że wszelkie czynności podjęte przez patriarchę w celu przygotowania ofiary Izaaka zdradzają, iż trudne polecenie Pana traktuje on bardzo poważnie. Głównym tematem całej perykopy jest oczywiście temat próby, na którą Bóg wystawia Abrahama (ww. 1-2). Jaki jest jej cel? Otóż ma ona za zadanie sprawdzić posłuszeństwo, bogobojność i bezgraniczne oddanie patriarchy Bogu. Stąd należy zauważyć, że tekst perykopy skupia się przede wszystkim na postępowaniu i zachowaniu głównego bohatera. Autor omawianej narracji kładzie też nacisk na skalę trudności postawionego przed Abrahamem zadania, które nabiera znaczenia wraz ze zbliżaniem się ojca i syna do wskazanego przez Boga kraju *Moria*. Rdz 22,1-19 wyraźnie akcentuje dojrzałość wiary patriarchy, która osiąga tu

[21] Ruppert, *Genesis*, 516.
[22] Ruppert, *Genesis*, 517–518.

wyższy poziom w stosunku do doświadczeń opisanych we wcześniejszych perykopach[23]. Pomimo że wydaje się, iż w temacie Rdz 22,1-19 powiedziano już wszystko, to jednak pozostaje wiele otwartych kwestii nie tylko natury egzegetycznej czy teologicznej, lecz również historycznej i archeologicznej.

Elementem, który zwraca szczególną uwagę, jest ofiara, jakiej oczekuje Bóg od Abrahama. Mianowicie ma nią być umiłowany syn patriarchy, Izaak. Przy każdym spotkaniu z omawianym tekstem prośba Boga wywołuje najwięcej kontrowersji, co zdecydowanie buduje atmosferę opowiadania. Temat związany ze złożenia dziecka w ofierze, które zostaje oszczędzone w ostatniej chwili, jest powszechnie znany w literaturze regionu północno-wschodniej części basenu Morza Śródziemnego. Najsłynniejszą paralelą do perykopy Rdz 22,1-19 jest grecki mit o Ifigenii. Była ona córką Agamemnona i Klitajmestry. Aby przebłagać boginię Artemidę, ojciec miał złożyć Ifigenię w ofierze. Nim wróżbita Kalias zdążył wbić nóż w serce dziewczyny, pojawiła się Artemida, która zamiast Ifigenii zażądała w ofierze łani. Zwierzę zostało zabite, a córka Agamemnona stała się kapłanką w Taurydzie[24]. Wspomniany mit brzmi niemal identycznie jak narracja Rdz 22,1-19. Zastąpienie ofiary z człowieka ofiarą ze zwierzęcia jest tu wyraźnym symbolem odejścia od praktyki składania ludzi w ofierze[25].

Omawiana perykopa wykazuje braki i niedopowiedzenia w swojej treści. Przy jej analizie często wskazywane są wcześniejsze teksty, które w sposób szczególny skupiają się na historii Abrahama oraz obietnicy przymierza z Bogiem, jakie ciąży nad patriarchą. Ojciec narodu jest tu przedstawiony jako symbol Izraela. J. Lemański zauważa, że w Rdz 22,1-19 nie tylko Abraham uczy się od Boga, lecz również sam Bóg uczy się czegoś od Abrahama. Wspólnym elementem ubogacającym obu jest doświadczenie, które udowadnia ich wzajemne partnerstwo[26]. Wybór, przed jakim staje Abraham, jest bez wątpienia decyzją trudną i niezwykle dramatyczną. Pomimo że Izaak nie jest przecież jedynym synem patriarchy, to jednak Izmael z racji swojego wygnania nie jest brany pod uwagę (Rdz 21,12-21). Bóg zaznacza wyraźnie, że potomstwo Abrahama będzie nazwane tylko od Izaaka (Rdz 21,12).

---

[23] J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 11,27-36,43* (Częstochowa: Edycja św. Pawła 2013) 481.
[24] R. Patai, R. Graves, *Mity hebrajskie. Księga Rodzaju* (Kraków: Vis-a-vis Etiuda 2020) 186–187.
[25] Baranek, który został złożony w ofierze zamiast Izaaka, zyskał sobie w literaturze rabinicznej ciekawą, lecz nieco fantazyjną pozycję. Otóż miał być zwierzęciem, które zostało stworzone w pierwszym dniu stworzenia. Prochy baranka miały posłużyć jako fundament Świątyni Jerozolimskiej. Wspomina się również o tym, że król Dawid miał wykorzystać ścięgna tego baranka do wykonania strun do swojej harfy. Kiedy Abraham ujrzał baranka uwikłanego w zarośla i chciał go pochwycić, aby dokonać ofiary, ten uciekał przed nim, zaplątując się rogami w kolejne zarośla. Miał to być symbol Izraela, który w podobny sposób będzie się nieustannie wikłał w grzechy i odstępstwa wobec Boga, zob. Pati, *Mity*, 187.
[26] Lemański, *Rodzaju 11,27-36,43*, 482.

Egzegeta U. Schorn stwierdza, że perykopa Rdz 22 ma dużo cech wspólnych z wcześniejszymi narracjami Rdz 20-21. Jednym z nich jest zawołanie Anioła JHWH z nieba, które można spotkać w Rdz 21,17 oraz Rdz 22,11. Te same wiersze akcentują również inny wspólny element związany z zawołaniem po imieniu (Hagar – Abraham). Kolejną godną uwagi paralelą jest „otwarcie oczu" w Rdz 21,19 i Rdz 22,13. U. Schorn dostrzega również aluzje oparte na rdzeniu ריה (widzieć). Można je zobaczyć w Rdz 21,9.19 oraz Rdz 22,2.4.8.13.14. Zaprezentowane podobieństwa w rozdziałach 21-22 widać także na poziomie stylistycznym, m.in. w postaciach drugoplanowych czy dialogach. Wszystko to pozwala stwierdzić, że kompleks literacki Rdz 21-22 jest spójną i niezwykle przemyślaną kompozycją. Nie jest to jednak – zdaniem U. Schorna – dowód, który pozwala sądzić, że istniała niezależna tradycja E[27]. Raczej Rdz 22 jest kompozycją, którą należy datować na późniejszy okres. Można również dostrzec aluzje, które łączą Rdz 22 z Rdz 12. Najbardziej ewidentną jest motyw rozkazu, który Bóg kieruje do Abrahama. W Rdz 12 jest to opuszczenie rodzinnego Ur, w Rdz 22 zaś udanie się do kraju *Moria* (לְךָ־לְךָ). W obu przypadkach nie ma sprzeciwu ze strony Abrahama. Patriarcha wykonuje polecenie Boga bez żadnego słowa. Momentem kulminacyjnym wydaje się być Rdz 22,17-18, kiedy to następuje ostateczne wypełnienie się wszystkich dotychczasowych obietnic[28]. Paralelny charakter omawianej perykopy uwidacznia się też w innych tekstach biblijnych. R. Brandscheidt jako przykład wymienia Dn 14, mówiący o kulcie Bela. Inspiracją tego typu tekstów miałby być datowany na czasy powygnaniowe fragment Mi 6,6-8[29].

Pisząc na temat kontekstu, nie sposób pominąć tzw. cyklu o Abrahamie. Skupia się on na cyklu o patriarchach, który jest niczym innym jak opowiadaniami dotyczącymi biblijnej historii trzech protoplastów Izraela. Dodatkowymi postaciami, które można włączyć do wspominanego zbioru, są również Izmael (Rdz 25,12-18) oraz Ezaw (Rdz 36,1-14), czyli ci potomkowie Abrahama, którzy nie zostali wybrani przez Boga. Jeśli chodzi o zakres materiału biblijnego, który zalicza się do cyklu o Abrahamie, są to rodziały od 12 do 25. Teksty te opisują życie Abrahama od momentu wyjścia z rodzinnego Ur Chaldejskiego (Rdz 12) poprzez wydarzenia w Egipcie (Rdz 12,9-20), narodziny Izmaela (Rdz 16,1-16), narodziny Izaaka (Rdz 21,1-21), próbę w kraju *Moria* (Rdz 22,1-19) oraz śmierć (Rdz 25,7-11). Istotnym elementem cyklu jest również zmaganie się z brakiem potomstwa, które stanie się bezpośrednią

[27] U. Schorn, „Genesis 22 – revisited", *AWEGIIR* 2006, 89–109.
[28] Rdz 12,2-3; 13,14-16; 15,4-5; 16,10; 17,2.5-6.16.20; 18,18; 21,18.
[29] R. Brandscheidt, *Abraham. Glaubenswanderschaft und Opfergang des von Gott Erwählten* (Würzburg: Echten 2009) 257–258.

przyczyną zawarcia przymierza z Bogiem i obietnicą licznego potomstwa. Przez wzgląd na Abrahama Bóg dotrzymuje swych obietnic również w stosunku do Izaaka i Jakuba. Narracja o Izaaku pod względem treści bardzo przypomina tę o Abrahamie, co może świadczyć, że jest to dodatek literacki, który miał za zadanie spoić postaci Abrahama i Jakuba, tworząc w ten sposób sagę o ojcach narodu, dzięki bezpośredniemu kontaktowi z Bogiem zawierających przymierze trwające po dziś dzień.

4. Gatunek

Przypuszcza się, że perykopa Rdz 22,1-19 może mieć charakter opowiadania etiologicznego[30]. Idąc za tego typu opinią, R. Kilian dzieli gatunek literacki omawianego tekstu na dwie tradycje: pielgrzymkową oraz wspomnianą już etiologiczną. Do tradycji pielgrzymkowej zalicza on Rdz 22,3-5.9.14.19, do etiologicznej zaś Rdz 22,9-12.13. Zgodnie z opinią R. Kiliana tradycja etiologiczna stanowi o wiele starszą część tekstu mogącą pochodzić z tradycji przedizraelskiej. Zarówno tradycja pielgrzymkowa, jak i etiologiczna zostały ze sobą połączone przez elohistę, który zredagował ich treść, kładąc przy tym nacisk na próbę Abrahama będącą głównym motywem opowiadania. Wobec powyższego wcześniejsza treść, która skupiała się na ofiarniczym kulcie dzieci, ustąpiła miejsca ostatniej i najważniejszej z dziesięciu prób patriarchy Abrahama[31]. Można zatem uznać, że od tego momentu opis próby Abrahama w kraju *Moria* staje się tekstem typowo teologicznym, kładącym nacisk na jego religijność i bezgraniczne zaufanie Bogu.

Bardzo ciekawą propozycją jest stanowisko J. Synowca, który uważa, że perykopa dotycząca ofiarowania Izaaka w kraju *Moria* należy do gatunku sag rodowych. Tego typu opowiadania są jednymi z najstarszych, bo powstawały już w okresie koczowniczym oraz w pierwszych stuleciach zasiedlenia Kanaanu przez Izraelitów. Zanim saga została spisana, krążyła w formie ustnej i zawierała treści, które dla lokalnej społeczności plemiennej były bardzo cenne. Z czasem, kiedy życie koczownicze zaczęło się zmieniać i tworzyły się miasta, ważną funkcję zaczęli pełnić kronikarze spisujący ważne dla ludu sagi. Treść tego typu opowiadań skupiała się na ważnych postaciach mających status bohaterów narodowych, na wydarzeniach związanych z życiem codziennym czy na zjawiskach przyrody[32].

[30] A. Tronina, „Abraham – ojciec wierzących", *Wiara w postawie ludzkiej* (red. W. Słomka) (HM VI; Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1991) 18.
[31] R. Kilian, *Isaaks Opferung: Zur Überlieferungsheschichte von Gen 22* (SB 44; Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1970) 114.
[32] J. Synowiec, *Gatunki literackie w Starym Testamencie* (Kraków: Bratni Zew 1989) 252–254.

Inną propozycję formułuje G.W. Coats, według którego na narrację Rdz 22,1-19 należy spojrzeć, wyróżniając w niej trzy poziomy. Pierwszym jest legenda, która staje się najbardziej dostępną formą gatunkową dla czytelnika, ponieważ kładzie największy nacisk na bohaterstwo Abrahama i podjętych przez niego czynów. Legenda zdaje się też przysłaniać najbardziej brutalny element opowiadania, który wyraźnie wspomina o praktyce składania w ofiarach dzieci. Na drugim poziomie omawiana narracja przyjmuje charakter sagi. Zostaje ona uwidoczniona w poleceniu ofiarowania pierworodnego syna, który ostatecznie zostaje zastąpiony ofiarą z baranka, wybranego i wskazanego przez Anioła JHWH. Ostatnim poziomem jest wątek etiologiczny, który nie ma wyraźnego związku z sagą. W przeciwieństwie do drugiego poziomu, który skupia się na ofierze Izaaka, poziom etiologiczny poświęca uwagę miejscu, które zostało wskazane Abrahamowi jako lokalizacja ołtarza i ofiary z Izaaka[33].

Jeszcze jedną wartą odnotowania propozycją jest umieszczenie omawianej perykopy w przedziale szeroko rozumianych opowiadań ludowych. Jeśli w taki sposób określimy Rdz 22,1-19, to zdaniem H.G. Reventlowa będzie to tekst typowo świecki, pozbawiony elementów religijnych czy walorów charakterystycznych dla legendy kulturowej[34].

Wśród wielu propozycji egzegeci są zgodni, że perykopa Rdz 22,1-19 jest bardzo problematycznym tekstem do precyzyjnego osadzenia go w konkretnym gatunku literackim. Trudno odnaleźć tu najstarsze tradycje tworzące fundament perykopy, a różne propozycje innych badaczy tylko zacierają pierwotny charakter opowiadania.

5. Struktura

Na przestrzeni wielu dziesięcioleci badania nad tekstem biblijnym przyniosły dużo różnych stanowisk oraz interpretacji. Nie inaczej jest w przypadku narracji Rdz 22,1-19, której struktura jest różnie interpretowana przez egzegetów. Wśród wysuwanych propozycji najczęściej sugeruje się dwie struktury. Jedna z nich oparta jest na figurze retorycznej, której elementy uporządkowane symetrycznie odpowiadają sobie w treści. Tego typu układ określa się jako struktura chiastyczna[35]. Pierwszym badaczem, który zauważył strukturę chiastyczną perykopy Rdz 22,1-19, był Y.T. Radday[36]. Druga struktura opiera się na konstrukcji paralelnej, często nazywaną również panelową[37].

---

[33] Coats, „Abraham's", 397–399.
[34] H.G. Reventlow, *Opfere deinen Sohn: Eine Auslegung von Genesis 22* (BS 53; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1968) 53–61.
[35] Termin ten pochodzi od greckiego χιασμός czy też łacińskiego *chiasmus*. Polega na odwróceniu elementów składniowych zdania. Odwróceniu podlega drugi z dwóch elementów, które pod względem składniowym są do siebie równoległe, np. „Płacze Anna, Piotr wzdycha", zob. W. Kopaliński, „chiazm", *SWBiZOzA*, 95*.
[36] Y.T. Radday, „On the Chiasm in the Biblical Story" (in Hebrew), *BM* 20/21 (1964), 66.
[37] Lemański, *Rodzaju 11,27-36,43*, 486.

Prosty podział struktury omawianego tekstu zaproponował D.W. Cotter, opierając go na obserwacji rozwijania się wątku narracyjnego. Na początku jest wprowadzenie (w. 1a), które przechodzi w moment pobudzający (ww. 1b-2). Kolejny element to rozwinięcie (ww. 3-10). Moment zwrotny narracji rozpoczyna się wraz z w. 11, przechodzącym w rozwiązanie (ww. 12-14). Ostatnim elementem jest konkluzja (ww. 15-19)[38]. Nieco inaczej podchodzi do tematu J.L. Ska, który bada strukturę Rdz 22,1-19 bardziej precyzyjnie. Bierze on pod uwagę zmianę czasu, zmianę miejsca, zmieniających się bohaterów oraz intensywnie rozwijającą się narrację. Według egzegety w omawianym tekście panuje podział koncentryczny (A-B-C-D-D'-C'-B'-A').

A) Wprowadzenie (w. 1a)
B) Mowa Boga (ww. 1b-2)
C) Słowa narratora (w. 3)
D) Dialog pomiędzy Abrahamem i sługami (ww. 4-6)
D') Dialog pomiędzy Abrahamem i Izaakiem (ww. 7-8)
C') Komentarz narratora (ww. 9-10)
B') Rozmowa Abrahama z Aniołem JHWH (ww. 11-14.15-18)
A') Epilog: słowa narratora (w. 19)

W analizowanej strukturze można zauważyć, że w części D przeważa narracja. W części B' dialog pomiędzy Aniołem Pana i Abrahamem przerywany jest elementem narracyjnym[39]. Zdaniem L. Rupperta ww. 15-18 należałoby potraktować jako późniejszy dodatek narracyjny. Egzegeta uważa, że są one elementem, który zakłóca płynność tekstu i proponuje nieco inny podział (A-B-C-B'-A'). W punkcie A należy zawrzeć ww. 1-3, w B ww. 4-8, w C zaś ww. 9-12. Następnie: B' to ww. 13-14 oraz 15-18. Ostatnim elementem jest A', do którego zalicza się w. 19[40]. Zdaniem J. Lemańskiego również tej propozycji nie można potraktować jako koncentryczną. Uważa on bowiem, że podział ten wydaje się nieco wymuszony. Poza tym nie wiadomo, według jakich kryteriów uporządkować ww. 1-3 i w. 19 oraz ww. 4-8 i 15-18[41].

Ciekawy jest również podział zaproponowany przez J. Doukhana, który oparł swoją pracę na wnioskach przywołanego wcześniej Y.T. Raddaya. Elementem otwierającym są tu słowa Boga Elohim w ww. 1-2 (A). Dalej następuje akcja w ww. 3-6 (B), która przechodzi

[38] D.W. Cotter, *Berit Olam. Studies in Hebrew Narrative & Poetry. Genesis* (Collegeville, MN: The Liturgical Press 2003) 146.
[39] J.L. Ska, *The Exegesis of the Pentateuch. Exegetical Studies and Basic Questions* (Tübingen: Mohr Siebeck 2009) 97–100.
[40] L. Ruppert, *Genesis: Ein kritischer und theologischer Kommentar II. Genesis 11,27-25,18* (FzB; Würzburg: Echter Verlag 2002) 514.
[41] Lemański, *Rodzaju 11,27-36,43*, 486.

w dialog w ww. 7-8 (C). Po dialogu tekst ponownie przechodzi do akcji w ww. 9-10 (B'), by ostatecznie zakończyć się na słowach Boga JHWH w ww. 11-19 (A'). Zgodnie z tym podziałem szczyt chiazmu przypada na sekcję C, pozostała struktura zaś ma charakter paralelny[42].

Elementem charakterystycznym, który należy wziąć pod uwagę, badając strukturę narracji Rdz 22,1-19, są powtórzenia. Aby to zobrazować, należy położyć akcent na dwa motywy. Pierwszy z nich znajduje się w ww. 6b. 8b. oraz 19b. i dotyczy frazy „szli (obaj) razem", drugi zaś odnosi się do odpowiedzi, której udziela Abraham na wezwanie najpierw Boga, a potem Anioła Pana, czyli „oto jestem" w ww. 1b. 7a. oraz 11b. K.A. Mathews proponuje, aby narrację Rdz 22,1-19 podzielić na trzy części, opierając się na ww. motywach. Wobec powyższego wprowadzenie w w. 1a stanowi klamrę całej narracji, która zamyka się wraz z zakończeniem w w.19b. Pomiędzy nimi znajdują się trzy bloki, które według K.A. Mathewsa mają swój początek w wyrażeniu gotowości Abrahama do słuchania poleceń Boga, kończą się zaś na frazie „szli (obaj) razem" w ww. 1b-6, 7-8 oraz 9-19a. Zgodnie z tym podziałem drugi blok dość wyraźnie wykazuje strukturę koncentryczną, która wyraża wzrastające napięcie w narracji perykopy (ww. 7-8). Również trzeci blok wykazuje wówczas opis scen rozgrywających się naprzemiennie, czyli ofiara Izaaka w ww. 9-10 (A) oraz głos wołający do Abrahama z nieba w ww. 11-12 (B), następnie ofiara z baranka uwikłanego w zaroślach w ww. 13-14 (A') i ponowny głos z nieba w ww. 15-18 (B'). W oparciu o taki podział ww. 15-18 są momentem kulminacyjnym całej narracji, który został dzięki odpowiednio budowanemu napięciu przygotowany przez dialog centralny zawarty w ww. 7-8[43]. Wobec powyższego wydaje się, że stanowisko zaproponowane przez K.A. Mathewsa dobrze oddaje strukturę narracji Rdz 22,1-19 oraz odzwierciedla logikę omawianego tekstu.

Bardzo ciekawy i niezwykle trafny podział struktury literackiej Rdz 22,1-19 zaproponował J. Lemański. Wziął on pod uwagę zmieniające się sceny w perykopie, przedstawiając swój podział w następujący sposób:

1. Rozkaz Boży (ww. 1b-2)
2. Rozpoczęcie podróży (w. 3)
3. Trzydniowa podóż do kraju *Moria* (ww. 4-6b)
4. Wejście na górę ofiarną (ww. 6c-8)
5. Przygotowania do złożenia ofiary z Izaaka (ww. 9-10)

[42] J. Doukhan, „The Center of the Aqedah: A study of the Literary Structure of Genesis 22,1-19", *AUSS* 31/1 (1993) 17–28.
[43] K.A. Mathews, *The New American Commentary (1b). Genesis 11:27-50:26* (Nashville, Tennessee: Broadman&Holman Publishers 2005) 287–288.

6. Dialog z Aniołem JHWH (ww. 11-18)
7. Epilog: powrót do Beer-Szeby (w. 19)

Centralnym elementem tej perykopy jest wiara Abrahama, która zostaje poddana próbie. Polega ona oczywiście na złożeniu ofiary z Izaaka w kraju *Moria*. Element ten stanowi kulminację opowiadania, które do tego czasu miało niezwykle dynamiczny charakter. W momecie pojawienia się Anioła JHWH akcja przybiera spokojniejszy wydźwięk, przepełniony Bożą miłością, ufnością i miłosierdziem. Wszystko to objawia się w procesie powstrzymania ofiary z Izaaka[44].

6. Treść i interpretacja

Najważniejszy motyw zawarty w treści perykopy Rdz 22,1-19 stanowi próba, jakiej Abraham zostaje poddany przez Boga. Jej fundamentem jest sprawdzenie wiary oraz zaufania w Bożą opatrzność, która towarzyszy protoplaście Izraela od samego początku. Choć Abraham zawsze wykonywał polecenia swego Pana, to jednak nieustannie próbował je rozpatrywać na ludzki sposób. Próba, która została przedstawiona w perykopie Rdz 22,1-19, jest najtrudniejszą i po ludzku najbardziej niezrozumiałą. Można jednak przypuszczać, że jedynie tego typu wydarzenie może autentycznie nauczyć człowieka zaufania Bogu i zarazem sprawdzić jego postawę wobec Stwórcy. Taką postawę oddaje bardzo dobrze fragment Listu św. Jakuba, gdzie autor pyta o wiarę. Jeśli ktoś jedynie utrzymuje, że ma wiarę, lecz nie popiera jej uczynkami, wówczas taka wiara jest martwa (Jk 2,14). Człowiek może otrzymać usprawiedliwienia od Boga tylko wówczas, gdy podstawą jego wiary są uczynki (Jk 2,24). Z taką właśnie sytuacją można się spotkać w omawianej perykopie. Warto również zauważyć, że działaniu Abrahama towarzyszy nie do końca zrozumiałe milczenie Boga, które uwydatnia się w ww. 3-10. Czy jest to sygnał, że Bóg opuścił Abrahama? J. Lemański uważa, że taka sytuacja nie oznacza, że Bóg pozostawił patriarchę samemu sobie. Zaufanie (w. 8) oraz dialog (w. 11-12) są elementami, które rzucają na tę sytuację zupełnie nowe światło. W przeciwieństwie do głównego bohatera czytelnik bardzo dobrze wie, że *Akeda* w kraju *Moria* jest tylko próbą. Pozwala to z jednej strony współczuć Abrahamowi wymagającej próby, z drugiej zaś dopingować go w działaniu. Czytelnik może również utożsamić się z patriarchą zawsze, kiedy staje przed trudnymi i często niezrozumiałymi sytuacjami w swoim życiu[45]. Ciekawa jest interpretacja R.W.L. Moberly'ego, który zauważa w tego typu postępowaniu Abrahama chrześcijański akt wiary. Przedstawia to w następujący sposób: Abraham został poddany próbie (w. 1), którą przeszedł pozytywnie

[44] J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj* (SB4; Kielce: Instytutu Teologii Biblijnej 2002) 218.
[45] Lemański, *Rodzaju 11,27-36,43*, 503–504.

(w. 12). Miał w sobie tyle determinacji, że zaufał Bogu w tak trudnym doświadczeniu (ww. 12b. 16b. 18b.). Zaufanie to objawiło się w decyzji poświęcenia własnego syna w ofierze. W całej perykopie jest on otwarty na dialog z Panem (ww. 1b. 11b.) oraz gotowy na udanie się wszędzie tam, gdzie zostanie mu to objawione (17,1). Całość kończy się szczęśliwe – Bóg zwraca syna Abrahamowi, składając obietnicę licznego potomstwa, czyli wielu synów (w. 17). Próba oraz wynikająca z niej obietnica staje się przyczynkiem do błogosławieństwa, które dotknie wszystkie narody ziemi (w. 18a)[46].

Poza bardzo widocznym w treści elemencie próby Abraham ucieleśnia także wzór i nadzieję dla narodu. Oznacza to, że pomimo grzechu i ciągłego odstępstwa od Bożych przykazań naród może liczyć na miłosierdzie Boga właśnie ze względu na Abrahama. Wspomina o tym Księga Mądrości Syracha, która obietnicę złożoną Abrahamowi przenosi na cały Naród Wybrany: „w potomstwie jego będą błogosławione narody" (Syr 44,21). Również inne księgi ST odwołują się do uczynków patriarchy, które były swego rodzaju duchowym zabezpieczeniem narodu na wszystkie pokolenia[47]. Wszystko, co przeszedł Abraham w Rdz 22,1-19, stało się zachetą do ufności i wiary narodu, który często znajdował się w ucisku i był prześladowany[48].

Jeszcze jednym bardzo ważnym aspektem, na który należy zwrócić uwagę, jest fakt, że od samego początku Abraham jest gotów złożyć ofiarę z Izaaka. Nie ma on wątpliwości oraz nie podejmuje żadnych zbędnych dyskusji. Jedynie w ciszy rozpoczyna przygotowania do podróży do kraju *Moria*. Oczywiście, w tego typu postępowaniu egzegeci widzą wspomniane wcześniej uczynki, które muszą łączyć się z wiarą. V.P. Hamilton odwołuje się do Hbr 11,17, gdzie mowa jest o wierze Abrahama jako inspiracji do ofiarowania Izaaka. Egzegeta ten idzie jeszcze dalej, twierdząc, że taka postawa patriarchy wynika z jego wiary w zmartwychwstanie syna[49]. Jest to motyw, który łączy „jedynego syna" z Rdz 22,2 z Chrystusem jako jedynym i umiłowanym synem Ojca[50].

Tego typu interpretacja powoduje, że Rdz 22,1-19 staje się pomostem łączącym ST z treścią i teologią NT. Charakterystycznym elementem pozostaje motyw ofiary. Z jednej strony Abraham ofiaruje swojego syna Bogu, z drugiej zaś Bóg ofiaruje swego Syna jako ofiarę przebłagalną za grzechy świata. Stąd wyłania się obraz *Akedy*, czyli ofiary w kraju *Moria*, która

[46] R.W.L. Moberly, „Christ as the Key to Scripture: Genesis 22 Reconsidered", *SaO* (1995), 143–173.
[47] 1 Mach 2, 49-68; Iz 26,15-22; Jdt 8,11-27; Mdr 10,5.
[48] Lemański, *Rodzaju 11,27-36,43*, 504.
[49] V.P. Hamilton, *The Book of Genesis, Chapter 18-50* (Grand Rapids: B. Eerdmans Publishing 1995) 120.
[50] Wskazuje na to kilka tekstów Nowego Testamentu, które bardziej szczegółowo zostały omówione w II rozdziale ninejszej pracy. Warto wymienić tutaj J 1,14.18.29; 3,16; 10,11-18; 18, 12.24; 19,17 oraz Rdz 8,32.

stała się motywem przewodnim perykopy Rdz 22,1-19. Aby lepiej zrozumieć to zagadnienie, trzeba najpierw dokonać analizy *Akedy*, następnie zaś przejść do analizy i interpretacji *Morii*.

ROZDZIAŁ II

Ofiara Izaaka (*Akeda*)

Biblijny opis przedstawiający ofiarę Izaaka w kraju *Moria* jest jednym z głównych elementów charakteryzujących dzieło elohistyczne (E). Choć tekst ten zalicza się do źródła E, to należy zwrócić uwagę na dwukrotne użycie tu tetragramu[51]. Wydaje się, że prawdziwą intencją autora tej narracji była próba ukazania dość trudnego na przestrzeni wieków zagadnienia składania w ofierze bóstwom pogańskim dzieci. Ofiara Izaaka, którą od samego początku określano terminem *Akeda*, czyli wiązanie, miała wpływ na trzy najliczniejsze religie monoteistyczne: judaizm, chrześcijaństwo i islam. W judaizmie ofiara Izaaka związana jest z najświętszym miejscem – Wzgórzem Świątynnym w Jerozolimie. W świetle tradycji żydowskiej jest to góra *Moria*, na której Abraham miał dokonać ofiary swego syna (Rdz 22,1-19). Ofiara Izaaka według doktryny chrześcijańskiej była utożsamiana z ofiarą Jezusa i stała się tematem opracowań Ojców Kościoła oraz licznych teologów. Również w religii muzułmańskiej *Akeda* Izaaka odgrywa dość ważną rolę, chociażby dlatego, że została wspomniana w Koranie w traktacie Al-Saffat 37:99-112[52]. W religii islamskiej jednak ofiarowanym przez Abrahama synem nie był Izaak, lecz Izmael, który stał się prekursorem narodu arabskiego. Według tej tradycji ofiara Izmaela miała się odbyć jeszcze przed narodzinami Izaaka. Narracja Rdz 22,1-19 opisująca *Akedę* Izaaka w kraju *Moria* jest też bardzo częstym tematem sztuki religijnej[53].

Cel niniejszego rozdziału stanowi zbadanie terminologii i jej wariantów związanych z rdzeniem עקד, którego znaczenie jest najczęściej kojarzone z *Akedą* Izaaka w kraju *Moria*. Ze względu na to, że Rdz 22,1-19 jest nierozerwalnie związany z powtarzającym się pytaniem o praktykę składania ofiar z dzieci lub dorosłych w starożytnym Kanaanie i Izraelu, temat ten zostanie przebadany. Frapujące jest bowiem pytanie, czy Abraham, słysząc prośbę Boga, mógł nie być zdziwiony faktem, że przedmiotem ofiary nie będzie zwierzę, lecz jego syn Izaak?

Ponieważ ofiara Izaaka jest bardzo głęboko zakorzeniona w tradycji tak Starego, jak i Nowego Testamentu, w rozdziale tym zostaną wyszczególnione teksty, które bezpośrednio i pośrednio odnoszą się do próby Abrahama. Nie tylko bowiem teksty prorockie, lecz także

[51] Taka forma pojawia się w stosunku do Anioła Pańskiego (מַלְאַךְ יְהוָה) w ww. 11 i 15.
[52] N.J. Dawood (red.), *The Koran* (New York: Penguin Books 1974) 172.
[53] F. Skolnik (red.), M. Berenbaum (red.), *Encyclopedia Judaica* (Detroit–New York: Keter Publishing House, Jerusalem 2007) 555–556.

Ewangelie oraz listy Pawłowe wzmiankują o tym niezwykłym doświadczeniu protoplasty Izraela, którego czyn stał się zachętą do przestrzegania przymierza i Prawa nadanego Narodowi Wybranemu przez Boga na przestrzeni wieków.

Ostatnim elementem będzie przedstawienie Rdz 22,15-18, który w skali całej perykopy Rdz 22,1-19 jest niezwykle istotny. Jest to bowiem moment, w którym Anioł JHWH zatrzymał Abrahama unoszącego ostrze noża nad synem, zapewniając go, że Bóg jednak nie chce śmierci Izaaka. Niezwykłość tego momentu polega również na tym, iż to właśnie wówczas, w kraju *Moria*, Bóg przemówił do Abrahama po raz ostatni. Zapewnienie o przymierzu i niezliczonym potomstwie jest tym ostatecznym i wiecznym, które już nigdy nie zostanie powtórzone, lecz będzie trwać na wieki.

1. Terminologia

Zanim zostanie przedstawiona etymologia słowa *Akeda*, warto przyjrzeć się pochodzeniu terminu *ofiara*, które jest przecież nierozerwalnie związane z wydarzeniami opisanymi w Rdz 22,1-19.

Ofiara jest czynnością, która ma za zadanie oddać chwałę Bogu. Każda ofiara składana Bogu jest zawsze związana z darem, który ma być Mu poświęcony. Czynność ta stawia człowieka w roli oddającego cześć i zazwyczaj składającego ofiarę w konkretnej intencji. Biblijnym odpowiednikiem ofiary jest hebrajski termin קָרְבָּן, którego ekwiwalent stanowi określenie מַתְּנוֹת קֹדֶשׁ, czyli święty dar czy też po prostu święty podarunek. Termin ten pojawia się w Wj 28,38 w kontekście ofiar składanych Bogu przez naród, za które odpowiedzialność będzie brał kapłan Aaron, przed Panem zaś chronił go będzie szczerozłoty diadem – symbol „zjednania łaski w oczach Pana". Co ciekawe, termin קָרְבָּן pojawia się również w NT. Można go spotkać w Mk 7,1 jako przetransponowany z języka hebrajskiego na grekę rzeczownik κορβᾶν. Jezus używa tego terminu w znaczeniu ofiary czy też podarunku, który, dany drugiemu człowiekowi, może stanowić wsparcie lub element przynoszący pomoc. Warto zauważyć, że podarunek, o którym mówi Jezus, jest przeznaczony dla człowieka, nie zaś – jak w ST – tylko dla Boga.

Jeśli chodzi o starotestamentowy termin קָרְבָּן, to zdaniem J.H. Kurtza można go podzielić na trzy różne klasy dotyczące składnia ofiary. Pierwszym z nich jest קָרְבָּן w znaczeniu sanktuarium Boga JHWH i ofiary, która jest Mu składana w specjalnie do tego przeznaczonym miejscu. Drugim jest podarunek ofiarowany słudze JHWH. J.H. Kurtz określa go mianem podatku feudalnego –mogły to być pierwsze płody ziemi, dziesięcina lub nawet pierworodny potomek. Trzecim rodzajem jest ofiara najświętsza, którą określa się mianem קֹדֶשׁ קָדָשִׁים, czyli

najświętszej z najświętszych. Składał ją jedynie najwyższy z kapłanów i musiał to czynić w samotności, bowiem miejsce, w którym dokonywał złożenia ofiary, nie mogło być przez nikogo zanieczyszczone rytualnie[54].

Nieco inną propozycją określenia odnoszącego się do ofiary jest מִנְחָה. Termin ten bardzo często spotyka się w pismach kapłańskich i właśnie tutaj źródło P często wykorzystuje je w znaczeniu „ziarna ofiarnego". Księga Kapłańska traktuje מִנְחָה jako niezależny ryt. We fragmencie Lb 2,1-9 termin ten występuje aż 11 razy. Co ciekawe, gdy ofiara składana przez kapłana była zbiorowa, wówczas stosowano dodatkowy element ubogacający ofiarę całopalną. Często były to uczty lub inne podobne formy wspólnego świętowania[55].

Opis przedstawiający ofiarę Izaaka w kraju *Moria* jest bardzo złożony. Mnóstwo wątków oraz towarzyszących mu elementów tworzy spójną perykopę opisującą ostatnią, lecz zarazem najtrudniejszą próbę, jakiej Bóg poddał Abrahama. Wśród mnogości terminów użytych w Rdz 22,1-19 jeden czasownik przykuwa szczególną uwagę, co powoduje, że stał się on elementem licznych opracowań. Co więcej, również od tego czasownika wzięła nazwę sama perykopa, która często określana jest mianem *Akedy* Izaaka.

Czasownik עקד [56] jest utożsamiany przede wszystkim z Rdz 22,9 w kontekście związania Izaaka, który zostaje położony na drewnianym ołtarzu i w ten sposób przygotowany do złożenia w ofierze Bogu. Rdzeń ten użyty jest w znaczeniu „wiązać ręce" lub „wiązać sztywno nogi" i jest odpowiednikiem aramejskiego אגד, czyli „wiązać sztywno" lub „krępować"[57]. W języku arabskim w czasowniku *'aqada* ma podobne znaczenie, co w języku hebrajskim, czyli „związywać" lub „zawiązać węzeł". Etiopskie *'aqada* oraz *'aqasa* to „wiązać", ale również „zakuć w kajdany". W Rdz 22,9 czasownik ten przybrał formę *waw consecutivum* w 3. osobie l. poj. koniugacji Qal (וַיַּעֲקֹד), oznaczając rytualne związanie nóg zwierzęcia przeznaczonego na ofiarę. LXX umieszcza w Rdz 22,9 imiesłów aorystu aktywnego rodzaju męskiego l. poj. συμποδίσας pochodzący od συμποδίζω i oznaczający „wiązanie, krepowanie nóg"[58].

Oprócz ww. rozumień omawianego czasownika warto zwrócić uwagę na sam rdzeń עקד, którego znaczenie okazuje się dość bogate. Jednym z przykładów może być fragment Rdz 30,35

[54] J.H. Kurtz, *Offerings, Sacrifices and Worship in the Old Testament* (Peabody,Ma: Hendrickson Publishers 1998) 51–52.
[55] G.A. Anderson, *Sacrifices and Offerings in Ancient Israel. Studies in their Social and Political Importance* (Atlanta: Scholars Press 1987) 27–28.
[56] W *Nifalu* נָעֲקַד będzie oznaczać „być wypróbowanym" lub też być „złożonym na ołtarzu", zaś w *Hifilu* הֶעֱקִיד oznaczać będzie „spróbować", zob. Jastrow, „עקד", 1104-1105; Dagut, „עקד", 404.
[57] Clark, „עקד", 191.
[58] Koehler, Baumgartner, „עקד", 812.

opisujący Labana, który oddziela kozły „centkowane od pstrych". To właśnie tutaj można spotkać rdzeń עקד, który w formie przymiotnika w *status absolutus* rodzaju męskiego l. mn. עֲקֻדִּים oznacza „centkowany"[59]. Podstawową formą użytego w tym fragmencie czasownika jest עָקֹד, który oznacza „obnażony" lub też „obwiązany"[60]. Ciekawe, że arabski termin *'aqad* może oznaczać splot na ogonie kozła lub owcy, który został zawiązany w formie węzła[61].

Jeszcze inną bazującą na omawianym rdzeniu formą jest עֵקֶד. Można ją spotkać jedynie w 2 Krl 10,12.14. Pojawia się w postaci בֵּית־עֵקֶד, co można przetłumaczyć jako „szałas" czy też „dom dla pasterzy"[62]. Tekst LXX używa w tym miejscu hebraizmu, czyli dosłownego przetransponowania terminu hebrajskiego na język grecki. W przypadku 2 Krl 10,12.14 zastosowano termin βαιθακαδ.

Łatwo zatem stwierdzić, że rdzeń עקד w znaczeniu wiązania żertwy przeznaczonej na ofiarę pojawia się tylko w perykopie Rdz 22,1-19. Termin *Akeda* to *hapax legomenon*, który użyty w odniesieniu do „wiązania" Izaaka występuje jedynie w Rdz 22,9. Można zatem wywnioskować, że *Akeda* oraz *Moria* są ze sobą ściśle powiązane. Po pierwsze, oba terminy są na niwie ST *hapax legomenon*, co oznacza, że nie występują w żadnym innym miejscu biblijnego tekstu natchnionego. Po drugie, należy zwrócić uwagę, że *hapaxy* te skupiają się wokół tej samej perykopy – Rdz 22,1-19 – opisującej wydarzenia związane z podróżą Abrahama i Izaaka do אֶרֶץ הַמֹּרִיָּה oraz ofiarą עקד Izaaka mającego oddać życie w imię próby, przed którą stanął jego ojciec.

Warto również zauważyć, że w omawianej perykopie występują jeszcze dwa inne czasowniki mogące swoim znaczeniem odpowiadać czynnościom związanym ze składaniem ofiary Bogu. Jednym z nich jest ערך oznaczający „układać, podporządkować", drugim zaś שׂים, rozumiany jako „układać, umieścić, położyć". Czasowniki te są zazwyczaj wykorzystywane przy opisach odnoszących się do składania ofiar[63].

Przyglądając się znaczeniu rdzenia עקד, można natrafić na inne bardzo interesujące spostrzeżenie. W Księdze Izajasza występuje fragment opisujący odrzucenie przez Boga domu Jakuba, ponieważ jest on przepełniony wróżbitami i wieszczkami „jak Filistyni" (Iz 2,6). W dokładnym tłumaczeniu tekstu hebrajskiego znajdziemy informację, że w domu Jakuba כִּי מָלְאוּ מִקֶּדֶם, który „pełny jest na wschodzie". Bardzo podobnym i blisko brzmiącym terminem jest מְעֹנְנִים, tłumaczony jako wróżbici. LXX w tym miejscu używa terminu κληδονισμως

[59] W tym samym znaczeniu עקד występuje jeszcze w Rdz 30,39; 31,8.10.12.
[60] Gesenius, „עָקֹד", 1005.
[61] Koehler, Baumgartner, „עָקֹד", 812.
[62] Koehler, Baumgartner, „עֵקֶד", 812.
[63] Kpł 1,7.8.12; 6,5; 1Krl 18,33; Iz 30,33.

(Iz 2,6), również oznaczającego wróżbitę czy magika[64]. T. Muraoka uważa jednak, że występujące w LXX u Izajasza κληδονισμως jest bardziej zbliżone do hebrajskiego rdzenia עָנַן, który może oznaczać praktykowanie czegoś w sensie ćwiczenia – utrwalania jakiejś umiejętności lub właśnie przywołane wcześniej wróżbiarstwo[65].

W tym miejscu warto również przywołać Księgę Psalmów, która, choć nie używa terminu עקד, to jednak posługuje się podobnym określeniem mogącym nieco oddawać sytuację odnoszącą się do *Akedy*. Psalm 55,4 mówi o głosie nieprzyjaciela i nawoływaniu grzesznika, dostrzegając w nim przyczynę, która „sprowadza niedolę". BH wyraża się tu nieco bardziej dosadnie, używając terminu עָקָה, czyli „nacisk", „presja", a nawet „ucisk"[66].

Kolejnym wartym zaznaczenia terminem pochodzących od עקד i równie adekwatnym w stosunku do wydarzeń opisanych w Rdz 22,1-19 jest czasownik עדד, który oznacza „kłaniać się", a nawet „upaść na twarz". W takim znaczeniu można go spotkać w Rdz 24,26, kiedy to wysłannik Abrahama, poznając Rebekę – przyszłą żonę Izaaka, pada na kolana i oddaje pokłon Panu. W omawianym fragmencie został użyty czasownik עדד, który zdaniem M. Sokoloffa jest etymologicznym odpowiednikiem rdzenia עקד. Identyczna sytuacja[67] ma miejsce również w Wj 34,8 w kontekście Mojżesza, który oddaje cześć Panu. Zastosowana forma *waw consecutivum* וַיִּקֹּד jest rdzeniem czasownika עדד, a co za tym idzie również עקד [68].

2. Ofiary z ludzi w świecie starożytnym

Tradycja Rdz 22,1-19 odnosząca się do ofiary Izaaka w kraju *Moria* jest w literaturze biblijnej postrzegana przede wszystkim jako wzór posłuszeństwa i bezgranicznego oddania Abrahama Bogu. Perykopa ta jasno przedstawia sytuację, w której protoplasta Izraela jest w stanie zapłacić najwyższą cenę, byle tylko spełnić wolę swego Pana. Wydaje się jednak, że z perspektywy historii i tradycji, która obowiązywała na terenach starożytnego Kanaanu czy nawet szeroko pojętego Bliskiego Wschodu, bezprecedensowy akt wiary Abrahama okazuje się nie do utrzymania.

Starożytne kultury Bliskiego Wschodu znane są z tego, że często w celach rytualnych i dla zaspokojenia „głodu" bogów składały w ofierze ludzi. Różnica jest jednak taka, że ojcowie składający w ofierze swoje dzieci nie tylko są na to przygotowani, lecz w przeciwieństwie do Abrahama zabijają swoje dzieci. Na tej podstawie trudno jest zatem dopatrzeć się heroiczności

[64] Clines, „עקד", 542.
[65] Muraoka, κληδονισμος", 319.
[66] Clines, „עָקָה", 542.
[67] Analogiczna sytuacja ma jeszcze miejsce w Rdz 43,28; 24,48 Wj 12,27; Lb 22,31.
[68] Sokoloff, 2# „עקד", 415.

oraz wyjątkowości pierwszego patriarchy, który na tle sobie współczesnych nie wydaje się być wyjątkowy. Jednak egzegeci biblijni dochodzą w tym miejscu do innego interesującego spostrzeżenia. Uwzględniając religijne znaczenie Abrahama dla tekstu biblijnego, należy postrzegać *Akedę* jako rodzaj polemiki z rytuałem składania ofiar z ludzi, w tym przypadku z dzieci. W taki sposób powszechnie znany mit o składaniu ofiar z dzieci zostaje zmieniony na korzyść Boga, który nie chce śmierci niewinnych ludzi, stając się w ten sposób wyjątkowym na tle innych wyznawanych wówczas bóstw?[69].

Według N.M. Sarny praktyka składania ofiar z dzieci nie była praktykowana w czasach Abrahama. Jako dowód przytacza on tekst Rdz 4,3, w którym mówi się o Kainie i Ablu składajacych ofiarę Panu z „płodów roli" oraz o ofierze Noego złożonej ze zwierząt (Rdz 8,20). Nie ma zatem wątpliwości, że oba przytoczone fragmenty nie wspominają jakoby żertwą ofiarną mieli być ludzie. N.M. Sarna zauważa też, że pytanie Izaaka zadane ojcu w trakcie podróży na miejsce ofiary (Rdz 22,8) może wskazywać na zaskoczenie chłopca zaistniałą sytuacją, bowiem ogień i drwa niezbędne do złożenia ofiary niesie on ze sobą, jednak nie ma „jagnięcia na całopalenie". Zatem zgodnie z ww. argumentami N.M. Sarna dochodzi do wniosku, że *Akeda* jest istotnie polemiką, która ma się przeciwstawić praktyce składania w ofiarach dzieci[70].

Podobnego zdania jest G. von Rad, który uważa, że narracja Rdz 22,1-19 nie ma nic wspólnego z rytuałem składania dzieci w ofierze. Według opinii egzegety wydarzenia związane z *Akedą* są ściśle związane z unicestwieniem wszystkich wcześniej danych przez Boga obietnic Abrahamowi. Unicestwienie to odbywa się poprzez ofiarę jedynego i najbardziej umiłowanego syna, Izaaka. Zatem Rdz 22,1-19 nie jest historią, która ma uwypuklać bierność i zagubienie Izaaka, lecz jest opowieścią dotyczyczącą tylko i wyłącznie Abrahama. To patriarcha musi mieć świadomość i walczyć wewnętrznie z faktem, że Bóg odbiera mu dosłownie wszystko, czym wcześniej go obdarował. Pod koniec narracji czytelnik dowiaduje się, że wydarzenie to nie miało na celu ofiary z dziecka, lecz było bardzo trudną i wymagającą próbą, przed którą po raz kolejny stanął Abraham. Wydaje się zatem, że G. von Rad zauważył, iż narracji Rdz 22 nie sposób zrozumieć bez tekstów związanych z obietnicami Abrahama, które otrzymuje od Boga. Aby zrozumieć *Akedę*, trzeba sięgnąć do skarbca egzegezy biblijnej ST i odnieść ją do tradycji

[69] O. Boehm, *The Binding of Isaac. A Religious Model of Disobedience* (New York-London: T&T Clark 2007) 49–50.
[70] Sarna, *Understanding*, 158–159.

deuteronomistycznej, kapłańskiej oraz kronik. To pokazuje, jak bardzo zagadnienie to zakorzenione jest w tradycji[71].

Interesujące jest stanowisko E. Noorta, który dochodzi do ciekawych spostrzeżeń. Podczas lektury Księgi Ezechiela można natrafić na słowa Pana mówiącego do swojego ludu, że jedynym i koniecznym warunkiem do życia jest zachowywanie nakazów Bożych (Ez 20,11). Jednak kilka wierszy dalej Bóg wspomina, że przyjmował od ludzi ofiary z „wszystkiego od nich co pierworodne" (Ez 20,26). Zdaniem egzegety wiersz ten powinno się czytać w połączeniu z Ez 16,20, gdzie mówi się o synach i córkach ludzkich, którzy byli składani Bogu jako pożywienie. Nie ma wątpliwości, że zarówno sam Ezechiel, jak i jego środowisko potępiali składanie ofiar z ludzi. Jednak jak wytłumaczyć ww. 25 i 26, w których sam Bóg wspomina o ofiarach z pierworodnych potomków ludzkich? Zdaniem E. Noorta tekst ten jest dobrym elementem wprowadzającym w narrację o *Akedzie* i ofierze Izaaka. Sam autor dochodzi jednak do wniosku, że nie sposób rozstrzygnąć tego zagadnienia, ponieważ nie ma absolutnej pewności co do daty ostatecznej redakcji Rdz 22[72].

2.1. Kartagina

Starożytna Kartagina była miejscem, w którym, jak się przypuszcza, mogły być składane ofiary z ludzi –szczególnie z dzieci. Jako datę założenia miasta wskazuje się około 750 r. przed Chr., jednak archeologiczne dowody poświadczające składanie ofiar z dzieci datuje się na o wiele późniejszy okres – od 400 do 146 r. przed Chr., kiedy to miasto został doszczętnie zniszczone. Trzeba zatem zauważyć, że materiał archeologiczny jest w tym miejscu dużo późniejszy niż czasy działalności Abrahama. Nie zmienia to jednak faktu, że w ruinach Kartaginy odsłoniono setki wypełnionych ludzkimi kośćmi urn. Oprócz nich znaleziono jeszcze kości niewielkich zwierząt, amulety, biżuterię oraz niewielkie przedmioty, które zidentyfikowano jako zabawki dla dzieci. Potwierdzono, że kości, które znaleziono w urnach, należały do małych dzieci. Badacze związani z tym odkryciem szacują, że pomiędzy 400 a 200 r. przed Chr. mogło się tam znajdować łącznie około 20 tys. urn ze szczątkami ludzkimi. Co więcej, odkrycia wskazują, że z każdym kolejnym rokiem powiększała się liczba urn wypełnionych szczątkami dzieci. Zatem teoria o zastąpieniu ofiar ludzkich przez zwierzęce nie ma w tym przypadku pokrycia w rzeczywistości[73]. Znalezione kości pochodzą od dzieci

[71] K. Schmidt, „Abraham's Sacrifice: Gerhard von Rad's Interpretation of Genesis 22", *IJBT* 62/3 (2008), 268–278; von Rad, *Genesis*, 239–240.
[72] E. Noort, E. Tigchelaar, *The Sacrifice of Isaac. The Aqedah (Genesis 22) and its Interpretation* (Leiden-Boston-Köln: Brill 2002) 7–14.
[73] L.E. Stager, S. Wolff, „Child Sacrifice at Carthage – Religious Rite or Population Control?", *BAR* 10/1 (1984), 30–51.

martwych, ale też od noworodków; niestety niezwykle trudno jest je rozróżnić. Oczywiście, jeśli mamy do czynienia z martwymi dziećmi, wówczas nie może być mowy o ofierze, ponieważ człowiek, który urodził się martwy, nie może być potraktowany w kategorii ofiary, gdyż nie było zwyczaju składania w ofierze martwych dzieci. Z drugiej jednak strony często zdarzało się tak, że kości noworodków były wymieszane z kośćmi nieco starszych dzieci. Badacze tematu szacują, że średnia wieku oscylowała od 1. do 4. roku życia. Oczywiście, w niektórych przypadkach przyczyną śmieci dzieci mogły być choroby lub powikłania w trakcie porodu lub zaraz po nim, co zdarzało się często z powodu mało zaawansowanej pomocy medycznej. Istotnie, w tamtych czasach wiek pomiędzy 1. a 4. rokiem życia był obarczony największym ryzykiem śmiertelności, jednak nie powinno się też odrzucać praktyki stosowania ofiary zastępczej w postaci kolejnego najmłodszego członka rodziny, jeśli dziecko, które było przeznaczone na ofiarę dla danego bóstwa, zmarło. Na pewno nie można w żaden sposób wykluczyć, że urny z Kartaginy nie są pozostałością odrażającej praktyki związanej ze składaniem małych dzieci w ofiarach bóstwom[74]. Informacje, których dostarczyły znaleziska, stają się często pomocne przy wyjaśnianiu niektórych fragmentów biblijnych. Bez względu na to opisany kult z północnej Afryki był procederem o wiele późniejszym niż chociażby narracja Rdz 22,1-19 mogąca rozegrać się nawet tysiąc lat wcześniej. Nie można również zaprzeczyć, że istniało podobieństwo między światem punickim i fenickim, zatem obrzędy, które praktykowano, mogły także przeniknąć do starożytnego Izraela[75].

2.2. Starożytny Izrael

W wyobrażeniu osób żyjących w czasach współczesnych dzieciństwo jest miłe, proste i beztroskie. Niestety, realia obecnych czasów mają się nijak do brutalnej rzeczywistości dzieciństwa w świecie starożytnym. Odległa przeszłość nie miała w swoim słowniku terminu, który mógłby odpowiadać współcześnie rozumianemu dzieciństwu. Podobnie rzecz wyglądała w starożytnym Izraelu (Kanaan). Dziecko było członkiem gospodarstwa domowego i w zależności od wieku oraz możliwości musiało wnieść swój wkład w utrzymanie i rozwój domu. Niestety, często zdarzało się, że z różnych przyczyn dzieci doświadczały przedwczesnej śmierci. Wbrew wszelkim moralnym zasadom życie dziecka było często poświęcane dla dobra rodziny. Przyczyn dzieciobójstwa mogło być kilka. Czasem z powodu chorób lub niepełnosprawności dziecko było po prostu wyrzucane z domu, ponieważ jego utrzymanie

[74] C. Delaney, *Abraham on Trial. The Social Legacy of Biblical Myth* (Princeton, NJ: Princeton University Press 1998) 81–82.
[75] M. Weinfeld, „The Worship of Molech and of the Queen of Heaven and Its Backgroung", *UF* 4 (1972), 133–154.

i wychowanie stanowiły zbyt duży problem dla rodziny. Mogło być też tak, że nawet zdrowe dziecko było wygnane z domu, ponieważ rodziny nie było stać na jego wykształcenie, wychowanie itp. Dziecko mogło być również zabite na mocy specjalnego dekretu. O tego typu przypadkach wspomina m.in. Rdz 21,10, kiedy to Sara dopomina się, aby Abraham wypędził Hagar i Izmaela, który nie był godny, aby wychowywać się razem z jej synem Izaakiem. Podobnie w przypadku Wj 2,3, kiedy to biologiczna matka Mojżesza pozostawiła go w koszu na rzece Nil. Oczywiście, dzięki zrządzeniu Bożemu zarówno Izmael, jak i Mojżesz cudem przeżywają. Symboliczny jest też tekst Ez 16,5, w którym to mówi się o Jerozolimie, z niewiadomych przyczyn pozostawionej zaraz po urodzeniu na pustym polu bez niczyjej opieki. Zdarzało się również, że dzieci poświęcano jako ofiarę przebłagalną dla bóstw, którym były składane[76].

Jeśli chodzi o Kanaan, to dość trudno jest znaleźć dowody na praktykowanie przez pierwotnych mieszkańców składania ofiar z dzieci. Niektórzy twierdzą, że nazwa Kanaan może kojarzyć się z Ugarit, które określa się również jako Ras Shemra. To właśnie tam znaleziono teksty ugaryckie mówiące o bogu Elu, który złożył w ofierze swego syna. Tekst ten jest nieco podobny do huryckiego mitu o Kumarbi oraz greckiego o Uranie, Kronosie i Zeusie. W każdym z tych tekstów pojawia się rywalizacja. Młody i silny następca tronu staje się zagrożeniem dla ojca, który pragnie się go pozbyć. Z drugiej strony warto zauważyć, że Fenicjanie nazywali siebie Kananejczykami, co więcej – założyli kolonię w Kartaginie, która według wczesnych tradycji i badań archeologicznych dostarczyła dowodów na składanie ofiar z dzieci[77].

Zdaniem R. de Vaux Kananejczycy byli na pewno spokrewnieni z Izraelitami, zarówno pod względem etnicznym, jak i kulturowym. Stąd ofiary, które składali swoim bogom, nie mogły się znacznie różnić od ofiar składanych przez Izraelitów Bogu JHWH. Idea związana ze składaniem ofiar z ludzi czy też dzieci w Kanaanie ma również swoje podłoże w Biblii. R. de Vaux zauważa też, że praktyki kananejskie i izraelskie musiały różnić się od ofiar innych ludów semickich tym, że ofiara – czy to człowiek, czy zwierzę – była przynajmniej w jakiejś części spalana na ołtarzu. Ze względu na to, że Kananejczycy przyjmowali praktykę składania ofiar z dzieci, wydaje się wielce prawdopodobne, że podobnie było również w Izraelu[78].

[76] K.H. Garroway, „Children in the Ancient Near East", *BAR* 44/6 (2018), 39-44, 70–71.
[77] P. Haier, „Child Sacrifice". Customs in Ancient Israel and Phoenicia", *Der Herr des Himmels möge lang machen seine Tage und seine Jahre* (O. Dyma (red.), S.U.G. Karmann (red.), D. Kuhn (red)) (Munster: Ugarit-Verlag 2015) 127–143.
[78] R. de Vaux, *Ancient Israel. Its Life and Institutions* (New York-Toronto-London: McGraw-Hill Book Company 1961) 438–440.

Niezwykle istotną informacją jest to, że jeśli można w ogóle mówić o składaniu ofiar z ludzi, to na pewno nie miało to miejsca wśród małych koczowniczych lub pasterskich klanów czy grup. Jeśli dochodziło do tego typu praktyk, to wyłącznie w dużych ośrodkach miejskich wśród zaawansowanej cywilizacyjnie społeczności. Biorąc pod uwagę sposób życia Abrahama, należałoby raczej wykluczyć ofiary z dzieci. Przemawia za tym również kanon biblijny, bowiem jeśli można spotkać elementy świadczące o tego typu praktyce, to pochodzą one z czasów po Abrahamie. Co więcej, nie tylko po Abrahamie, ale też z czasów popatriarchalnych[79].

Bardzo ważny głos w tej sprawie należy do archeologii. Dostarczyła ona bowiem dowodów na składanie ofiar z dzieci na ziemiach Izraela. Na początku XX w. odkryto w Megiddo pochówki dzieci i niemowląt w dzbanach[80] z okresu średniego brązu[81]. Odkrycia dokonał G. Schumacher i opublikował wyniki swoich badań w obszernej dwutomowej monografii[82]. Okazało się, że w podobnym czasie inny archeolog, R. Macalister, odnalazł w Gezer pochówki niemowląt w słojach. Miejscu, w którym dokonał odkrycia, nadał nazwę High Place i ogłosił, że są to pochówki dzieci, które zostały złożone w ofiarach. Wydaje się, że w ten sposób R. Macalister, jak sam uważał, „dostarczył dowodów na to, że Kananejczycy składali w ofierze niemowlęta", grzebiąc je w ziemi w słojach pod High Place[83]. Ostatnie znalezisko datowane również na okres środkowego brązu pochodziło z Taanach. Były to kości niemowląt rozprzestrzenione na dość małym obszarze. Znaleziska dokonał E. Sellin i, wspierając się zapewne odkryciami G. Schumachera oraz R. Macalistera, ogłosił, że jego wykopaliska również odsłoniły szczątki dzieci złożonych w ofiarach. Wobec powyższego mogło by się wydawać, że wykopaliska w Megiddo, Gezer i Taanach dostarczyły ostatecznych dowodów archeologicznych potwierdzających praktykę składania niemowląt i dzieci w ofiarach całopalnych[84].

---

[79] Delaney, *Abraham*, 73–74.

[80] Tego typu pochówki były charakterystyczne dla dzieci do trzeciego roku życia. Ciało zmarłego dziecka było umieszczane w słoju lub dzbanie w pozycji embrionalnej z głową zwróconą w kierunku szyjki naczynia. Tak ułożenie szczątki miały odwzorowywać ułożenie płodu w łonie matki. W związku z tym taki pochówek miał być symbolicznym powrotem do życia. W epoce brązu słoje lub dzbany ze szczątkami dzieci grzebano zazwyczaj pod podłogą domu. W ten sposób zmarły pozostawał blisko rodziny i był nadal postrzegany jako jej członek. Warto również dodać, że wszelkie obowiązki pogrzebowe związane z przygotowaniem zwłok, wyposażeniem grobu i innymi towarzyszącymi obowiązkami należały tylko i wyłącznie do kobiet; B.A. Nakhai, „Baby Burials in the Middle Bronze Age", *BAR* 45/4 (2019), 41–44, 90.

[81] Okres średniego czy też środkowego brązu na terenach Izraela datuje się na 2000–1550 przed Chr.

[82] G. Schumacher, *Tell el-Mutesellim* vol.1 (Leipzig: Haupt 1908) 45, 54–55.

[83] R.A.S. Macalister, *The Excavations of Gezer 1902–1905 and 1907–1909 vol.2* (London: John Murray 1912) 405.

[84] H.D. Dewrell, *Child Sacrifice in Ancient Israel* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns 2017) 38–39.

Okazuje się jednak, że udowodnienie, iż znalezione pochówki są szczątkami dzieci złożonych w ofiarach całopalnych, nie jest ani pewne, ani łatwe. Niezwykłą trudność sprawia bowiem zweryfikowanie, że dany pochówek mógł należeć do dziecka zabitego w celach rytualnych, a nie zmarłego np. z przyczyn naturalnych lub w wyniku choroby. W omawianych przypadkach nie znaleziono nigdzie tabliczek informujących o fakcie, że dany pochówek pochodził z ofiary całopalnej bądź też nie. G.M. Schwartz zauważa nawet, że nie da się udowodnić ostatecznej przyczyny śmierci. Z drugiej jednak strony, kiedy natrafia się na duże skupisko szczątków ludzkich zgromadzonych w jednym miejscu, pełniącym w tym przypadku funkcję miejsca kultu, wówczas prawdopodobieństwo wzrasta[85].

Po ponownym przeprowadzeniu badań w Gezer archeolodzy doszli jednak do wniosku, że pochówki dzieci pochodzą ze starszego okresu niż High Place, dlatego nie mogły być pochowane w tym właśnie miejscu z przyczyn rytualnych. Wysunięto zatem hipotezę, że teren ten musiał pełnić funkcję zwykłego cmentarza dla niemowląt, które z racji chorób lub innych okoliczności umierały na tak wczesnym etapie życia. Podobne stanowisko opierające się na identycznych dowodach przedstawiono w przypadku wykopalisk w Megiddo oraz Tannach[86]. W taki sposób wszelkie dowody na praktykę składania dzieci w ofiarach rytualnych w Kanaanie w okresie brązu zostały obalone.

To spowodowało, że wśród badaczy zajmujących się omawianym zagadnieniem nie zabrakło stanowisk, które definitywnie wykluczyły możliwość występowania w Izraelu praktyki składania ludzi w ofierze Bogu. A nawet jeśli, to byłyby to incydenty, które nie miały ani prawnego, ani rytualnego znaczenia dla systemu religijnego. Bez wątpienia mógł być to przejaw wpływów obcych kultur. J.L. Berquist uważa, że Bóg Izraela – Bóg JHWH nie ma w sobie ani gniewu, ani nienawiści, która wymagałaby składania ofiar z jakiejkolwiek niewinnej osoby, a tym bardziej małego dziecka[87]. Trzeba jednak przyznać, że stanowisko J.L. Berquista nie tylko upraszcza, ale przede wszystkim błędnie przedstawia bogactwo i niezwykłą złożoność praktyk ofiarniczych w starożytnym Izraelu, które w swojej tradycji i historii są nierozłącznie związane z Biblią Hebrajską. Należy pamiętać, że księgi biblijne są skarbnicą nie tylko wielu wydarzeń z życia Narodu Wybranego, ale i poglądów teologicznych, które przedstawiają przekrój kilku epok. Warto więc zdać sobie sprawę, że część praktyk czy

[85] G.M. Schwartz, „Archeology and Sacrifice", *Sacred Killing: The Archeology of Sacrifice in the Ancient Near East* (A.M. Porter, red. G.M. Schwartz, red.) (Winona Lake, IN: Eisenbrauns 2012) 1–32.
[86] W.G. Dever, „The Gezer Fortifications and the „High Place": An Illustration of Stratigraphic Methods and Problems", *PEQ* 105 (1973), 61–70.
[87] J.L. Berquist, „What Does the Lord Require? Old Testament Child Sacrifice and New Testament Christology", *Enc* 55/2 (1994), 128.

też rytuałów, które potępiano w jednym okresie, w drugim zyskiwały aprobatę. Pogląd negujący składanie ofiar z ludzi przez plemiona kananejskie może pochodzić z Księgi Powtórzonego Prawa. Po pierwsze, nie ma złudzeń co do tego, że plemiona kananejskie składały ofiary z „synów i córek, które palili w ogniu dla swych bogów" (Pwt 12,31) lub „przeprowadzali je przez ogień" (Pwt 18,10). J. Tatlock zauważa zatem, że spoglądając nieco szerzej na kontekst kulturowy starożytnego Izraela, można stwierdzić, iż ofiary z ludzi funkcjonowały równolegle ze zwierzęcym ubojem rytualnym[88].

Bardzo dobrym przykładem potwierdzającym tę teorię jest fragment Księgi Micheasza 6,7, który traktuje o potrzebie składania ofiar Panu nie tylko ze zwierząt, ale i ludzi. Komentarz L.C. Allena wspomina, że wiersz ten spotyka się z dużym niezrozumieniem i nie jest skierowany do Izraela, lecz przedstawia pogląd typowy dla okresu powygnaniowego. Stanowisko to nie cieszy się jednak zbyt dużym zrozumieniem[89].

Prorok Micheasz wspomina o „tysiącach baranów" (אַלְפֵּי אֵילִים) oraz – w dosłownym tłumaczeniu – „o tysiącach rzek oliwy" (רִבְבוֹת נַחֲלֵי־שָׁמֶן). Autor używając tego typu hiperboli, pragnie wyrazić potrzebę pokory, lojalności i przede wszystkim sprawiedliwości. Podobnie można traktować wzmiankę o wydaniu za grzechy swego pierworodnego, który miałby stać się ofiara przebłagalną (הַאֶתֵּן בְּכוֹרִי) (Mi 6,7b). Jednak nieco innego zdania są F.I. Andersen i D.N. Freedman, którzy uważają, że omawiany fragment jest wyraźnym dowodem na to, iż ofiara z dziecka jest praktyką stojącą na szczycie ofiar i ma największą moc i wartość. Tekst biblijny zdaje się bowiem delikatnie sugerować, że jeśli ofiara z tysiąca baranów okaże się nieskuteczna, wówczas „trzeba, bym wydał" (הַאֶתֵּן)[90] pierworodnego, z którego ofiara będzie miała większą wartość wstawienniczą u Pana[91].

Oczywiście najbardziej oczywistym fragmentem, który odnosi się do ofiary z pierworodnego syna, jest Rdz 22,1-19 opisujący *Akedę* Izaaka w kraju *Moria*. Niestety, fragment ten nie jest w stanie dodać niczego nowego do badanego tematu. Są dwie przyczyny takiego stanu rzeczy. Po pierwsze, Izaak nie został ostatecznie złożony w ofierze, gdyż מלך יהוה powstrzymał rękę Abrahama przed zabiciem dziecka (Rdz 22,11-12). Drugim argumentem jest to, że Rdz 22,1 wyraźnie wspomina, iż „Bóg wystawił Abrahama na próbę". Tekst biblijny

[88] J. Tatlock, „The Place of Human Sacrifice in the Israelite Cult", *Ritual and Metaphor. Sacrifice in the Bible* (Ch.A. Eberhart, red.) (Atlanta,GA: Society of Biblical Literature 2011) 33–34.
[89] L.C. Allen, *The Book of Joel, Obadiah, Jonah and Micah* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company 1976) 314.
[90] Kluczowym słowem jest również czasownik נתן (dać), który w kilku fragmentach BH wykorzystywany jest do opisania czynności ofiarnej. Tego typu sytuację można spotkać w Kpł 22,22; Wj 22; Mi 6,7.
[91] F.I. Andersen, D.N. Freedman, *Micah. A New Translation with Introduction and Commentary* (New York: Doubleday 2000) 538.

określa ofiarę Izaaka terminem עלה (ofiara), który stosuje się w odniesieniu do ofiary całopalnej ze zwierząt. Nie zmienia to jednak faktu, że *Akeda* jest pozostałością po praktyce składania ofiary z pierworodnych potomków w kulcie izraelskim. J. Tatlock zauważa, że początkowa zgoda Abrahama na złożenie Izaaka w ofierze jest bezwarunkową akceptacją poświęcania dzieci w ST, jednak fakt, że ofiara nie dochodzi do skutku, jest dowodem na porzucenie tego typu praktyk. Dalej jednak trzeba zauważyć, że żądanie Boga JHWH jest dowodem, który nie tylko popiera, ale i akceptuje ofiary z pierworodnych dzieci. Jednak ze względu na to, że taka ofiara wymagała najwyższej ceny, autor Rdz 22,1-19 próbuje jakoś wybrnąć z sytuacji, dając sygnał do porzucenia tego typu praktyki[92].

Niezwykle istotnym fragmentem, który trzeba przywołać, jest Ez 23, 37-39. Najbardziej interesującym dla omawianego tematu jest wiersz 23,39, w którym mówi się o tych, co ofiarowali swoich synów bożkom (וּבְשַׁחֲטָם אֶת־בְּנֵיהֶם לְגִלּוּלֵיהֶם) i jeszcze tego samego dnia wchodzili do Świątyni Pańskiej, bezczeszcząc ją. Wydaje się, że w. 39 jest najstarszą i oryginalną konstrukcją wchodzącą w skład Ez 23,37-39, w. 38 zaś mógłby być glosą (adnotacją) do w. 39. Zdaniem W. Zimmerliego w. 39 wspomina o bezczeszczeniu świątyni poprzez profanację szabatu[93]. Omawiany fragment jasno i wyraźnie mówi, że wyznawcy Boga JHWH praktykowali składanie dzieci w ofierze. Najpierw bowiem praktykowali ofiary z ludzi, potem zaś przychodzili do świątyni Bożej, aby uczestniczyć w obrzędach świątynnych. Co więcej, J. Tatlock uważa, że zanieczyszczenie świątyni nie wynikało ze składania ofiar z dzieci, lecz z tego, że ołtarz Pana został zanieczyszczony krwią niewinną[94].

Ostatnim niezwykle wymownym fragmentem jest Sdz 11, 30.34-40. Dotyczy on Jeftego, który walcząc przeciwko Ammonitom, złożył Panu niezwykle cenny ślub: każdy, kto wyjdzie jako pierwszy z drzwi jego domu, gdy będzie on wracał ze zwycięskiej walki z wrogiem, zostanie złożony w ofierze całopalnej (וְהָיָה לַיהוָה וְהַעֲלִיתִהוּ עוֹלָה) (Sdz 11,31). Warto zauważyć, że w odniesieniu do ofiary, o której mowa, został użyty rzeczownik עלה, podobnie jak w Rdz 22. Okazuje się, że pierwszą osobą, która wyszła z domu Jeftego, była jego córka. Zrozpaczony ojciec, pomimo żalu i wielkiego smutku (אֲהָהּ בִּתִּי), dopełnia swego ślubowania, zabijając własne dziecko w ofierze dla Pana. Fragment ten jest na tyle intrygujący, że nie dość, iż utwierdza czytelnika w przekonaniu, że ofiara z dziecka była czymś normalnym, to jeszcze narracja zdaje się nie ukazywać żadnego sprzeciwu Boga JHWH, który w milczeniu i z pełną

[92] Tatlock, „The Place", 36–38.
[93] W. Zimmerli, *Ezekiel 1. A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel. Chapters 1-24* (Philadelphia: Fortress Press 1979) 491–492.
[94] Tatlock, „The Place", 38.

aprobatą przyjmuje ofiarę Jeftego. Narrator Księgi Sędziów ukazuje, że przysięga złożona przez Jeftego jest nieodwracalna. Choć Rdz 22 jest wyraźnym sygnałem potępiającym ofiarę z ludzi, to jednak w Sdz 11 wcale tego nie widać – co więcej, dla narratora ofiara z córki Jeftego jest czymś normalnym – czymś, co nie wymaga żadnej dezaprobaty. Tekst zdaje się kłaść większy akcent na dochowanie wierności i ślubowanie złożone Bogu niż na fakt poświęcenia w ofierze człowieka[95].

2.3. Tofet i Moloch

Badania topograficzne wskazują, że w bliskich okolicach Jerozolimy istniało niegdyś miejsce, które nazywano *Tophet* (תפת)[96]. Aramejskim odpowiednikiem omawianego terminu jest תפיא, co można przetłumaczyć jako „miejsce ognia"[97]. Zgodnie z tradycją miało się ono znajdować w dolinie Ben-Hinnom (גיא בן־הנם), w południowo-zachodniej stronie przed połączeniem z doliną Cedronu na wschodzie. Jak powszechnie wiadomo, Jerozolima została wzniesiona po wschodniej stronie Doliny Cedronu. Hinnom jest zatem najbardziej wysuniętą na południe doliną, a jej długość nie przekracza trzech kilometrów[98]. Tekst biblijny odwołuje się do tego miejsca w kontekście śmierci, praktyk pogrzebowych, eksponowania ludzkich zwłok, a także cmentarza. Prorok Jeremiasz wspomina o *Tophet* jako o miejscu, które służyło do składania ofiar z dzieci, oraz że przyjdą czasy, kiedy będzie się o niej mówić: „kraina mordu" (Jr 7,31-32)[99]. W ten sposób prorok nakreśla pierwotne przeznaczenie, które było silnie związane z tym miejscem. Co ciekawe, LXX w odniesieniu do doliny Hinnom używa terminu Πολυάνδριον, czyli po prostu cmentarz. Wśród propozycji lokalizacji *Tophet* pojawia się zachodni stok góry Syjon czy też *Wadi Rababi*, czyli południowo-zachodnia część współczesnego starego miasta[100].

---

[95] M.S. Smith, „Child Sacrifice as the Extreme Case and Calculation", *Not Sparing the Child. Human Sacrifice in the Ancient World and Beyond* (V.D. Arbel (red.), P.C. Burns (red.)) (London-Oxford-New York: Bloomsbury T&T Clark 2016) 3–18.

[96] Rytualne miejsce określane jako *Tofet* znane jest przede wszystkim z punickiego kultu w Kartaginie. Odnaleziono tam kamienne pomniki datowane od VIII w. przed Chr., aż do 146 roku przed Chr. Kartagińskie *Tofet* charakteryzuje się tym, że odnaleziono w nim tysiące urn zawierających skremowane szczątki ludzkie. Co ciekawe, na niektórych płytach nagrobnych natrafiono na inskrypcję zawierające dedykację dla bóstwa. Napisy świadczą o czci Baala (*Ba'al Harmmon)* oraz jego małżonki (*Tannit)*. To odkrycie skłoniło naukowców do paralelnego utożsamienia znaleziska z biblijnym *Tophet* w bliskich okolicach Jerozolimy, zob. L.E. Stager, „Carthage: A View from the Tophet", *PW/NHG* 1982, 155–166.

[97] Zdaniem Daya termin ten jest mocno związany z hebrajskim פתה, oznaczającym „kusić". Można go spotkać w Talmudzie Babilońskim w traktacie *Eruvin* 19a.

[98] M. Ben-Dov, *Historical Atlas of Jerusalem* (New York-London: Continuum 2002) 11–13.

[99] Prorok Jeremiasz wspomina jeszcze o Tofet w Jer 19,6.12.13.14.

[100] H. Geva, „Tombs in (Jerusalem)", *The New Encyclopedia of Archeological Excavations in the Holy Land* (red. E. Stern) (New York: Simon and Shuster 2), 712–716.

Dość trudno wyjaśnić odniesienia do Ba'ala, które również są związane z doliną Hinnom. Wśród licznych interpretacji pojawia się przedstawiająca, że składane w ofierze dzieci mogły być poświęcone nie tyle Ba'alowi, co Molochowi מ[ו]לך. Wydaje się jednak, iż na podstawie obserwacji i porównania śródziemnomorskiego zwyczaju ofiarnego w *tofet* (Kartagina) z jerozolimskim *Tophet* można dojść do wspólnego stanowiska określanego jako *Ba'al Hammon*. Trzeba jednak stwierdzić, że ocenienie tego miejsca zarówno od strony topograficznej, jak i wykonywanych w nim czynności kultycznych jest bardzo trudne. Ze względu na brak źródeł niemożliwa jest jednoznaczna identyfikacja. Nie wyklucza to jednak, że biblijne *Tophet* mogło być miejscem kultu Ba'ala lub Molocha, którym składano ofiary z ludzi, w sposób szczególny z dzieci. Również próba połączenia fenicko–punickiego *tofet* z jerozolimskim ośrodkiem ofiarniczym jest trudna do udowodnienia. Jeśli istotnie jednym z elementów kultycznych Izraela było ofiarowanie dzieci czy ogólnie ludzi, to proceder ten musiał się zakończyć wraz z religijną reformą Jozjasza (2 Krl 23,4-25), który nakazał spalić wszelkie elementy świadczące o kulcie Ba'ala, popiół po nich zaś wynieść do Betel[101].

Kolejnym ważnym przykładem związanym z procederem składania ofiar z dzieci jest postać Molocha (מלך). Termin ten jest najprawdopodobniej hebrajskim מלֶךְ(ל) pochodzącym od masoreckiej wokalizacji *Mōlek*. Tekst LXX zapisuje go jako Μολοχ (2 Krl 23,10; Jr 39,35), Wulgata zaś tłumaczy jako Moloch[102]. Zanim stał się on postacią, którą zainteresowali się komentujący Biblię Ojcowie Kościoła[103], swoją uwagę poświęcili mu również rabini. Zakładali oni, że imię מלך jest semickim korzeniem odnoszącym się do osoby „króla". Możliwe też, że był to po prostu tytuł jakiegoś bożka pogańskiego, o którym wzmiankuje ST, lub nawet kilku bożków spokrewnionych ze sobą w jakiś sposób. Zarówno rabini, jak i uczeni zajmujący się tym zagadnieniem stwierdzają, że akt poświęcenia dzieci Molochowi przebiegał według konkretnego rytuału – zazwyczaj było to spalenie ofiary w ogniu. Faktem jest, że bliskie starożytnemu Izraelowi kultury, takie jak Kartagina czy Fenicja, również praktykowały ofiary z ludzi, odzwierciedlając w ten sposób wspólną formę kultu podobnego do kananejskiego kultu Molocha. Z czasem zaczęto zastanawiać się, czy można kananejskiego Molocha utożsamić z innym bóstwem nieżydowskim wyznawanym w innej kulturze czy tradycji. Jako przykład

[101] J.A. Dearman, „The Tophet in Jerusalem: Archeology and Cultural Profile", *JNSL* 22 (1996) 59–71.
[102] W. Weinfeld, „Burning Babies in Ancient Israel. A Rejoinder to Morton Smith's Article in JAOS 1975 ss. 477–479", *UF* 10 (1978), 411–413.
[103] Wśród nich należy wymienić Orygenesa, Jana Chryzostoma i Ambrożego.

podaje się tu Księgę Amosa (Am 5,26), która wspomina o *Sikkut* oraz *Kijjun*, które można utożsamić z babilońskim odpowiednikiem Molocha[104].

Jeśli chodzi o charakter omawianego kultu, to jest on do dziś tematem dyskusji. Zdaniem J. Daya z jednej strony upatruje się w Molochu bóstwo, któremu składano ofiary z ludzi, z drugiej zaś mówi się często o tzw. poświęceniu kultowym, co mogło się wiązać z rytuałami zawierającymi element seksualny. Na podstawie analizy opartej na interpretacji kultu Molocha z okresu Drugiej Świątyni, a zwłaszcza Księgi Jubileuszy, literatury rabinicznej oraz LXX, W. Weinfeld doszedł do wniosku, że dziecko przeznaczone na ofiarę dla bóstwa musiało zostać przeniesione do stanu pogańskiego. Zazwyczaj odbywało się to poprzez „bezwartościowe czynności seksualne". Doszedł on również do wniosku, że zajmując się tylko prawnymi i historycznymi dowodami dotyczącymi Molocha, nigdy nie natrafił na czasowniki זבח/שחט (zabijać) lub אסרפ (palić), co nie do końca zdaje się być adekwatne w kwestii przypisanych ku czci Molocha rytuałów[105]. Wyrażeniem charakterystycznym stosowanym wobec ofiarniczego kultu Molocha był zwrot *h'byr b'š* (hebr. הַעֲבִיר בָּאֵשׁ), co można przetłumaczyć jako spalenie (2 Krl 23,10). Zwrot ten jest używany dość często w kontekście złożenia ofiary z człowieka, który oddając życie, ma przejść przez ogień czy też wejść w ogień. W podobnym tonie wypowiada się 2 Krl 17,17, ale w kontekście wydarzeń, które miały miejsce w królestwie północnym. Trzeba jednak zauważyć, że być może tekst ten był przez autora zamierzony, bowiem w pozostałych fragmentach ST kult Molocha ma miejsce tylko i wyłącznie w Jerozolimie[106].

Jeśli chodzi o tekst biblijny, to o Molochu wzmiankuje m.in. Księga Kapłańska, która mówi o zaprzestaniu oddawania czci bóstwom pogańskim i składania im ofiar poprzez „przeprowadzenie [swojego dziecka] przez ogień" (Kpł 18,21). Podobnie w Kpł 20,2-5 mowa jest o przestrodze pod groźbą wydalenia ze społeczeństwa wszystkich tych, którzy będą nadal oddawać cześć Molochowi, składając mu w ofierze swoje dzieci. Nie tylko Księga Kapłańska wspomina o tego typu praktykach. Również prorok Jeremiasz mówi o wyżynie Baala w dolinie Ben-Hinnom, gdzie ofiarowano „swych synów i swoje córki ku czci Molocha" (Jr 32,35). Prorok dodaje również, że był to czyn *odrażający*, który doprowadzał Judę do grzechu. Ostatnią ważną wzmianką w ST jest fragment Księgi Królewskiej, który mówi o zniszczeniu doliny

[104] G.C. Heider, *The Cult of Molek. A Reassessment* (Trowbridge, Wiltshite: Journal of the Study of the Old Testament Supplement Series (43) 1985) 2–3.
[105] Weinfeld, „Burning Babies", 411–413.
[106] J. Day, *Molech. A God of Human Sacrifice in the Old Testament* (New York–New Rochelle–Melburne: Cambridge University Press 1989) 15–20.

„paleniska-zgrozy”[107] w dolinie synów Hinnoma, gdzie już nie będą synowie i córki przeprowadzani przez ogień dla Molocha (2 Krl 23,10)[108]. Co ciekawe, Moloch pojawia się również na kartach NT. Dzieje Apostolskie wychwalają Mojżesza jako Bożego przewodnika i proroka, który za sprawą Pana dokonał wielkich rzeczy dla Narodu Wybranego. Tekst ten mówi również o odwróceniu się Izraela od Pana. Podczas wędrówki na pustyni lud wielokrotnie wątpił i sprzeniewierzał się Bogu, zwracając się do Molocha (Dz 7,43)[109].

Lektura ST dostarcza informacji, że termin *h'byr* (הַעֲבִיר) odnosi się przede wszystkim do ofiary. Nie ma zatem żadnych podstaw, aby dostrzegać w nim wyłącznie „poświęcenie”, które nie jest tożsame z oddaniem życia poprzez spalenie w ogniu. Wspomniany termin stosowany jest tylko w związku z kultem Molocha oraz jedynie w kontekście złożenia ofiary z człowieka. Można zatem zasugerować, że *h'byr b'š* oznacza również „oddać”, „ofiarować” oraz „przekazać w ogniu Molochowi”. Zdaniem M. Smitha w tym kontekście powinno się rozumieć ofiarę jako „przekazaną do ognia”, nie zaś „przez ogień”[110].

Jeśli chodzi o omawianą narrację Rdz 22,1-19, to wobec ofiary Izaaka stosuje się termin עֹלָה (*olah*) (Rdz 22,8). Jest on bardzo ważny z perspektywy kultu świątynnego w Jerozolimie, bowiem mianem עֹלָה określano ofiarę całopalną składaną przez kapłana. Była to oczywiście ofiara ze zwierzęcia, które musiało być czyste i bez skazy, zabite w sposób rytualny i ofiarowane Bogu poprzez spalenie w ogniu. Popiół z ofiary był święty i miał dla wszystkich duchową wartość[111].

W świetle przedstawionych informacji wydaje się, że jeśli BH istotnie wzmiankuje o ofiarach z ludzi, to chodzi wyłącznie o małe dzieci. Wydaje się, że ofiary w *Tophet*, ofiary dla Molocha i ofiary z pierworodnych potomków należy tu odrzucić z racji tego, że Biblia ewidentnie neguje tego typu ofiary, wprowadzając przepisy zastępcze. Taki stan rzeczy nasuwa pytanie, czy chodzi tu o starsze praktyki religijne niż te opisane w BH? Wydaje się, że w żaden sposób nie mówi się o jakichś konkurencyjnych przepisach w stosunku do przykazania „nie zabijaj!”. Tekst biblijny wspomina jednak o sytuacjach, kiedy w wyniku zbiorowego zgorszenia zabijano ludzi, aby uśmierzyć gniew Pana. Przykładem jest chociażby Lb 25, 1-10, kiedy to sam Bóg karze Mojżeszowi zabić przywódców ludu, którzy obcowali w Szittim z Moabitkami. Podobny przykład można znaleźć w 2 Sam 21,1-7, gdzie król Dawid rozkazuje wydać siedmiu

[107] Biblia Hebrajska stosuje w tym miejscu określenie טָמֵא אֶת־הַתֹּפֶת co można przetłumaczyć jako „nieczyste Tofet” lub „splugawione Tofet”.
[108] Noort, Tigchelaar, *Sacrifice*, 9–10.
[109] Heider, *Molek*, 3.
[110] M. Smith, „A Note on Burning Babies”, *JAOS* 95 (1975), 477–479.
[111] J.H. Spitzer, „Judaism. Jewish Use of the Aqedah – Genesis 22,1-19”, *Interpreting Abraham. Journeys to Moriah* (red. B. Beach, M.T. Powell) (Minneapolis: Fortress Press 2014) 3–27.

mężczyzn Gibeonitów i powiesić ich na wzgórzu Saula. Tekst ten dodaje, że incydent będzie miał miejsce *w obecności Pana*. Zatem ofiara wybranych mężów ma być zaspokojeniem Bożego gniewu z powodu występków, których dopuściło się pokolenie Saula[112].

Perykopa opisująca ofiarowanie Izaaka w kraju *Moria* określana jest często jako jedna z najmroczniejszych scen w Biblii. Uwydatnia to w. 2, w którym Bóg osobiście prosi Abrahama, aby udał się na wyznaczone miejsce i tam złożył swego syna w ofierze. Jednak w w. 1 podkreśla się jeden szczegół, który zdradza, że Izaak nie będzie zabity. Jest to informacja, że „Bóg wystawił Abrahama na próbę" (הָאֱלֹהִים נִסָּה אֶת־אַבְרָהָם) (Rdz 22,1). Warto jednak zwrócić uwagę, że nie może być ona odczytywana jako sygnał dla czytelnika mówiący o tym, że ofiara Izaaka jest z góry zaplanowaną próbą mającą na celu sprawdzenie oddania i posłuszeństwa Abrahama oraz że ofiara jego syna w kraju *Moria* ostatecznie się nie dokona. Należy nadmienić, że rzeczownik „próba" (נִסָּה) nie ma w swym znaczeniu sugestii, że Izaak nie zostanie złożony na ołtarzu jako ofiara. Nie ma w nim również żadnej informacji o tym, że będzie sam niósł drwa (Rdz 22,6), że zostanie związany (Rdz 22,9) oraz że jego ofiara nie dojdzie do skutku. Jak już bowiem wspomniano wcześniej, nie zawsze było tak, że Izrael negował ofiary składane z pierworodnych dzieci. Nie ma zatem również potrzeby, aby w tym kontekście wykluczać Rdz 22,1-19. Zatem sam czyn Abrahama nie musi być odczytywany jako dowiedzenie swojej wiary czy miłości wobec syna. Jeśli byłoby inaczej, wówczas okazałby on brak wiary w Boga i jego obietnice[113].

Warto zwrócić uwagę na sposób postępowania Abrahama i dokładny opis podejmowanych przez niego czynności, które świadczą o tym, że patriarcha traktuje polecenie Boże bardzo poważnie. Zdaniem J. Schnocksa Abraham zakłada, że ofiara jego jedynego syna jest jak najbardziej możliwa – zarówno dla niego samego, jak i dla pierwotnych odbiorców tekstu. Podobna sytuacja występuje w przywołanym już tekście 2 Krl 3,27, z taką jednak różnicą, że Mesza, król Moabu, istotnie zabija swego syna, Abraham zaś – zgodnie z Bożą interwencją – oszczędza Izaaka. Według narracji Rdz 20-21 Bóg jest tym, któremu zależy na zbawieniu człowieka i współpracy z nim, zatem *Akeda* to przykład zapobiegania ofiarom z ludzi. Jest inicjatywą samego Boga, który w Rdz 22,1-19 wyraźnie je odrzuca[114].

---

[112] J. Schnocks, „When God Commands Killing. Reflections on Execution and Human Sacrifice in the Old Testament", *„You Shall Not Kill". The Prohibition of Killing in Ancient Religions and Cultures* (red. J. Cornelis de Vos-H. Löhr) (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht 2018) 100–125.
[113] J.D. Levenson, *The Death and Resurrection of the Beloved Son. The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity* (New Haven–London: Yale University Press 1993) 126.
[114] Schnocks, *Commands*, 102–104.

Jak już wspominano, narracja o ofierze Izaaka jest często traktowana jako polemika z praktyką składania dzieci w ofierze[115]. Z drugiej strony, omawiany fragment współbrzmi i ma dość silne związki z Wj 13,11-14, który mówi wyraźnie o oddaniu Bogu „pierwocin z łona matki" jako ofiarę dziękczynną za dotarcie do Kanaanu. Zastosowany tu niejednoznaczny język wydaje się być jednak trudny do rozczytania. W każdym razie treść Wj 13,11-14 odbija się echem w narracji Rdz 22,1-19, zwłaszcza w kontekście terminu שֶׂה (baranek/jagnię), który może być wymieniony na pierworodnego potomka, podobnie jak pierworodny osioł może być wykupiony za jagnię[116]. W podobnym tonie wypowiada się Wj 34,18-20, gdzie obowiązek wykupu dotyczy w pierwszej kolejności pierworodnego osła (Wj 34,20a), w drugiej zaś pierworodnego syna (Wj 34,20b). Czytając perykopę Rdz 22,1-19, można dostrzec analogię, gdyż Izaak nie został zabity, a jego ojciec „poszedł więc, wziął barana i złożył w ofierze całopalnej zamiast swego syna" (Rdz 22,13)[117]. Ofiara złożona Bogu z człowieka zdaje się nie tylko skracać, ale i niwelować dystans dzielący Boga i człowieka. Zdaniem F. Landy ogień jest narzędziem, które trawi ofiarę, jak również w Biblii jest metaforą samego Boga. Metaforycznie rzecz ujmując, to co zostało stworzone, zostaje strawione przez Tego, który stworzył[118]. Warto jednak zadać pytanie, czy odwołanie do baranka, który stał się ofiarą zastępczą w Rdz 22,13, słusznie jest odniesieniem do zastąpienia ofiary z ludzi ofiarą ze zwierząt? Zdaniem J.D. Levensona jest to stanowisko zaproponowane przez tych, którzy wyrażają osobistą niechęć do składania ofiar z ludzi Bogu. Takie uprzedzenie zniechęca ich do dokładniejszego zbadania sprawy, która mogłoby spowodować, że niezwykle cenny i ważny tekst o *Akedzie* Izaaka w rzeczywistości dopuszcza praktyki będące przecież elementem zakazanym zarówno w judaizmie, jak i w chrześcijaństwie[119].

Należy zauważyć, że tak narracja o *Akedzie*, jak i ww. fragmenty z Księgi Wyjścia nie są w stanie przedstawić pełnego obrazu, jak starożytni Izraelici postrzegali ofiarę z dzieci. Wydaje się, że w przypadku ofiar z dzieci uzyskiwano odpuszczenie win, nie brak jednak również tekstów, które nie wypowiadają się w tej kwestii jednoznacznie. Wartym przytoczenia jest fragment Wj 22,28-29, gdzie wymienia się jasno przepisy związane z ofiarami dla Boga. Wśród darów z plonów wymienia się również pierworodnego syna. Jeszcze dosadniej mówi

[115] Spitzer, *Aqedah*, 12–13.
[116] R. Heth, T.E. Kelley, „Isaac and Iphigenia: Portrayals of Child Sacrifice in Israelite and Greek Literature", *B* 102 (2021), 481–502.
[117] D. Friedmann, *To Kill and Take Possession: Law, Morality, and Society in Biblical Stories* (Peabody: Hendrickson Publisher 2002) 139–140.
[118] F. Landy, *Beauty and the Enigma. And Other Essays on the Hebrew Bible* (Sheffield: Sheffield Academic Press 2001) 124–125.
[119] Levenson, *The Death*, 125.

Wj 13,2, gdzie można przeczytać, że Bóg oczekuje, aby poświęcić mu wszystko, co pierworodne, „zarówno człowieka jak i zwierzę”[120]. Komentatorzy wskazują, że sekcja dotycząca wzmianki o pierworodnych synach poświęconych jako ofiara dla Boga jest jednolita. Pomimo tego fragment ten może posiadać źródło deuteronomiczne[121].

Aby zrozumieć sposób sprawowania kultu przez patriarchów Izraela, trzeba go przede wszystkim poznać, ale i odróżnić od tego, z którym mamy do czynienia w przypadku małych wędrownych grup opartych często na strukturze rodzinnej. Decydującą kwestią jest to, że sposób życia patriarchów połączony z elementami religijnymi był zintegrowany właśnie z takimi małymi grupami koczowników. Świadczą o tym trzy ważne elementy: święte miejsca, święta osoba oraz święty czas. Ze wszystkich tego typu elementów wynikały święte obrzędy, które były zależne od miejsca, czasu i osoby. Jeśli chodzi o święte miejsca, to istnieją one jak najbardziej w życiu patriarchów, jednak związane są z ciągłym podróżowaniem. Przykładem może być chociażby omawiana narracja o *Akedzie* Izaaka (Rdz 22,1-19). Miejsce sprawowania tej ofiary jest jednorazowe i odbywa się w drodze. Podobnie jest w przypadku Jakuba, który składa ofiarę Panu w Betel (Rdz 28,10-20), będącym jedynie przystankiem w jego drodze do Charanu. Warto zauważyć, że święte miejsca patriarchów nigdy nie są miejscami stałego kultu. W przypadku kultur osiadłych świątynia położona jest w centrum miasta, do którego przybywają wszyscy z okolic, aby złożyć ofiarę w najważniejsze dla nich święto. C. Westermann zauważa również, że naczynia, których używano w takich miejscach, były przeznaczone tylko do czynności rytualnych, natomiast w przypadku patriarchów często wykorzystywano naczynia przeznaczone do codziennego użytku. Kolejnym elementem są święte kamienie i drzewa, chociaż tekst biblijny nigdy nie nazywa ich świętymi. Bardzo możliwe, że tego typu elementy mają swoją genezę właśnie w okresie patriarchów, ponieważ są to kwestie związane z początkowymi fazami rodzącego się kultu. Badania poświęcone tego typu kwestiom wykazały, że pierwotna religia patriarchów Izraela mogła mieć charakter animizmu, czyli wiary w przedmioty nieożywione lub zwierzęta, które ich zdaniem posiadały odrębną duszę. Tego typu stanowisko nie jest niczym szczególnym, bowiem wiara w moc drzew czy kamieni była również obecna wśród przedislamskich Arabów[122].

Trudno jest również powiedzieć cokolwiek o czasie świątecznym, ponieważ w narracji o patriarchach nie ma świąt. Na pewno były one ważnym elementem ubogacającym ich życie.

---

[120] W.H.C. Propp, *Exodus 1-18: A New Translation and Commentary* (New York: The Anchor Yale Bible 1999) 454–456.
[121] T.E. Fretheim, *Exodus. Interpretation a Bible Commentary for Teaching and Preaching* (Louisville: John Knox Press 1991) 146.
[122] C. Westermann, *Genesis: An Introduction* (Mineapolis: Fortress Press 1992) 202–203.

Z pewnością obecność osób sakralnych ułatwiłaby sytuację, jednak patriarchowie nie znają kapłaństwa, funkcję przewodniczącego obrzędów pełni zaś zawsze głowa rodziny. Jedynym pośrednikiem między bóstwem a wyznającą je grupą jest ojciec rodziny. Według L. Rosta dobrym przykładem jest pasterskie święto Paschy, które obchodzono podczas każdorazowej zmiany pastwiska. Jeśli można przyjąć, że święto to obchodzono już w czasach patriarchalnych, to z pewnością miało ono charakter jedynie wspólnego posiłku bez kapłana i bez ołtarza ofiarnego[123]. Bez wątpienia ofiary, które koncentrowały się na poziomie rodzinnym, skupiały się wokół pewnego rodzaju cyklów. B. Bibb wymienia tu: narodziny, śmierć, choroby i uzdrowienia, żniwa etc. Dana rodzina czy nawet plemię składała ofiarę Bogu po to, aby zapewnić sobie jego opiekę i błogosławieństwo. Jeśli otrzymali to, o co prosili, wówczas ucztowano przy posiłku bardziej wystawnym niż codzienny. Zatem praktyki religijne mogły wówczas skupiać się jedynie wokół przygotowywania posiłków i ucztowania[124].

Zdaniem C. Westermanna błędem jest mówienie o patriarchach jako o założycielach kultu. Takie stwierdzenie bowiem karze sądzić, że są oni twórcami wysoko zaawansowanej religii. Wydaje się, że kult był procesem samoistnym wynikającym z konstytutywnej części życia wysoko zaawansowanej społeczności. Był zatem czynnością wspólnotową, nie potrzebował być zakładany[125].

Próba ustalenia jakichkolwiek szczegółów jest w tej kwestii niemożliwa. Również historyczne zrozumienie wczesnozachodnich Semitów żyjących na terenach Syrii i Palestyny jest niezwykle ograniczone. Przyczyną jest znikoma liczba zachowanych tekstów z tego regionu, jak i z tego okresu historycznego.

Niezwykle frapujący jest opis przygotowania, jakie podejmuje Abraham, zanim złoży w ofierze swojego jedynego syna. Kiedy ojciec z synem przybywają na wyznaczone przez Boga miejsce [*Moria*], następuje moment kulminacyjny. *Akeda* rozpoczyna się w momencie, kiedy patriarcha zaczyna budować ołtarz. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że jest to czwarty ołtarz Abrahama w dotyczącej go narracji biblijnej. Trzy wcześniejsze ołtarze mają oczywiście charakter ofiarniczy i dotyczą wypełnienia obietnicy odnoszącej się do przyszłości (Rdz 12,7.8; 13,18). W przypadku *Akedy* mamy do czynienia z pytaniem o wypełnienie się ostatniej obietnicy, związanej z tzw. dziesiątą próbą Abrahama. Kiedy ołtarz jest już gotowy, następuje moment związania Izaaka (Rdz 22,9b). Zastanawiające jest, że o ile syn Abrahama, idąc na wyznaczone miejsce, dopytuje o zwierzę ofiarne, o tyle teraz kładzie się posłusznie na

[123] L. Rost, „Weidewechsel und Altisraelitischer Festkalender", *ZDPV* 66/2 (1943) 205–216.
[124] B. Bibb, „What's a Pleasing Sacrifice?", *BibRev* 20/5 (2004), 33–41; 44–45.
[125] Westermann, *Genesis*, 203.

ułożonym wcześniej drewnie, o nic nie pytając. Poza tym zastanawiający jest fakt, że patriarcha związuje swego syna. Należy zauważyć, że tradycja składania ofiar ze zwierząt nie obejmowała potrzeby związania, bowiem ofiarowane zwierzę było już martwe w momencie składania na ołtarzu[126]. Potwierdza to opis rytuału ofiarniczego, który można znaleźć w Kpł 1. W pierwszej kolejności należy zauważyć, że Księga Kapłańska nie wspomina nic o wyżej wspomnianym wiązaniu ofiary, po drugie zaś zwierzę było wpierw zabijane, następnie spuszczano z niego krew, ćwiartowano i dopiero składano jako żertwę ofiarną dla Boga. Zdaniem V.P. Hamiltona wiązanie ofiary było tak powszechną czynnością, że komentatorzy biblijni nie widzieli potrzeby, aby o tym wspominać[127], z drugiej jednak strony wydaje się oczywiste, że martwa ofiara nie potrzebuje unieruchamiania czy wiązania.

Narracja Rdz 22,1-19 od początku do końca może wzbudzić w czytelniku przerażenie. Choć tekst hebrajski relacjonuje wydarzenie dość rytmicznie, to jednak sama treść wydaje się być nieco lakoniczna. Nie zmienia to jednak faktu, że nie brak tu napięcia. Wydaje się, że wszystkie opisane czynności dzieją się samoczynnie. Bohaterowie nie dokonują żadnych wyborów, nie sprzeciwiają się niczemu ani też z niczym nie zwlekają. Wszystko to karze sądzić, że śmierć Izaaka w kraju *Moria* jest wydarzeniem z góry przesądzonym.

B.D. Chilton zauważa, że wielu ludzi ginęło z powodu wojen, głodu czy zarazy, co mogło spowodować, że społeczności doszły do wniosku, iż ludzka śmierć jest miłą ofiarą dla bóstwa. Zatem pomimo niepowetowanej straty decydowano się w warunkach zagrożenia złożyć w ofierze człowieka, aby zaspokoić bóstwa ludzką krwią. Ze względu na to, że praktyka składania ofiar z ludzi była u sąsiadów Izraela czymś naturalnym, wydaje się, że również oni przejęli ten rytuał. Nie jest również wykluczone, że takie ofiary pociągały za sobą praktykę kanibalizmu, jak to miało miejsce tysiące lat później wśród Azteków. Proces przejścia z ofiary tradycyjnej do ofiary z ludzi zostawił sporo śladów w dokumentach pisanych, dzięki czemu można prześledzić cały proces. Oczywiście praktyki takie dotyczyły nie tylko Izraela oraz kultur Starożytnego Wschodu, ale również Grecji, Rzymu, Indii oraz Ameryki Południowej. Zazwyczaj ofiarowane zwierzę ćwiartowano i palono w ogniu. Pozostałe po ofierze resztki można było podzielić wśród uczestników obrzędu. Istniał również zwyczaj, w którym to organizatorami i darczyńcami danej ofiary byli mieszkańcy społeczności, która popadła w niełaskę bóstw. Wówczas całą ofiarę spalano, resztek zaś nie dzielono między uczestników, pozostawiając wszystko bogom. Kiedy całkowicie wycofano praktykę współuczestniczenia

[126] M. Basiuk, *Ofiara Izaaka (Rdz 22,1-14) w zachodniej tradycji patrystycznej* (Katowice: Studia Antiquitatis Christianae (Series Nova 6) 2008) 41–42.
[127] Hamilton, *Genesis 18-50*, 110–111.

w spożywaniu ofiary, wówczas stwierdzono, że człowiek jako najcenniejszy dar będzie jedynym odpowiednim, który będzie w stanie zażegnać kryzys w kontakcie Boga z wiernymi. B.D. Chilton zaznacza, że w taki właśnie sposób zostało przedstawione ofiarowanie dzieci Bogu w BH. Odpowiednim przykładem jest chociażby postać Meszy, króla Moabu, który widząc klęskę swojej armii w konfrontacji z obozem Izraela, decyduje się złożyć w ofierze całopalnej swojego pierworodnego syna (2 Krl 3,27). Izraelici są na tyle oburzeni zaistniałym faktem, że postanawiają się wycofać. Król Mesza zapewne odczytał ten znak zupełnie odwrotnie, widząc korzyć ze złożonej z syna ofiary[128].

3. Ofiara Izaaka (*Akeda*) w tekstach biblijnych

Opowiadanie o *Akedzie* Izaaka w kraju *Moria* jest mocno zakorzenione w BH. Tradycja związana z tym wydarzeniem stała się motywacją i źródłem dla wielu narracji. Dowody świadczące o wielkim znaczeniu wydarzeń z kraju *Moria* w tradycji nie tylko żydowskiej, ale i chrześcijańskiej można znaleźć w literaturze Starego i Nowego Testamentu, jak również w literaturze międzytestamentalnej. Aby dobrze zobrazować omawiane teksty, zostały one zaprezentowane w kolejności kanonu chrześcijańskiego Pisma Świętego, zatem od Księgi Rodzju poprzez Księgę Mądrości, Księgę Mądrości Syracha, Księgę Nehemiasza, Ksiegę Judyty oraz 1 Księgę Machabejską. We wszystkich przytoczonych tekstach egzegeza została przeprowadzona w taki sposób, aby uwypuklić elementy związane z *Akedą* Izaaka oraz jego ofiarą w kraju *Moria*. Szczególny nacisk został również położony na postać Abrahama, którego rola w ww. wydarzeniach była kluczowa.

3.1. Stary Testament

Wiele opowiadań biblijnych ST doczekało się już mnóstwa opracowań. Jednymi z częściej komentowanych i zarazem najbardziej frapujących są historie z życia patriarchów, które ze względu na dość częsty brak dowodów historycznych stają się jeszcze bardziej interesujące i zarazem tajemnicze. Jedną z takich narracji jest ofiara Izaaka w kraju *Moria* (Rdz 22,1-19), która stanowi trzon tradycji nie tylko dla religii żydowskiej, ale również dla pozostałych religii monoteistycznych.

Bardzo ważną częścią całej narracji jest Rdz 22,15-18, kiedy to Anioł JHWH przemawia do Abrahama po raz drugi. Zapewnia go wówczas, że zostanie obdarzony licznym potomstwem z racji tego, że nie odmówił Bogu swego jedynego syna. Zdaniem R.W.L. Moberly'ego

[128] B. Chilton, *Abraham's Curse. Child Sacrifice in the legacies of the West* (New York–London-Toronto: Doubleday 2008) 20–29.

nastąpiło tu pewnego rodzaju zaniedbanie związane z podwójnym pojawieniem się Anioła, bowiem pojawia się on dopiero w drugiej części narracji, podczas gdy cały dramat tej historii rozgrywa się w Rdz 22,1-14. Wydaje się jednak, że tego typu przeoczenie jest o wiele wcześniejszym zabiegiem, ponieważ w Rdz 22,15-18 znajduje się przynajmniej jeden znaczący element dla żydowskiej interpretacji całej perykopy[129]. Wspomina o nim R.J. Daly, który zauważa, że wśród wszystkich błogosławieństw, jakie otrzymał Abraham od Boga, tylko to jedno w kraju *Moria* było formą nagrody za konkretny, bardzo wymagający i zarazem osobisty czyn. Dość łatwo więc zauważyć, że spełnia się tu element usprawiedliwienia z uczynków, który w teologii żydowskiej ma fundamentalne znaczenie. Usprawiedliwienie z uczynków jest bowiem niczym innym jak posłuszeństwem wobec Prawa[130].

Jeśli chodzi o Rdz 22,15-18, czyli fragment „przerywający" *Akedę* i ofiarę Izaaka, to istnieje zgoda wśród egzegetów, że jest to fragment dodany później w ramach procesu związanego z redakcją Księgi Rodzaju. Po pierwsze, miało to związek z dwoma tradycjami patriarchalnymi – starszą i młodszą, które należało spójnie połączyć w ramach treści całego Pięcioksięgu. Nie ma jednak zgody, czy proces ten został dokonany przez jednego redaktora, czy też był owocem kilkuwiekowej pracy wielu pokoleń. Drugim ważnym argumentem jest odniesienie do ww. obietnic, które zdaniem C. Westermanna nie mogą być interpretowane każda z osobna, lecz ich kontekst i znaczenie muszą być rozszerzone o inne, obejmujące Rdz 12-50 lub też nawet szerzej – poza Księgę Rodzaju. Zastanawiające jest jednak to, że obietnice zawarte w Rdz 12,1-3 oraz Rdz 15,1-6 skupiają na sobie o wiele więcej uwagi w kwestii kontekstu niż ostateczna i o wiele ważniejsza obietnica w kraju *Moria* w Rdz 22,15-18[131].

Warto dodać, że datacja fragmentu Rdz 22,15-18 jest dość problematyczna – a w zasadzie niemożliwa. Niektóre fragmenty wydają się mieć dużo wspólnego z tekstem datowanym na VII, a nawet VI w., choć – jak stwierdza R.W.L. Moberly – czytelnik jest tu raczej skazany na „inteligentne zgadywanie". Nie można jednak powiedzieć, że taki stan rzeczy ma jakikolwiek wpływ na tekst, a tym bardziej na pracę odpowiedzialnego za niego komentatora. Dość ważnym elementem jest też to, że wykazane przez komentatora w narracji o *Akedzie* posłuszeństwo Abrahama wobec Boga wydaje się być nieznane w dalszym tekście Księgi Rodzaju. Wyjątek stanowi wspomnienie o Izaaku, który otrzymuje obietnicę licznego narodu przez wzgląd na posłuszeństwo swego ojca Abrahama (Rdz 26,2-5.26). Jedynie tutaj

[129] R.W.L. Moberly, „The Earliest Commentary on the Akedah", *VT* XXXVIII, 3 (1988), 302–323.
[130] R.J. Daly, „The Soteriological Significance of the Sacrifice of Isaac", *CBQ* 39 (1977), 45–75.
[131] Daly, *Soteriological*, 311–312.

zostaje połączona obietnica błogosławieństwa z posłuszeństwem Abrahama, które ma miejsce właśnie w Rdz 22,15-18. Wydaje się, że ograniczona rola Izaaka w całej narracji o *Akedzie* jest celowym zamiarem redaktora, bowiem oprócz Abrahama Izaak jest jedyną osobą zaangażowaną w dramat wydarzeń z Rdz 22,1-19. Stąd wspomnienie o Izaaku i posłuszeństwie Abrahama może być wyrazem późniejszej tradycji redakcyjnej, która wydarzenia z kraju *Moria* postrzegała jako coś, w czym Izaak wziął chętnie udział, nie wykazując żadnego przymusu. Ostatecznie trzeba również zauważyć, że Boska obietnica złożona Abrahamowi w Rdz 22,15-18 jest ostatnią w cyklu Rdz 22-25 i stanowiącą zarazem odpowiednie zakończenie. Rzeczywiście, od tego momentu nie znajdzie się w narracji dialogu pomiędzy Bogiem i Abrahamem. R.W.L. Moberly uważa, że niezwykle trudno jest ocenić, czy brak tej komunikacji jest świadomym zamiarem redaktora. Jeśli tak, to z pewnością jej znaczenie wzrasta, omawiany fragment zaś jest kulminacyjnym momentem w ramach całego cyklu o Abrahamie[132].

Ostatecznie można stwierdzić, że omawiany tekst dotyczący tzw. *Akedy* Izaaka datuje się zgodnie z propozycją G. von Rada na okres od 850 do 750 r. przed Chr., zatem jest to czas, gdy datuje się źródło „E" Pięcioksięgu, którego częścią jest Rdz 22,1-14. Oczywiście ostateczna redakcja Pięcioksięgu przypada na okres po wygnaniu, najprawdopodobniej pomiędzy 538 a 450 r. przed Chr. Badania w tej dziedzinie wykluczają jednak przynależność Rdz 22 do tradycji „E". Częściej umiejscawia się omawiany fragment w dziele „J", datując go na okres wygnania babilońskiego[133].

W tym miejscu warto zadać pytanie i zastanowić się nad tym, w jaki sposób Abraham zasłużył sobie na bezgraniczne zaufanie i fakt, że sam Bóg złożył wobec niego obietnicę? W pierwszej kolejności protoplasta Izraela wykazał się nieograniczonym posłuszeństwem. Wiodąc zwykłe i zapewne wygodne życie w Ur Chaldejskim, był gotów na Boże wezwanie opuścić dom i udać się w nieznane. Jedyną informacją, jaką posiadał była obietnica, iż kraj, do którego zmierza, będzie mu wskazany przez Boga (Rdz 12,1), że stanie się on wielkim narodem (Rdz 12,2), sam Abraham zaś będzie błogosławieństwem dla wszystkich. Błogosławieństwo Boże będzie z nim, a ci, którzy będą mu przeciwni, nie otrzymają Bożego błogosławieństwa (Rdz 12,3). Co niezwykle istotne, Abraham uwierzył w obietnicę Pana, co zostało mu poczytane za zasługę (Rdz 15,6)[134]. Wydaje się, że wierność Abrahama mogła zostać

[132] Moberly, *Earliest Commentary,* 321–323.
[133] J. van Seters, *Abraham in History and Tradition* (New Haven–London: Yale University Press 1975) 239–240.
[134] R. Sacks, „The Lion and the Ass: A Commentary on the Book of Genesis (Chapters 11-20)", *IJPP* 9 (1981), 1–82.

wystawiona na próbę w momencie, kiedy Bóg zwrócił się do niego z prośbą: „weź twego syna jedynego, którego miłujesz, Izaaka" (Rdz 22,2b). Ojciec narodu izraelskiego, którego imię oznacza „Ojciec wywyższony" z pewnością zadał sobie pytanie: czy to jest Bóg, dla którego miłość i sprawiedliwość są fundamentem działania? Czy to jest ten Bóg przymierza i obietnic? Warto w tym miejscu dodać, że Abraham o wiele wcześniej przed tym wydarzeniem już raz zakwestionował decyzję Boga. Miało to miejsce podczas zniszczenia Sodomy i Gomory. Wówczas targował się z Bogiem, pytając: „Czy zamierzasz wygubić sprawiedliwych wespół z bezbożnymi?" (Rdz 18,22). W dalszej części tej narracji Abraham wręcz wyrzuca Bogu, mówiąc, aby nie dopuścił do tego, by sprawiedliwemu stało się to samo, co bezbożnemu. „Czyż Bóg, który jest sprawiedliwy mógłby do tego dopuścić?" – pyta patriarcha (Rdz 18,25). W tym miejscu uderza diametralnie odwrotna reakcja Abrahama w kwestii ofiary ze swojego syna. Tekst biblijny zaznacza bowiem, że kiedy pada prośba Boga o złożenie ofiary z Izaaka, patriarcha jest chętny i posłuszny wezwaniu[135]. Nie sprzeciwia się, nie protestuje przed Panem.

Sytuacja zmienia się w momencie, kiedy Anioł JHWH (מלאך יהוה) powstrzymuje ofiarę Abrahama (Rdz 22,11-13). Abraham staje się jakby nieco wycofany i zdziwiony. Jakby tracił ufność w sprawiedliwość Bożą i wiarę we własne posłuszeństwo. Zaskoczenie patriarchy zdaje się wynikać z faktu, że oczywisty zwyczaj ofiarowania pierworodnego syna Bogu zostaje nagle zerwany. Historia dotycząca *Akedy* wydaje się być momentem zmian nie tylko w uczuciach Abrahama, ale również w jego myśleniu. Jest to moment, w którym protoplasta Narodu Wybranego zdaje się stać na rozdrożu. J.D. Levenson zaznacza jednak, aby biblijna powściągliwość bijąca z myśli i uczuć nie tylko Abrahama, ale i Izaaka została uszanowana i nie nadinterpretowana. Element tajemniczości i milczenia ze strony bohaterów jest bowiem celowym i charakterystycznym elementem tej perykopy[136].

Niezwykle wymowne jest też milczenie Abrahama. Należy zwrócić uwagę, że podczas przerwania ofiary Izaaka przez Anioła JWHW protoplasta Narodu Wybranego milczy. Nie ma zamiaru odpowiedzieć, chociażby dziękczynieniem za uratowanie syna czy uwielbieniem Boga za otrzymaną łaskę. Jedyne, co pada z ust Abrahama, to nazwa miejsca, które od teraz zwać się będzie *Pan widzi* (יְהוָה יִרְאֶה) (Rdz 22,14). Kiedy Anioł przemawia do Abrahama po raz drugi i powtarza obietnicę potomstwa oraz błogosławieństwa od Pana, patriarcha ponownie nic nie odpowiada, lecz nagle odchodzi. Co ciekawe – odchodzi bez Izaaka. Zdaniem H. Moltza fakt, że Abraham odszedł sam, pozostawiając w kraju *Moria* swego syna, interpretuje się powszechnie nie jako gest buntu, lecz wyraz wyobcowania. Abraham może zostawić Izaaka,

[135] H. Moltz, „God and Abraham in the Binding of Isaac", *JSOT* 96 (2001), 59–69.
[136] Levenson, *The Death*, 132.

ponieważ nie widzi w nim i nie uważa go za syna związanego z obietnicą daną mu przez Boga[137].

Wszystko wskazuje na to, że troski Abrahama i zmienne uczucia wobec Boga towarzyszą mu również w kolejnych wydarzeniach mających miejsce po ofierze w kraju *Moria*. Po pierwsze, należy zauważyć, że kiedy patriarcha wraca do Beer-Szeby, posyła swego sługę do rodzinnego kraju, aby ten przyprowadził dla Izaaka żonę. Co ciekawe, Abraham nie prosi przy tym o pomoc i wstawiennictwo Pana. Mimo to jest pewien, że „On pośle swego anioła" (הוּא יִשְׁלַח מַלְאָכוֹ) (Rdz 24,7). Po drugie, kiedy umiera Sara, Abraham ponownie się żeni i zostaje ojcem sześciu synów, pomimo iż jest starszy o kolejne 40 lat. W tym potomstwie spełnia się obietnica Pana, która mówi o Abrahamie jako ojcu „mnóstwa narodów". Jednak, co ciekawe, dzieje się to bez interwencji Boga, jak również sam patriarcha nie zwraca się do Pana o błogosławieństwo czy też dziękczynienie za spełnioną obietnicę[138]. Słowem, od momentu przerwanej ofiary Izaaka w kraju *Moria* relacje Abrahama z Bogiem ulegają znacznemu „ochłodzeniu".

Biorąc pod uwagę całą narrację o Abrahamie (Rdz 12-25), można powiedzieć, że następuje tu zupełnie nowa sytuacja. Od samego początku patriarcha jest otwarty. Bezkrytycznie i z zaufaniem podchodzi do nowo objawiającego się Boga. H.E. Schaalman twierdzi jednak, że wprawne ucho interpretatorów tekstu biblijnego może dosłuchać się tutaj niechęci Abrahama w stosunku do Pana. Niestety, jego tezy nie zostały poparte żadnymi przykładami mogącymi potwierdzić takie stanowisko. W każdym razie Abraham nie był w stanie oprzeć się boskiemu naleganiu, aby opuścić swój rodzinny kraj i udać się w nieznane. W tym miejscu H.E. Schaalman po raz kolejny wysuwa hipotezę, jakoby Bóg miał przemawiać już wcześniej do wielu innych podobnych Abrahamowi mężczyzn, jednak każdy z nich odmówił słuchania i pójścia za głosem Pana. Skoro więc patriarcha został wystawiony na próbę i odpowiedział na głos Boży w Ur Chaldejskim (Rdz 11,31; 12,4), to Pan postanowił posłać go w dalszą drogę do Kanaanu, wiedząc, że skoro odpowiedział za pierwszym razem, podobnie uczyni i za drugim[139].

Niezwykle ciekawą interpretacją związaną z wystawieniem Abrahama na próbę podczas *Akedy* w kraju *Moria* jest propozycja Boga, który z ciekawości chce wybadać osobowość i plastyczność Abrahama. Zdaniem F. Landy'ego nie chodzi tu o treść i jakość

[137] Moltz, „God and Abraham", 64.
[138] J. Miles, *God: A Biography* (New York: Alfred A. Knopf 1995) 61; R. Alter, *Genesis: Translation and Commentary* (New York–London: W.W. Norton Company 1997) 124.
[139] H.E. Schaalman, „The Binding of Isaac", w: *Preaching Biblical Texts. Expositions by Jewish and Christian Scholars* (red. F.C. Holmgren, H.E. Schaalman) (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing 1995) 36–45.

próby, lecz o sam fakt posłuszeństwa. Jest to podejście przypominające wydarzenia z ogrodu Eden. Adam i Ewa zostają wystawieni na próbę, bowiem Bóg zabrania im spożywania owocu z drzewa poznania dobra i zła (Rdz 2,15). Konsekwencje złamania owego zakazu są powszechnie znane. Należy zatem powiedzieć, że Adam i Ewa nie przetrwali próby, którą przygotował im Bóg. Inaczej jest u Abrahama. Wystawiony na próbę w Rdz 22,1-19, staje na wysokości zadania i spełnia Boże nakazy, otrzymując za to wypełnienie obietnicy złożonej mu przez Pana. Boży zamysł związany ze złożeniem w ofierze Izaaka nie pochodzi znikąd. Wydaje się, że głos, który słyszy Abraham, jest zarazem głosem wewnętrznym, jak i zewnętrznym. To – zdaniem F. Landy – powoduje, że zarówno Bóg, jak i Abraham stają się postaciami równoległymi[140].

Pomimo iż główną postacią, dzięki której wypełnia się Boża obietnica, jest Izaak, to jednak większość uwagi skupiona jest na Abrahamie. Warto zatem zapytać, co z Izaakiem? Jakie towarzyszyły mu uczucia po wydarzeniach w kraju *Moria*? Jakie były jego uczucia do Abrahama? Tekst biblijny nie wspomina więcej o jakimkolwiek dialogu między Abrahamem i Izaakiem po wydarzeniach związanych z *Akedą*. Również Izaak nie opłakuje ojca po śmierci, tak jak czyni to po śmierci swej matki Sary. Biblia wyraźnie wspomina, że kiedy syn Abrahama pojął za żonę Rebekę, zabrał ją do namiotu Sary, bowiem żona była mu *pociechą po matce* (Rdz 24,67). Jeśli zaś chodzi o śmierć Abrahama, Biblia wspomina jedynie, że Izaak pochował go zgodnie ze zwyczajem w Jaskini Makpela (Rdz 23,19; 25,9). Syn, który niemal został złożony w ofierze przez swego ojca, na pewno nadal mu wierzył. Zachowanie Izaaka do złudzenia przypomina postępowanie jego ojca Abrahama. Za przykład może posłużyć fragment Księgi Rodzaju, który wspomina o wielkim głodzie, który nastał w kraju. Biblia informuje, że ów głód był drugim co do swego zasięgu i przypominał ten za czasów Abrahama (Rdz 12,10). Narracja biblijna wspomina nawet, że Izaak początkowo chciał się udać wzorem swego ojca do Egiptu, jednak Bóg ukazał mu się we śnie i wskazał inny kierunek podróży (Rdz 26,2). Zatem zgodnie z poleceniem Izaak udaje się do Abimeleka, filistyńskiego króla, który stacjonował w Gerarze (Rdz 26,1). Podczas pierwszego głodu Abraham udaje się do Egiptu, podczas drugiego zaś jego syn Izaak wędruje do Gerary. W obawie przed utratą życia syn Abrahama nie przyznaje się, że Rebeka jest jego żoną, lecz siostrą. Uważał, że okoliczni mieszkańcy będą w stanie go zabić z powodu Rebeki, *była ona bowiem bardzo piękna* (Rdz 26,6-8). Tego typu postępowanie jest kopią zachowania Abrahama, który przecież przebywając w Egipcie,

[140] Landy, *Beauty*, 126–127.

również kazał podawać się Sarze za swoją siostrę. Wydaje się, że jest to kolejny przykład zawiedzionej odwagi[141].

Co można wreszcie powiedzieć o samym Bogu? O jego myślach i uczuciach, które towarzyszyły mu, gdy zdecydował się poprosić Abrahama o ofiarę z Izaaka? Oczywiście takie pytanie wymusza bardzo antropomorficzny sposób myślenia. Ale jak inaczej można spróbować opisać i zrozumieć Boga, jeśli nie przez nadawanie mu cech ludzkich? Na pewno Bóg jest tym, który może zmienić zdanie i żałować tego, co uczynił. Za przykład może posłużyć fragment, w którym Bóg decyduje się zniszczyć ludzi i zwierzęta za pomocą potopu, bowiem, jak sam powiedział: „żałuję, że ich stworzyłem" (Rdz 6,7). Poza tym Bóg jest również tym, który potrafi wyrażać mieszane uczucia, tzn. smutek połączony z miłością. Przykładem jest Księga Ozeasza, w której Pan wyraża swoje przywiązanie do Efraima i do Jeruzalem, lecz równocześnie nie jest w stanie przyrównać ich do Admy i Seboim. Wreszcie sam wyznaje, że „moje serce na to się wzdryga i rozpalają się moje wnętrzności" (Oz 11,8). Niezwykle imponujące jest również to, że Bóg potrafi wyrazić poczucie własnej winy. Jest w stanie wziąć na siebie brzemię odpowiedzialności i wyrazić gotowość do oskarżenia. Odpowiednim na to przykładem jest tekst z Księgi Micheasza, w którym Bóg pyta swój lud: „cóżem ci uczynił?". Z tego bije wręcz otwarta rozpacz Boga, który żąda od swego ludu odpowiedzi, wołając: „Odpowiedz mi!" (Mi. 6,3)[142].

Próba, którą Bóg zgotował Abrahamowi i Izaakowi, przebiega zgodnie z Jego zamysłem. W tym momencie Bóg jest zadowolony ze swoich sług. Polecenie, które zostało wydane, zostało również wykonane. Uwydatnieniem takiego stanu rzeczy może być czasownik יָרֵא, czyli „strach". Kiedy Abraham wyciąga już rękę, aby zabić swego syna Izaaka, wówczas Anioł JHWH (מַלְאַךְ יְהוָה) powstrzymuje patriarchę, mówiąc, „teraz poznałem, że boisz się Pana" (Rdz 22,12). Zatem Bóg uzyskuje pewność, że Abraham się Go bał. Powinno się zatem oczekiwać, że w związku z tym więź między Bogiem i jego sługą zostanie jeszcze bardziej zacieśniona. Niestety, nic z tych rzeczy. Jak już wspomniano, dialog Abrahama ze Stwórcą kończy się w momencie próby w kraju *Moria*. Nigdy więcej nie dochodzi do rozmowy między nimi. To tak, jakby Bóg pragnął sprawdzić Abrahama, kiedy zaś wszelkie możliwości zostały wobec niego wyczerpane, wówczas sługa Pana został pozostawiony samemu sobie. Trzeba jednak zaznaczyć, że po śmierci Abrahama pamięć o jego czynach jest nadal żywa. Kiedy Bóg objawia się Izaakowi we śnie, wskazując kierunek ucieczki przed głodem, wówczas wspomina o Abrahamie i przysiędze, która została mu dana. Wyraźnie też wybrzmiewa zdanie, w którym

[141] J. Barr, *Biblical Faith and Natural Theology* (Londres: Oxford University Press – Clarendon Press 1993) 158.
[142] Moltz, „God and Abraham", 66.

Bóg wspomina, że „Abraham był mi posłuszny" (Rdz 26,3-6). Podobna sytuacja następuje nieco dalej, kiedy Izaak wracając do Beer-Szeby, doświadcza ukazującego mu się Pana, który zapewnia go o licznym potomstwie. Błogosławieństwo Izaaka odbywa się „przez wzgląd na Abrahama", który był sługą Boga (Rdz 26,24)[143].

a) Księga Mądrości 10,5

αὕτη καὶ ἐν ὁμονοίᾳ πονηρίας ἐθνῶν συγχυθέντων ἔγνω τὸν δίκαιον
καὶ ἐτήρησεν αὐτὸν ἄμεμπτον θεῷ καὶ ἐπὶ τέκνου σπλάγχνοις ἰσχυρὸν ἐφύλαξεν.

Gdy przyszło pomieszanie narodów za przewrotną zmowę, ona uznała Sprawiedliwego, zachowała go nienagannym przed Bogiem i zachowała mocnym mimo jego litości dla dziecka.

Przyglądając się układowi tekstu w rozdziale 10 Księgi Mądrości, pojawia się konieczność wyodrębnienia dwóch istotnych cech. Po pierwsze, tekst ten wymienia postacie chronologicznie, zgodnie z wydarzeniami biblijnymi, po drugie zaś nie ogranicza się tylko do przykładów pozytywnych, lecz wspomina również o negatywnych. Co ciekawe, każda z wymienionych postaci przedstawiona jest w taki sposób, aby wydarzenia dotyczące jej życia były ukazane w sposób chronologiczny. Są jednak pewne wyjątki. Jednym z nich są wydarzenia dotyczące *Akedy* Izaaka. Otóż wydarzenia z Rdz 22,1-19 opisane są w części dotyczącej jedynie samego Abrahama, po nich zaś następuje wspomnienie o ucieczce Lota z Sodomy, która chronologicznie występuje w Rdz 19. Warto również dodać, że wątek o Locie ma bardziej poboczne znaczenie w porównaniu z wielką narracją dotyczącą pierwszego patriarchy Izraela[144].

Omawiane wydarzenie z kraju *Moria* znajduje swoje odniesienie w Mdr 10,5. Jest to trzecia część Księgi Mądrości obejmująca rozdziały 10-19. Tematem wiodącym jest tu działanie mądrości Bożej nie tylko w życiu człowieka, ale również na przestrzeni całej historii biblijnego Izraela. Zdaniem T. Brzegowego tę część można dodatkowo podzielić na trzy mniejsze: dobrodziejstwa, jakie spotkały patriarchów za przyczyną mądrości Bożej (10-12), problem bałwochwalstwa (13-15) oraz dzieje narodu wybranego po wyjściu z niewoli egipskiej (16-19)[145].

[143] Moltz, „God and Abraham", 67–68.
[144] A.T. Glicksman, *Wisdom of Solomon 10. A Jewish Hellenistic Reinterpretation of Early Israelite History Through Sapiential Lenses* (Berlin-Boston: De Gruyter 2011) 157.
[145] T. Brzegowy, *Pisma mądrościowe Starego Testamentu* (Tarnów: Biblos 2003) 276–277.

Księga Rodzaju wspomina, że nim doszło do pomieszania mowy, mieszkańcy „całej ziemi mieli jedną mowę, czyli jednakowe słowa" (Rdz 11,1)[146]. Według midraszu *Genesis Rabbah* 38,6 Abraham został nazwany rówieśnikiem pokolenia Wieży Babel. Pokolenie to kierowało wobec niego surowe określenie *bezpłodny*, tj. niezdolny do rodzenia. D. Winston zaznacza jeszcze, że rabiniczne dzieło *Seder Olam Rabbah* w rozdziale 1 umieszcza informację, że kiedy Bóg pomieszał ludziom języki, Abraham miał wówczas 48 lat[147].

Warto zwrócić uwagę, że w narracji o Wieży Babel (Rdz 11) autor bardziej zwrócił uwagę na „pomieszanie języków", w Mdr 10,5 zaś bardziej na „pomieszanie narodów". Bez względu na tę różnicę w obu przypadkach incydent ten dokonał się z powodu grzechu człowieka. Wydaje się jednak, że w terminie συγχυθέντων (pomieszanie) należy upatrywać pomieszania języków, nie narodów. Należy przyznać, że określenie to nie jest jednoznaczne, co jest charakterystyczne dla retorycznego stylu Mądrości. Najbardziej adekwatnym określeniem omawianego terminu jest daleko idące odwołanie do ludzi, którzy byli wówczas połączeni w „jednym chaosie niegodziwości"[148]. Sytuacja ta nie spowodowała jednak zaprzestania działania Mądrości. Działanie to zostało zaakcentowane w sposób szczególny przez czasownik γινώσκω, czyli „wiedzieć", „uznać" czy też „znaleźć". W tym kluczu należy odczytać, że sprawiedliwym (δίκαιος), którego Mądrość uznała lub, co bardziej wymowne, znalazła – jest Abraham. Ostatnia część Mdr 10,5 bardzo wyraźnie nawiązuje do wydarzeń w kraju *Moria*, kiedy to Abraham miał złożyć w ofierze swojego syna Izaaka (Rdz 22,1-19). Mądrość jest tą, która dała Abrahamowi odpowiednią siłę, aby mógł wykonać polecenie Boże pomimo litości, jaka targała nim w stosunku do Izaaka (καὶ ἐπὶ τέκνου σπλάγχνοις ἰσχυρὸν ἐφύλαξεν)[149].

Mądrość Boża przedstawiona w Mdr 10,5 działa w trzech etapach. Po pierwsze – jak już wspomniano – „uznaje Sprawiedliwego", pomimo że wcześniejsze wydarzenia biblijne, które poprzedzają Abrahama, są przepełnione niegodziwością, poczynając od grzechu pierworodnego (Rdz 3), poprzez Kaina i Abla (Rdz 4,1-16), biblijny potop (Rdz 6,5-8,22) oraz wieżę Babel (Rdz 11,1-9). Pierwszym sprawiedliwym, którego Bóg odkrywa nie tylko intelektualnie, ale przed wszystkim przez czyny miłości, jest właśnie patriarcha Abraham.

---

[146] *Targum Pseudo-Jonatana* do Księgi Rodzaju 1,11 mówi, że *cała ziemia miała jeden język, jeden sposób mówienia i jedną radę*, zob. M.Maher, *The Aramaic Bible. Volume 1B. Targum Pseudo-Jonathan: Genesis. Translated, with Introduction and Notes* (Collegeville, MN: The Liturgical Press 1992) 49.

[147] D.Winston, *The Wisdom of Salomon. A New Translation with Introduction and Commentary* (Garden City–New York: Doubleday&Company, Inc. 1979) 214–215.

[148] A.T.S. Goodrick (red.), *The Book of Wisdom with Introduction and Notes* (London: Rivingtons 1913) 228.

[149] B. Poniży, *Księga Mądrości. Nowy Komentarz Biblijny. Vol. XX* (Częstochowa: Edycja św. Pawła 2012) 307–308.

Można zatem uznać, że powołanie Abrahama jest wyraźnym przejawem Bożego miłosierdzia. Idąc dalej, należy dodać, że Mądrość jest również tą, która zachowała Abrahama *nienagannym przed Bogiem*. Owa nienaganność (ἄμεμπτον) objawiła się w sposób szczególny podczas najtrudniejszej próby, jakiej został poddany (Rdz 22,1-19). Wydaje się, że elementem charakterystycznym omawianego fragmentu jest próba połączenia historii związanej z budową wieży Babel oraz życiem Abrahama – czyli dwóch przeciwległych biegunów. Zdaniem B. Poniżego pomimo iż grzech jest elementem nieustannie towarzyszącym człowiekowi, to jednak przy pomocy Mądrości można pozostać wytrwałym i otwartym na Bożą miłość[150].

Osoba Abrahama miałaby być tu ukryta pod postacią Sprawiedliwego, którym kierowała Mądrość Boża. Zdaniem S. Potockiego tylko osoba znająca historię biblijnego Izraela jest w stanie dostrzec postać Abrahama[151]. Pomimo trudnej próby potrafił on wznieść się na wyżyny miłości, stawiając zaufanie Bogu ponad życie jedynego syna. Można zatem wnioskować, że to mądrość stała się przyczyną odwagi i poświęcenia Abrahama, a miłość do Boga środkiem do przezwyciężenia lęku ojca przez zabiciem syna[152].

Warto zwrócić jeszcze uwagę na σπλάγχνοις. W dosłownym tłumaczeniu termin ten oznacza „sympatię", „serce", ale również „wnętrzności". Zgodnie z postrzeganiem starożytnych „wnętrzności" są siedliskiem wszystkich emocji człowieka. Terminem hebrajskim, który mógłby być odpowiednikiem greckiego σπλάγχνοις, jest רַחֲמִים oznaczający „współczucie" oraz „miłosierdzie". A.T. Glicksman uważa, że w szerszym znaczeniu można mówić również o terminie „łono". Trzeba przyznać, że na kartach ST Abraham jest często przedstawiany jak wzór rodzicielstwa ze względu na swoje bezgraniczne przywiązanie do Izaaka. Jest jednak pewien wyjątek, kiedy to Mądrość Boża okazuje się mieć większą siłę i znaczenie niż umiłowany syn (Rdz 22,1-19). To Mądrość powoduje, że Abraham staje się posłuszny Panu[153].

Omówiony tekst uczy, że człowiek jest istotą słabą oraz grzeszną, lecz pomimo tego Mądrość Boża nie opuszcza go. Jest niczym ster, który pomaga wrócić na odpowiedni kurs. Przykładem takiego postępowania są bohaterowie biblijni, którzy poprzedzają Abrahama u początków Księgi Rodzaju (Rdz 1-12). Przykład pierwszego patriarchy Izraela jest znamienny, bowiem męstwo doprowadziło go do bezgranicznego posłuszeństwa i oddania

[150] B. Poniży, „Wielka Alegoria Patriarchów w Mdr 10,1-14", *RBL* 3 (1994), 145–159.
[151] S. Potocki, *Rady mądrości. Przewodnik po mądrościowej literaturze Starego Testamentu* (Lublin: KUL 1993) 249.
[152] K. Romaniuk, *Księga Mądrości. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Poznań: Pallottinum 1969) 177.
[153] Glicksman, *Wisdom*, 114–115.

Bogu, przewyższając miłość do własnego syna. Bez wątpienia siłą napędową takiego działania była Mądrość, która nie pozwoliła Abrahamowi na chwilę słabości.

b) Księga Mądrości Syracha 44,19-21

19 Αβρααμ μέγας πατὴρ πλήθους ἐθνῶν, καὶ οὐχ εὑρέθη ὅμοιος ἐν τῇ δόξῃ· **20** ὃς συνετήρησεν νόμον ὑψίστου καὶ ἐγένετο ἐν διαθήκῃ μετ᾽ αὐτοῦ· ἐν σαρκὶ αὐτοῦ ἔστησεν διαθήκην καὶ ἐν πειρασμῷ εὑρέθη πιστός· **21** διὰ τοῦτο ἐν ὅρκῳ ἔστησεν αὐτῷ ἐνευλογηθῆναι ἔθνη ἐν σπέρματι αὐτοῦ, πληθῦναι αὐτὸν ὡς χοῦν τῆς γῆς καὶ ὡς ἄστρα ἀνυψῶσαι τὸ σπέρμα αὐτοῦ καὶ κατακληρονομῆσαι αὐτοὺς ἀπὸ θαλάσσης ἕως θαλάσσης καὶ ἀπὸ ποταμοῦ ἕως ἄκρου τῆς γῆς.

19 *Abraham, wielki ojciec mnóstwa narodów, w chwale nikt mu nie dorównał.* **20** *On zachował prawo Najwyższego, wszedł z Nim w przymierze; na ciele jego został złożony [znak] przymierza, a w doświadczeniu okazał się wierny.* **21** *Dlatego Bóg przysięgą zapewnił go, że w jego potomstwie będą błogosławione narody, że go rozmnoży jak proch ziemi, jak gwiazdy wywyższy jego potomstwo, że da mu dziedzictwo od morza aż do morza i od Rzeki aż po krańce ziemi.*

Księga Mądrości Syracha oraz Księga Mądrości są w przeciwieństwie do wcześniejszych Ksiąg Mądrościowych bardziej zainteresowane odniesieniem do starożytnej historii Izraela. Jeśli chodzi o Księgę Mądrości Syracha, to relacjonuje ona historię Izraela w rozdziałach 44-49, Księga Mądrości zaś czyni to w rozdziałach 10-19. Ponieważ obie księgi zamieściły historyczny przegląd na końcach swoich ksiąg, stają się do siebie bardzo podobne. Wszystko wskazuje na to, że zarówno autor Księgi Mądrości Syracha, jak i Księgi Mądrości musiał widzieć w starożytnej historii Izraela wpływ i podejście mądrościowe. Według M. Gilberta bowiem mądrość jest „uniwersalnym podejściem do ludzkich zachowań i doświadczeń”[154].

Tekst hebrajski odnosząc się do rozdziałów 44-50, określa je mianem „pochwały Ojców”. Ten obfity fragment został zgodnie z tradycją spisany przez Jezusa, syna Syracha, który w formie poematu zawarł teksty pochwalne ku czci patriarchów oraz innych bohaterów Izraela. Przegląd ten obejmuje postacie od Adama do arcykapłana Szymona, syna Oniasza[155].

[154] M. Gilbert, „The Review of History in Ben Sira 44-50 and Wisdom 10-19”, w: *Revriting Biblical History. Essays on Chronicles and Ben Sira in Honor of Pancratius C. Beenthes* (J. Corley, red; H. von Grol, red.) (Berlin–New York: DeGruyter 2011) 319–334.
[155] Basiuk, *Ofiara Izaaka*, 47; R.E. Brown (red.), J.A. Fitzmyer (red.), R.E. Murphy (red.), *The New Jerome Biblical Commentary* (London: Geoffrey Chapman 1990) 508.

Wersety 19-21 poświęcone są Abrahamowi, dla którego najwyższą próbą było złożenie w ofierze swego syna, Izaaka. Zatem jeśli ma być tu uwypuklona kwestia poświęcenia i najwyższego z doświadczeń, przed jakim został postawiony protoplasta Narodu Wybranego, to bez wątpienia chodzi o ofiarę Izaaka w kraju *Moria*. Warto również dodać, że przywołany tekst ma bez wątpienia charakter dydaktyczny, o czym świadczy fragment otwierający i zamykający introdukcję (Syr 44,1.15)[156].

W Syr 44,19 Abraham zostaje nazwany πατήρ πλήθους ἐθνῶν (ojcem mnóstwa narodów). Fraza to zostaje jeszcze wzmocniona przymiotnikiem μέγας (wielki). Bez wątpienia jest to odniesienie do Księgi Rodzaju, w której Bóg pragnie zawrzeć przymierze z patriarchą, składając przy tym obietnicę, że „staniesz się ojcem mnóstwa narodów" (הָיֹ֥ה לְאַב־הֲמ֖וֹן גּוֹיִֽם) (Rdz 17,4). Nazwanie Abrahama terminem πατήρ jest też odniesieniem do całego narodu, bowiem tego typu tytuły były nadawane bohaterom znanym z przeszłości Izraela. Co więcej, wszystko wskazuje na to, że ojcostwo patriarchy zdaje się wykraczać jeszcze dalej – poza Izrael. Wskazuje na to cały fragment Syr 44,19-21, w sposób szczególny zaś w. 21b, w którym mówi się, że w potomstwie Abrahama będą „błogosławione narody". Zatem w obietnicy Abrahama nie uczestniczy jedynie Izrael, lecz jeszcze inne, liczne narody. Do takiego typu ojcostwa patriarchy przyczyniły się dwa aspekty: obrzezanie (Rdz 17,9-14) oraz *Akeda* (Rdz 22,1-19). Nie ma zatem wątpliwości, że próba w kraju *Moria* jest nierozerwalnie związana z wiernością[157]. J. Swetnam zauważa, że prorok Nehemiasz postrzega Abrahama jako tego, który pozostał wierny Bogu, jednak czyni to w kontekście Izraelitów, którzy powracając z wygnania, dopuścili się licznych odstępstw (Neh 9,8). Księga Syracha widzi natomiast wierność patriarchy jako tego, który jest pewnego rodzaju przestrogą dla uchybień Izraela wobec Prawa Mojżeszowego i Kapłaństwa ustępującego na rzecz hellenizmu. W tym kluczu nie można odnaleźć u Nehemiasza niczego, co wiązałoby się z jakąś próbą Abrahama. J. Swetnam dostrzega tu jedynie pewien kontrast, który zaznacza się pomiędzy wiernością a niewiernością Izraela. Z kolei Syrach wskazując na zagrożenie rozszerzającym się hellenizmem, postrzega je w kategoriach próby, podobnej do *Akedy* Izaaka w kraju *Moria*[158].

Obietnica ta zostanie jeszcze raz powtórzona w Rdz 17,5, 12,2-3[159]. W dalszej części w. 19 Abraham uważany jest za tego, któremu nikt nie dorównał w chwale, choć w dosłownym

[156] Brzegowy, *Pisma*, 256.
[157] R.T. Siebeneck, „May their Bones Return to Life! – Sirach's Praise of the Fathers", *CBQ* 21 (1959), 411–428.
[158] J. Swetnam, *Jesus and Isaac. A Study of the Epistle to the Hebrews in the Light of the Aqedah* (Rome: Biblical Institute Press 1981) 32–33.
[159] Odniesienia do Abrahama jako ojca całego narodu można znaleźć jeszcze w Iz 51,2, oraz w księgach Nowego Testamentu Mt 3,9; Rz 4,1; Gal 3,7.

tłumaczeniu można powiedzieć, że „zachował on swoją chwałę bez skazy" (Syr 11,19b). A.A. Di Lella uważa, że wiersz ten jest odniesieniem do wydarzeń opisanych w Rdz 12,10-20, kiedy to za przyczyną szczególnego wstawiennictwa Pana faraon nie dotknął Sary, żony Abrahama. Podobnie sytuacja ma się w przypadku wizyty patriarchy w Gerarze (Rdz 20,1-18), kiedy Abimelek również nie dotknął Sary, którą Abraham przedstawił jako swoją siostrę[160].

Wiersz 20 w całości poświęcony jest osobie Abrahama oraz jego wierności wobec Boga i zawartego przymierza. Pierwsza część Syr 44,20a odnosi się do niekwestionowanego posłuszeństwa, jakie Abraham wyraził wobec wówczas jeszcze nieznanego mu Boga. Wiersz 20a odnosi się do pierwszej próby, przed jaką stanął patriarcha, a więc przed opuszczeniem ziemi rodzinnej i do udania się do Kanaanu zgodnie z poleceniem Pana (Rdz 12,1-4). Słowa ὃς συνετήρησεν νόμον ὑψίστου mogą również odnosić się do Rdz 15,1-6, kiedy to Abraham z powodu podeszłego wieku zaczyna wątpić w posiadanie pierworodnego syna poczętego z małżeństwa z Sarą. Wówczas Pan zapewnia swego sługę, że potomstwo jego będzie liczne jak gwiazdy na niebie. Kolejną częścią Syr 44 jest w. 20b, w którym mowa jest o przymierzu z Abrahamem – καὶ ἐγένετο ἐν διαθήκῃ μετ᾽ αὐτοῦ. Tekst ten dotyczy widocznego znaku przymierza, jakie Pan zawarł z Abrahamem, czyli obrzezania (Rdz 17,9-14)[161]. Potwierdzeniem takiej egzegezy jest dalsza część Syr 44,20c, która jasno określa, że przymierze to związane jest ze znakiem na ciele (ἐν σαρκὶ αὐτοῦ ἔστησεν διαθήκην). Ostatnia część omawianego wersetu jest odwołaniem się autora Księgi Syracha do najtrudniejszej próby Abrahama, jaką było złożenie Izaaka w ofierze Bogu w kraju *Moria* (Rdz 22,1-19). Słowa καὶ ἐν πειρασμῷ εὑρέθη πιστός są bez wątpienia odniesieniem do πειρασμῷ, kiedy to wierność i ufność wobec życzenia Boga okazały się ważniejsze i silniejsze niż miłość do Izaaka. Można też śmiało stwierdzić, że Syr 44,21a-c jest opisem wydarzeń, które prowadzą w stronę tego najważniejszego doświadczenia – *Akedy* Izaaka – oraz w konsekwencji do ostatecznego przymierza związanego z niezliczonym potomstwem i błogosławieństwem Boga (Rdz 22,16-18)[162]. Ostatni wiersz jest przypomnieniem o zapewnionym błogosławieństwie i obietnicy Bożej. Obietnica, która dotyczyła Izaaka, ma swoje miejsce w Syr 44,22ab. Wszystkie narody uzyskają błogosławieństwo dzięki Izaakowi, który stał się dobrowolną ofiarą, która miała się

[160] A.A. Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira. A New Translation with Notes by Patrick W. Shehan. Introduction and Commentary* (New York: Doubleday 1987) 505.
[161] Warto w tym miejscu dodać, że obrzezanie w starożytnym Izraelu nie było „nowością". Był to rytuał, który był pierwotnie znakiem przynależności do danego klanu, ale również był rytuałem związanym z procesem inicjacji do małżeństwa. Wspomina o tym Rdz 34,14, w którym synowie Jakuba odpowiadają podstępnie Sychemowi i jego ojcu Chamorowi, że nie mogą im wydać Diany za małżonkę, ponieważ nie godzi się, aby wyszła ona za nie obrzezanego, zob. O. Leaman, „Circumcision", *Routledge Handbook of Jewish Ritual and Practice* (O. Leaman red.) (London–New York: Routledge Taylor&Francis Group 2023) 305–314.
[162] Di Lella, *Wisdom,* 505.

dokonać przez wzgląd na obietnicę i wiarę Abrahama. Zapewnienie Boga o jego przysiędze jest również odniesieniem do Noego, który otrzymał obietnicę, że ani ziemia, ani żaden człowiek nie zostaną już więcej unicestwieni przez Pana (Rdz 9,11-17). Syrach nawiązuje również do Jakuba/Izraela w kontekście uznania go przez Boga za pierworodnego syna (Wj 4,22). Podobnie jak Abraham i Izaak, również Jakub otrzymuje obietnicę licznego potomstwa (Rdz 28,13-15)[163].

c) Księga Nehemiasza 9,7-8

וּמָצָאתָ אֶת־לְבָבוֹ נֶאֱמָן לְפָנֶיךָ וְכָרוֹת עִמּוֹ הַבְּרִית לָתֵת אֶת־אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי הַחִתִּי הָאֱמֹרִי וְהַפְּרִזִּי וְהַיְבוּסִי וְהַגִּרְגָּשִׁי לָתֵת לְזַרְעוֹ וַתָּקֶם אֶת־דְּבָרֶיךָ כִּי צַדִּיק אָתָּה׃

A gdy uznałeś, że serce jego jest Tobie wierne, zawarłeś z nim przymierze: że ziemię Kananejczyka, Chittyty, Amoryty, Peryzzyty, Jebusyty i Girgaszyty dasz jego potomstwu. I słowa Twego dotrzymałeś, albowiem jesteś wierny.

Księga Nehemiasza, która razem z Księgą Ezdrasza tworzyły pierwotnie jedno wspólne dzieło, stanowi problem, jeśli chodzi o datację. Wśród wielu propozycji najczęściej spotykaną jest IV w. przed Chr., jeśli zaś chodzi o miejsce powstania, wskazuje się na Palestynę[164].

Na początku należy zauważyć, że Neh 9,8 występuje w szerszym kontekście z Neh 9,6-37. Opisana jest tu modlitwa przebłagalna, która zostaje wygłoszona przez Lewitów (Neh 9,4-5). Wyraża ona wierność przymierzu i Bogu pomimo nieustannego odstępstwa ludu. Charakter tej modlitwy jest dwojaki. Z jednej strony jest to napomnienie skierowane wobec ludu, z drugiej zaś pouczenie, mające na celu przywołanie przodków, którzy postępowali słusznie wobec Pana i otrzymali za to nagrodę. Postać Abrahama pojawia się w ww. 7 i 8. Pouczenie o nim zawiera przykład wzorowej reakcji na człowieka, który został wybrany przez Boga. Bóg jest sprawiedliwy, ponieważ dotrzymał swojego słowa i obietnicy danej pierwszemu z patriarchów[165].

Zatem od wychwalania Boga, który jest Stwórcą wszystkich rzeczy, tekst Księgi Nehemiasza przechodzi do relacji oraz sposobu postępowania Boga JHWH z Abrahamem, poczynając od jego wyjścia z rodzinnego Ur (Neh 9,7). Omawiany tekst przedstawia patriarchę Izraela tylko w jasnym świetle, pomijając wszelkie niedociągnięcia, a nawet intrygi ze strony

[163] Di Lella, *Wisdom*, 505.
[164] M.S. Wróbel, *Księga Ezdrasza i Nehemiasza. Nowy Komentarz Biblijny vol. XI* (Częstochowa: Edycja św. Pawła 2010) 38–39.
[165] J. L. Vesco, „Abraham: Actualisation et Relectures", *RSPhTh* 55 (1971), 33–80; D.J. Shepherd, Ch.J.H. Wright, *Ezra and Nehemiah. The Two Horizons Old Testament Commentary* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company 2018) 87.

jego domu wobec Boga (Rdz 12-50). Wierność i posłuszeństwo Abrahama zostaje ukazane w Neh 9,8 w oparciu na tekstach Księgi Rodzaju (Rdz 17,1; 18,19; 22,16.18; 26,5). Trzeba jednak przyznać, że zdanie: „a gdy uznałeś, że serce jego jest Tobie wierne" wcale nie musi być postrzegane jako odniesienie do konkretnego wydarzenia z życia Abrahama, ponieważ autor Księgi Nehemiasza wyraźnie zostawił tu miejsce na interpretację czytelnika. W życiu Abrahama doszło do tak wielu inicjatyw Bożych, prób oraz rozmów z Panem, że nie sposób tego typu otwarte zdanie odnieść do konkretnego wydarzenia. Zatem zdanie otwierające Neh 9,8 wskazuje bardziej na wyraźną zgodę Boga na styl życia Abrahama podczas jego całej ziemskiej wędrówki, jednak ze szczególnym wskazaniem na wydarzenia po przybyciu z Ur[166].

Omawiany fragment mówi o wiernym sercu Abrahama (אֱמֶן אֶת־לְבָבוֹ) w momencie największej próby, czyli *Akedy* Izaaka w kraju *Moria* (Rdz 22,1-19). Nie da się jednak wykluczyć, że Księga Nehemiasza ma również na myśli Rdz 15, czyli moment przymierza Abrahama z Bogiem oraz obietnicę niezliczonego potomstwa. J. Swetnam zauważa jeszcze jeden szczegół, mianowicie wśród plemion wymienionych przez Nehemiasza w 9,8 Księga Rodzaju wymienia je w Rdz 15,18-21[167]. Zdaniem F.Ch. Fenshama omawiany fragment może również dotyczyć Rdz 11,31, kiedy to Abraham wraz z ojcem Terachem, Lotem i Saraj wyruszają z Ur Chaldejskiego w drogę do Kanaanu. Czyli wierność serca Abrahama miałaby objawić się tutaj poprzez gotowość patriarchy do pozostawienia wszystkiego i pójścia za głosem Pana[168].

Wszystkie wydarzenia z życia Abrahama zostają wymienione w Neh 9,7-8. Każde z nich zdaje się wskazywać i dążyć do tego ostatecznego – *Akedy* Izaaka w kraju *Moria*. Żadne z wymienionych wydarzeń nie dzieje się przez przypadek, lecz każde buduje coraz większe napięcie. Jedno wynika z drugiego, dając w ten sposób pewność, że Boży plan i obietnica nie przeminą[169].

Modlitwy, które kierują przedstawiciele Lewitów, przechodzą niemal od razu do osoby Abrahama. Zdaniem J. Blenkinsoppa fragment ten nie nawiązuje w żaden sposób do ofiarowania Izaaka w kraju *Moria*. Trzema podstawowymi wątkami są: wezwanie Abrahama do wyruszenia z Ur (Rdz 11,31), zmiana imienia z Abram na Abraham (Rdz 17,5) oraz

[166] V.K.H. Ooi, *Scripture and Its Readers. Readings of Israel's Story in Nehemiah 9, Ezekiel 20, and Act 7* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns 2015) 59–63.
[167] Swetnam, *Jesus and Isaac*, 27.
[168] F. Ch. Fensham, *The Book of Ezra and Nehemiah* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing 1982) 447.
[169] H.G.M. Williamson, *Ezra, Nehemiah. Word Biblical Commentary vol. 16* (Waco,TX: Word Books, Publisher 1985) 312–313.

gwarancja posiadania potomstwa[170]. Istotnie, Neh 9,8 wspomina wyraźnie, że Pan zawarł przymierze z Abrahamem, kiedy uznał, że jego serce jest wierne. Jednak z drugiej strony można też stwierdzić, że kiedy Anioł JHWH przerywa *Akedę* w kraju *Moria*, wówczas Abraham otrzymuje ostateczne potwierdzenie przymierza oraz obietnicę potomstwa (Rdz 22,17-18). Jak już wspominano, była to ostatnia próba Abrahama i zarazem ostatnie potwierdzenie obietnicy przymierza i licznego potomstwa. Od momentu powrotu Abrahama z kraju *Moria* już więcej nie dojdzie do żadnych dialogów między Bogiem i jego sługą.

Omawiając fragment Neh 9,7-8, warto zwrócić uwagę, że w całej narracji Neh 9,6-37 Abraham jest jedną z dwóch postaci historycznego Izraela, która zostaje wymieniona z imienia[171]. Oczywiście modlitwa, którą wznoszą do Pana przedstawiciele Lewitów, nie ma na celu wychwalania jakiś konkretnych osób z przeszłości, lecz ma ukazać wielkie czyny Boga, jakich dokonał w swoim ludzie. Dlaczego też podmiotem w ww. 6-15 jest właśnie Bóg. Pojawiający się tu nacisk na przymierze, które Pan zawarł ze swoim ludem, ma motywować słuchaczy do działania. Zdaniem J.M. Myersa modlitwa Lewitów bardzo mocno nawiązuje do tradycji Pięcioksięgu[172]. Omawiany tekst wyróżnia się równoległym naciskiem na wierność Bogu oraz wierność, jaką wykazał się Abraham[173].

d) Księga Judyty 8,25-27

25 παρὰ ταῦτα πάντα εὐχαριστήσωμεν κυρίῳ τῷ θεῷ ἡμῶν, ὃς πειράζει ἡμᾶς καθὰ καὶ τοὺς πατέρας ἡμῶν. **26** μνήσθητε ὅσα ἐποίησεν μετὰ Αβρααμ καὶ ὅσα ἐπείρασεν τὸν Ισαακ καὶ ὅσα ἐγένετο τῷ Ιακωβ ἐν Μεσοποταμίᾳ τῆς Συρίας ποιμαίνοντι τὰ πρόβατα Λαβαν τοῦ ἀδελφοῦ τῆς μητρὸς αὐτοῦ. **27** ὅτι οὐ καθὼς ἐκείνους ἐπύρωσεν εἰς ἐτασμὸν τῆς καρδίας αὐτῶν, καὶ ἡμᾶς οὐκ ἐξεδίκησεν, ἀλλ᾽ εἰς νουθέτησιν μαστιγοῖ κύριος τοὺς ἐγγίζοντας αὐτῷ.

***25** Za to wszystko będziemy dziękować Panu Bogu naszemu, który doświadcza nas, jak i naszych przodków. **26** Przypomnijcie sobie to wszystko, co On uczynił z Abrahamem i jak doświadczył Izaaka, i co spotkało Jakuba w Mezopotamii Syryjskiej, gdy pasł trzody Labana, brata jego matki. **27** Albowiem jak niegdyś doświadczył ich w ogniu, wystawiając na próbę*

[170] J. Blenkinsopp, *Ezra – Nehemiah. A Commentary* (Philadelphia, PA: The Westminster Press 1988) 303–304.
[171] Oprócz Abrahama z imienia wymieniony jest jeszcze tylko Mojżesz w Neh 9,14.
[172] Szeroką gamę tekstów odwołujących się do Pięcioksiegu zawarł Myers w swojej monografii poświęconej Księdze Nehemiasza, zob. J.M. Myers, *The Anchor Bible. Ezra, Nehemiah. Introduction, Translation, and Notes* (Garden City – New York: Doubleday&Company, Inc 1965) 167–169.
[173] M. Breneman, *The New American Commentary. Ezra, Nehemiah, Esther. Vol.10* (Nashville,TN: B&H Publishing Group 1993) 236.

ich serca, tak i teraz nas nie ukarał, lecz chłoszcze Pan tych, którzy zbliżają się do Niego, aby się opamiętali.

Przypuszcza się, że Księga Judyty została napisana około II w. przed Chr. Jej historyczne tło jest najprawdopodobniej związane z okresem perskim. G. Priero uważa jednak, że obecnie znana treść księgi jest kompozycją literacką przedstawiającą konfrontację między Asyryjczykami, Persami oraz Żydami. Ma to na celu zachęcenie wyznawców Prawa Mojżeszowego do lojalności i wierności Bogu[174].

Przemówienie Judyty zostaje kontynuowane, z tym że o ile wcześniej Izrael zostaje przedstawiony w negatywnym świetle z powodu wystawiania Boga na próbę, to teraz sytuacja ulega zmianie i to Bóg doświadcza swój lud próbą[175]. Należy zauważyć, że czasowniki użyte w Jdt 8,25-27, które zastosowano w odniesieniu do prób Bożych, mają dość szerokie znaczenie. Wśród nich należy wymienić: πειράζω (doświadczać), πυρόω (doświadczać), εἰς ἐτασμὸς (wystawiać na), ἐκδικέω (ukarać), νουθέτησις (chłostać), μαστιγόω (opamiętać). Zdaniem L.M. Willsa są to czasowniki, które idealnie pasują do stylu Księgi Judyty. Jeśli chodzi o tradycję związaną z próbami, przez które przechodził Abraham, to jest ona dość bogata w tradycji żydowskiej[176]. Wydaje się jednak, że Księga Judyty kojarzy „próbę" bardziej w kontekście Izaaka i jego *Akedy*. Przemawia za tym czasownik πειράζω (doświadczać, testować). Choć tradycja ta nie wydaje się dość powszechna, to jednak można ją spotkać w wielu tekstach literatury międzytestamentalnej (4 Mach 7,14; 13,12; 16,20). Wartym przywołania jest *TgN*, w którym można przeczytać, że kiedy Izaak został złożony na ołtarzu ofiarnym, miał wówczas 37 lat (TgN Exodus 12,42)[177]. W Księdze Judyty wszystko to jest najprawdopodobniej związane z wieloma próbami, które przechodził Izaak – podobnie jak jego ojciec Abraham – bez wyraźnego nacisku na jedną konkretną próbę – w tym przypadku *Akedę* w kraju *Moria* (Rdz 22,1-19). Intencją autora księgi jest po prostu przywołanie przykładu trzech wielkich patriarchów Izraela, jednak bez wyraźnego odwołania się do konkretnych prób, przez które przeszli. Zatem zgodnie z twierdzeniem L.M. Willsa słowo „test" może mieć tu wiele odniesień i znaczeń[178].

[174] G. Priero, *Giuditta* (Torino-Roma: Marietti 1959) 15–18.
[175] Pwt 8,5; Ps 94,12; Prz 3,11-12, Syr 2,1-6; Mdr 3,4-6; Tob 4,20-23; 2 Mach 3,34; Hbr 12,5-6, Jk 1.
[176] Syr 44,19-21; Jub 17,17-18; 1 Mach 2,51-52, zaś w NT Rz 4,8-1; Heb 11,8-12.
[177] R. Hayward, *The Aramaic Bible vol.2. Targum Neofiti 1: Exodus. Translated, with Introduction and Apparatus* (Collegeville, MN: The Liturgical Press 1994) 52.
[178] L.M. Wills, *Judith. Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible* (Minneapolis: Fortress Press 2019) 267–268.

Sekcję Księgi Judyty 8,11-27 można podzielić na cztery bloki. Pierwszy z nich obejmuje Jdt 8,11-16 i dotyczy tego, że poddanie się nie jest decyzją sprawiedliwą. Drugi blok stanowią wiersze Jdt 8,17,20, związane z nadzieją na przyjście pomocy Boga. Kolejny blok to Jdt 8, 21-24, mówiący o tym, że działania podjęte przez oblężonych są ocaleniem lub też zgubą dla całego narodu. Ostatni blok to Jdt 8,25-27, w którym obecną udrękę, jaka spotkała lud, rozpoznaje się jako próbę dla tych, co są blisko Boga. To właśnie czwarta część zaproponowanego podziału jest tą właściwą, dotyczącą aluzji związanej z próbą patriarchów, której dokonuje Bóg. To właśnie Abraham, Izaak i Jakub są tu połączeni jednym wspólnym rzeczownikiem πειράζειν, czyli „wystawieni na próbę". Podobnie rzecz ma się z omawianą narracją, w której to Żydzi zostają wystawieni na próbę. W tym kontekście można by wspomnieć o nawiązaniu do *Akedy*, postrzeganej w kategoriach próby zarówno Abrahama, jak i Izaaka. Bardziej prawdopodobne wydaje się jednak, że kwestia próby w kraju *Moria* dotyczy w przypadku Jdt 8,25-27 tylko Abrahama. Doświadczenie próby Izaaka jest poruszone bardziej w kontekście wydarzeń z Rdz 25,1-5, kiedy to Rebeka zmaga się z problemem niepłodności. Z drugiej strony warto jednak zauważyć, że w odniesieniu do Izaaka zastosowano w tekście liczbę mnogą (ὅσα ἐπείρασεν τὸν Ισαακ). Można zatem przypuszczać, że jego próba odnosi się zarówno do *Akedy*, jak i do problemów z płodnością Rebeki. Jednak zdaniem J. Swetnama tego typu zabieg wyklucza raczej *Akedę* jako wyjątkową próbę. Również wyklucza ją spośród pozostałych prób, którym poddani zostali nie tylko Abraham i Izaak, ale również Jakub. Powód jest dość oczywisty. To nie Abraham był ofiarą podczas *Akedy*. Rozstrzygnięcie tego zagadnienia wydaje się o tyle trudne, że w przypadku protoplasty Izraela nie ma mowy o konkretnej próbie, która mogłaby go dotyczyć. Obecnie dostępnym tekstem Księgi Judyty jest wersja grecka, która prawdopodobnie może bazować na oryginalnym tekście hebrajskim. Jeśli tak jest, to brak wspomnienia o *Akedzie* wynika również z braku takiej wzmianki w tekście oryginalnym[179]. Oczywiście, historia życia patriarchów dostarcza na kartach biblijnych informacji o różnych próbach, jakim zostawali poddawani. A. Tronina zauważa, że tego typu zabiegi nie są postrzegane przez wyznawców Pana w kategoriach kary, lecz są przejawem Boskiej miłości. Próby takie są również obecne w NT (Hbr 12,5-7; Ap 3,19). Księga Judyty wskazuje na sposób, w jaki można mieć udział w doświadczeniach, które przechodzili ojcowie

[179] Swetnam, *Jezus and Isaac*, 34–35.

Izraela. Jest to „próba ogniowa" (ἐπύρωσεν εἰς) (Jdt 8,27). Judyta, która stanowi tutaj symbol wierności i przykładnej wiary, jest drogą do wybawienia i zachętą do naśladowania[180].

Pomimo, że księga nie określa jasno, o jaką próbę Abrahama chodzi (ὅσα ἐποίησεν μετὰ Αβρααμ), to bez najmniejszych wątpliwości najbardziej bolesną ze wszystkich była *Akeda* (Rdz 22,1-19), w której Abraham musiał oddać jako ofiarę całopalną swego umiłowanego syna Izaaka. Podobnie jest w przypadku Izaaka, którego doświadczenia nie zostały dokładnie sprecyzowane przez Judytę. Być może chodzi tutaj również o *Akedę*, nie jest jednak wykluczone, że Judyta może mieć na myśli również inne trudne doświadczenia z życia syna Abrahama. Jednym z nich może być wspomniana bezpłodność Rebeki (Rdz 25,21) czy chociażby wizyta Izaaka i jego żony w Gerarze z powodu głodu z Kanaanie (Rdz 26,1-11). Ciekawa jest również informacja o Jakubie i tym, co go spotkało w „Mezopotamii Syryjskiej"[181]. Trudno odnieść się do tych wydarzeń, ponieważ również nie do końca wiadomo, co Judyta mogła mieć na myśli. Czy chodzi konkretnie o pracę u Labana (Rdz 29-31), czy może podstęp z wykupem pierworództwa i ucieczkę z domu ojca (Rdz 27,41-28,5)? Nie ma również pewności, czy nie chodzi o wydarzenia związane z wizytą Jakuba w Luz, które później nazwał Betel z racji widzenia, którego tam dostąpił (Rdz 28,10-22). Faktem jest, że jeśli wszystkie ww. wydarzenia mogły być związane z wypowiedzią Judyty w 8,26, to należy zauważyć, że wiążą one wszystkich trzech patriarchów z doświadczeniami, które ściśle dotyczą ich wizyt w kraju *Moria*[182].

Wśród wielu propozycji związanych z próbą rozszyfrowania tajemniczej przemowy Judyty w 8,25-27 pojawia się jeszcze jedna: zdaniem C.A. Moore'a próba Izaaka mogła polegać na jego cichym przyzwoleniu na zamiar Abrahama, który zgodnie z wolą Bożą chciał złożyć syna w ludzkiej ofierze. Jednak kiedy prześledzi się całe życie Izaaka, to można z całą pewnością stwierdzić, że było ono jedną wielką próbą. C.A. Moore słusznie zaznacza, że syn Abrahama całe życie spędził pod czyjąś dominacją. Poczynając od ojca Abrahama, przez żonę Rebekę, filistyńskiego króla Abimeleka (Rdz 26,1-16), swoich synów Ezawa i Jakuba. Próbą była dla niego również szwagierka Jehudit, która poślubiła jego syna Ezawa (Rdz 26-34-35), podobnie problem z posiadaniem potomstwa przez Rebekę (Rdz 25,21), ślepota na starość

[180] A. Tronina, *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Księga Tobiasza, Księga Judyty, Księga Estery* (Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 2001) 126–127.

[181] Jeśli chodzi o zwrot „Mezopotamia Syryjska" to jest to najprawdopodobniej Aram-Naharaim (אֲרַם נַהֲרַיִם) (Rdz 24,10; Sdz 3,8).

[182] S. Baksik, *Księga Judyty. Wstęp – Przekład z oryginału. Komentarz* (Poznań: Pallottinum 1963) 119.

(Rdz 27,1) oraz podstęp z wykupem pierworództwa przez Jakuba (Rdz 27). Zatem próba, o której mówi Judyta, mogła tak naprawdę dotyczyć całego życia Izaaka[183].

e) Pierwsza Księga Machabejska 2,52

Αβρααμ οὐχὶ ἐν πειρασμῷ εὑρέθη πιστός, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην

Czyż nie w czasie próby Abraham okazał się wierny? I zostało mu to poczytane za sprawiedliwość?

Cała perykopa 1 Mach 2,49-70 związana jest z mową pożegnalną Matatiasza. Nie sposób nie zauważyć, że słowa umierającego kapłana są na pewno kompozycją literacką autora księgi. Mowa Matatiasza podzielona jest na dwie bardzo ważne części. Pierwsza z nich związana jest z zachętą towarzyszących mu synów, aby zachowali gorliwość i wierność w przestrzeganiu Prawa (ww. 49-51), kolejna zaś część poświęcona jest ważnym bohaterom ST, których życie ma posłużyć synom Matatiasza za przykład (ww. 52-60). Wśród odniesień biblijnych na pierwszym miejscu pojawia się postać Abrahama (Rdz 11,1-19), następnie Józefa, Pinchasa, Jozuego, Kaleba, Dawida, Eliasza i innych. Odwołanie się do osoby Abrahama i Józefa to swego rodzaju zwyczaj literacki tamtego okresu. Prawo Mojżeszowe zyskuje status Słowa Wiecznego. W związku z tym w pewnym sensie musiało być ono znane patriarchom, zanim zostało objawione Mojżeszowi. Można więc stwierdzić, że Prawo Mojżeszowe było ponadczasowe i ponadhistoryczne. Znaczenie Prawa oraz przestrzeganie go były kluczem do zachowania łaski Bożej przez Izraela[184].

Oczywiście autor łączy wspomnienie o Abrahamie w 1 Mach 2,52 z próbą, jakiej został poddany w kraju *Moria* oraz z *Akedą* Izaaka. Dzięki temu udowodnił on swoją niezłomność, przez co mógł zyskać miano sprawiedliwego[185]. Słowa: „I zostało mu to poczytane za sprawiedliwość" są dokładnym cytatem z LXX Rdz 15,6 (καὶ ἐπίστευσεν Αβραμ τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην). Zarówno tekst LXX, jak i BH są o wiele trafniejsze niż tłumaczenie polskie, które mówi, że Pan poczytał to Abrahamowi za zasługę. Warto w tym miejscu ponownie sięgnąć do Księgi Jubileuszy, która wspomina o kilku innych próbach, jakim został poddany Abraham. Ponieważ był wierny, potrafił stawić czoła wszelkim trudnościom. Księga Jubileuszy wylicza tu nie tylko próbę w kraju *Moria*, ale również próbę „przez bogactwo

[183] C.A. Moore, *Judith. A New Translation with Introduction and Commentary* (Garden City – New York: Doubleday&Company, INC, 1985) 183–184.
[184] Ch.M. Laymon (red.), *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible. Introduction and Commentary for Each Book of the Bible Including the Apocrypha* (Nashville–New York: Abingdon Press 1971) 592.
[185] J.R. Bartlett, The Cambridge Bible Commentary on the New English Bible. The First and Second Books of the Maccabees (Cambridge: Cambridge University Press 1973) 42–43.

królów" (Rdz 14,21-24), próbę związaną ze swoją żoną, kiedy została porwana siłą (Rdz12,15). Również zwyczaj obrzezania jest uważany za wielkie wyzwanie dla Abrahama (Rdz 17,23-24). Kolejnym doświadczeniem był Izmael oraz jego matka Hagar (Rdz 21,8-14), kiedy Abraham musiał ich wydalić. Księga dodaje na koniec, że wielką zaletą Abrahama była jego cierpliwość oraz dokładność w działaniu. Wynika to z faktu, że był wierny i kochał Boga (Jub 17,17-18)[186]. Jeszcze jedną próbę dodaje Pseudo-Filon, który wspomina, że Abraham został wrzucony do pieca ognistego, ponieważ wyrzekł się kultu bożków pogańskich (*Biblical Antiquities* 6). Przedstawione dzieje Abrahama, który aby stać się przyjacielem Boga, musiał przejść wiele prób i trudności, wydaje się być odwzorowaniem sytuacji, w której znaleźli się Machabeusze[187].

W mowie przedśmiertnej Matatiasz zachęca swoich synów, aby ufali Bogu i byli mu oddani. Odwołuje się też do trudnych czasów, w których przyszło im żyć. Właśnie tutaj kapłan stawia za wzór przodków, którzy też doświadczyli egzystencji w niełatwych czasach i przeciwnościach. Po to są przywołani, aby stanowić przykład dla synów Matatiasza, którzy mają czerpać siłę i natchnienie z przykładu życia przodków. W sposób szczególny należy zauważyć, że otwierającym tę część przemowy Matatiasza jest Abraham, który stanął przed najtrudniejszą próbą, jaką było złożenie w ofierze syna Izaaka w kraju *Moria* (Rdz 22,1-19). Również pozostali bohaterowie pomimo wielokrotnych trudności ufali Bogu i pozostali mu wierni do końca życia. W taki sam sposób powinni postępować synowie umierającego kapłana[188].

Wydaje się prawdopodobne, że narracja zwana potocznie „Mową pożegnalną Matatiasza" (1 Mach 2,49-60) jest fragmentem drugorzędnym, stanowiącym dodatek do starszej tradycji o kapłanie Matatiaszu. Można zatem uznać, że wersety te zostały dodane do pierwotnego tekstu, być może przez osobę blisko związaną z Janem Hirkanem. Dodatek ten ma za zadanie powrót do korzeni, począwszy od tradycji patriarchalnej, aby wzmocnić wiarę Izraela. Przypuszcza się, że osoba, która dokonała dopisania omawianego fragmentu, posiadała tekst oryginalny i nie został on przez nią zmieniony. Dodatek mógł się pojawić z powodu religijnej wrażliwości, która była charakterystyczna dla starszego pokolenia Hasmonejczyków. Najprawdopodobniej z powodu kryzysu, w jakim się znaleźli, potrzebowano, aby tak ważna osoba, jaką był Matatiasz, wypowiedziała słowa, które zostałyby dobrze przyjęte i stanowiły

[186] J.C. VanderKam, *Jubilees 1-21. Harmoneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible* (Minneapolis: Fortress Press 2018) 551.
[187] L.E. Keck (red.), *The New Interpreter's Bible. A Commentary in Twelve Volumes* (IV) (Nashville: Abingdon Press 1996) 50.
[188] J.A. Goldstein, *I Maccabees. A New Translation with Introduction and Commentary* (New York: The Anchor Yale Bible 1976) 7–8.

wsparcie dla ludu. Być może dalsze badania nad księgą pozwolą znaleźć ślady pozostawione przez pierwotnego autora, dzięki czemu będzie można odkryć jego prawdziwe intencje, bez zbędnego retuszowania tekstu[189].

3.2. Nowy Testament

Czytając NT, można być nieco zaskoczonym faktem, iż odniesień do ofiary Izaaka w kraju *Moria* jest tak mało. Co więcej, niezwykle trudno jest znaleźć bezpośrednie nawiązania do Izaaka chociażby w kontekście śmierci Jezusa na krzyżu. Jest to dość zastanawiające, bowiem biorąc pod uwagę, że narracja o *Akedzie* jest bardzo mocno zakorzeniona w tradycji żydowskiej i zarówno sami apostołowie, jak i pisarze nowotestamentowych dzieł byli Żydami. O ile jest rzeczą oczywistą, że krzyż Chrystusa był dla Żydów znaczącą przeszkodą z powodu kary przypisywanej największym zbrodniarzom, o tyle trudniej jest zrozumieć, że ofiara Izaaka mogła być przez nich traktowana jako ofiara przebłagalna. J.E. Wood wysuwa hipotezę, jakoby to właśnie śmierć Chrystusa stała się przyczyną wstrzymującą zastosowanie typologii Izaaka, bowiem w jego przypadku nie został on ostatecznie zabity, Jezus zaś umarł na krzyżu. Interpretując śmierć Jezusa w świetle proroctwa o cierpiącym słudze JHWH u Iz 52,13-53,12, można zauważyć, że Chrystus stał się ofiarą ekspiacyjną, dzięki której umierając naprawdę, przyniósł ludziom odkupienie[190].

a) Ewangelia wg św. Marka 1,11

καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τῶν οὐρανῶν· σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα.

I głos odezwał się z nieba: Tyś jest mój syn umiłowany, w Tobie mam upodobanie.

W przytoczonym fragmencie Ewangelii został użyty zwrot υἱός ἀγαπητός („syn umiłowany"). Istnieje przypuszczenie, że formuła ta mogła zostać zaczerpnięta z Rdz 22,2.12.16 (בִּנְךָ אֲשֶׁר אָהַבְתָּ)[191]. Chodzi tutaj nie tyko o zbieżność terminów, lecz również o fakt, że zwrot ten został użyty wobec osób, które miały umrzeć śmiercią polegającą na złożeniu w ofierze. Teksty te mają swoją paralelę w Mk 9,7; Mt 17,5; Łk 9,35[192]. Tak jak

[189] D.R. Schwartz, „Mattathias Final Speech (1 Maccabees 2): from Religious Zeal to Simonide Propaganda", w: *Go Out and Study the Land (Judges 18:2). Archeological, Historical and Textual Studies in Honor of Hanan Eshel* (red. A.M. Maeir–J. Magness–L.H. Schiffman) (Leiden–Boston: Brill 2012) 213–225.
[190] J.E. Wood, „Isaac Typology in the New Testament", *NTS* XIV (1967–1968), 583–589.
[191] Mała różnica w tekstach polega na tym, że BH w stosunku do Izaaka używa określenia „syn umiłowany" tylko w Rdz 22,2. W pozostałych przypadkach (Rdz 22,12.16) Izaak jest nazywany synem jedynym (בִּנְךָ אֶת־יְחִידְךָ). Jeśli zaś chodzi o teksty ewangeliczne Jezus jest zawsze nazywany „Synem umiłowanym" (υἱός ἀγαπητός). Ewangelia Jana nazywa Go również „Synem Jednorodzonym" (J 1,14.18).
[192] Swetnam, *Jesus and Isaac,* 84.

Abraham ofiarował Bogu swojego umiłowanego syna Izaaka (בִּנְךָ אֲשֶׁר אָהַבְתָּ), tak również i Bóg Ojciec ofiarował swojego umiłowanego Syna (υἱός ἀγαπητός) jako ofiarę przebłagalną za grzechy całego świata.

W kontekście wersetu Mk 1,11 bardzo często przytacza się Ps 2,7. Tekst Ewangelii miałby być wypełnieniem oraz aktualizacją Psalmu. Jest to tekst należący do grupy tzw. psalmów królewskich. Bóg przemawiając do króla Izraela, który jest pomazańcem Pańskim, nazywa go: „Tyś synem moim" (Υἱός μου εἶ σύ). Tekst ten jest niemal identyczny ze słowami Boga, które są kierowane do Jezusa podczas chrztu w Jordanie (σὺ εἶ ὁ υἱός μου). Powszechnie twierdzi się, że słowa wypowiedziane przez Boga są oficjalnym ustanowieniem Jezusa jako „syna Bożego". Jednak wydaje się mało prawdopodobne, aby słowa Ps 2,7 mogły mieć cokolwiek wspólnego z wczesną zapowiedzią Jezusa, zarówno w kontekście historycznym, jak i społecznym[193]. Dodatkowo warto zaznaczyć, że określenie ὁ υἱός (syn), jest ściśle związane z pojęciem „Sługa Pana" (Iz 42,1), przez co główny nacisk jest tutaj położony na synostwo Jezusa. W żadnym wypadku „Syn" nie jest tytułem powiązanym z mesjaszem, lecz ma o wiele większy wydźwięk, który wychodzi poza ramy mesjaństwa. Szczególny związek Jezusa z Ojcem jest niezależny od jakiejkolwiek funkcji[194].

Tekst Ewangelii św. Marka do omawianego wersu dodaje przymiotnik „umiłowany" (ὁ ἀγαπητός). Niezwykle trudno ustalić, skąd i dlaczego ewangelista zaczerpnął taki model. Wśród wielu propozycji pojawia się stanowisko nawiązujące do postaci Izaaka. To właśnie tutaj pojawia się paralela mówiąca o utożsamieniu *Akedy* w kraju *Moria* z rzeczywistą zapowiedzią męki i śmierci Jezusa. Kiedy Bóg zwraca się do Abrahama w Rdz 22,2, prosi go, aby wziął swego syna jedynego, „którego miłuje". Oczywiście LXX, podobnie jak tekst ewangeliczny, używa w tym miejscu terminu ὁ ἀγαπητός[195].

Innym fragmentem, który można postrzegać w kategorii inspiracji dla ewangelisty, jest Iz 42,1. Pierwsza część tego wiersza brzmi: „Oto mój Sługa, którego podtrzymuje, Wybrany mój, w którym mam upodobanie". Przypuszcza się, że autorzy dwóch tak podobnych do siebie Ewangelii, jakimi są Mateusz i Marek, mogli znać tekst Izajasza i właśnie stąd zaczerpnąć termin ὁ ἀγαπητός. J. Marcus zauważa jeszcze, że być może słowo „umiłowany" można uznać za paralelę terminu „wybrany", który pojawia się w Iz 8-9 oraz Iz 44,2. Przeglądając tekst

[193] A.Y. Collins, *Mark. Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible* (Minneapolis, MN: Fortress Press 2007) 150.
[194] W.L. Lane, *The New International Commentary on the New Testament. The Gospel of Mark* (Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing 1974) 76.
[195] J.B. Gibson, „Jesus Wilderness Temptation according to Mark", *JSNT* 53 (1994), 3–34.

w wersji greckiej, można dojść do wniosku, że termin ἐκλέγομαι oraz ἐκλεκυός (wybrany) mogą być synonimami ἀγαπητός (umiłowany)[196].

Bez wątpienia Mk 1,9-11 jest jednym z bardziej dramatycznych momentów zaliczanych do prologu Ewangelii Markowej. Czytelnik ma tu dostęp do serii wydarzeń apokaliptycznych, ale również do teofanii. Zdaniem J. Marcusa teofania podczas chrztu Jezusa jest zjawiskiem dziwnym, ponieważ jest widoczna i słyszalna tylko dla Jezusa. Mają to potwierdzać słowa mówiące o tym, że kiedy Jezus wychodził z wody, wówczas „ujrzał rozwierające się niebo i Ducha jak gołębice zstępującego na Niego" (Mk 1,10). Zastosowany tu czasownik to aoryst 3. os. l. poj. εἶδεν (ὁράω), który ma świadczyć o tym, że tylko Jezus zobaczył teofanię (Mk 1,10). Wydaje się, że Marek zaprasza czytelników, aby utożsamili się z Jezusem i również z Nim mogli usłyszeć głos Ojca zapowiadającego swego Syna[197]. W kontekście wspomnianej teofanii warto jeszcze raz przywołać Rdz 22,1-19. Po pierwsze, należy zauważyć, że jak Jezus sam słyszy i widzi teofanię Swego Ojca, podobnie jest w przypadku Abrahama. Należy jednak uściślić, że w Rdz 22 nie można mówić o teofanii, ponieważ patriarcha Izraela nie rozmawia bezpośrednio z Bogiem, lecz z Jego wysłannikiem (מַלְאַךְ יְהוָה) (Rdz 22,11.12.15). Nie zmienia to jednak faktu, że BH wspomina, iż pomimo bliskiej obecności Izaaka jedynie Abraham słyszy i rozmawia z Aniołem JHWH. Również jedynie ojciec Izaaka otrzymuje wskazówki co do dalszego postępowania po przerwanej procedurze ofiarnej syna. Podobnie jest w przypadku Jezusa, który nie jest sam nad Jordanem, gdyż narracja Mk 1,9 wspomina, że towarzyszył mu na pewno Jan Chrzciciel, a być może również inni zebrani w tym miejscu ludzie. Połączenie tego typu elementów wraz ze wspomnianymi wcześniej Ps 2,7, Iz 42,1 oraz oczywiście Rdz 22 jest niezwykle zaskakujące, jednak zdaniem C.S. Manna pasują one do judaizmu palestyńskiego. Wydaje się, że tekst Mk 1,11 pozwala głębiej wniknąć w świadomość Jezusa oraz w Jego niezwykle intymną relację z Bogiem Ojcem. Relację, która wybiegała ponad rozumienie dotychczasowej świadomości związanej z powołaniem mesjańskim[198].

Głównym tematem Ewangelii św. Marka jest synostwo Jezusa. Jest to swego rodzaju boska rewolucja, która zdaniem H.G.M. Williamsona może nieco przypominać, ale na pewno nie cytować tekstów związanych ze starotestamentalną tradycją. Mimo wszystko tego typu zbieżności i zabiegi ewangelisty mogą zachęcać do próby identyfikacji osób lub postaci ze ST,

[196] J. Marcus, *The Way of the Lord: Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark* (Louisville: John Knox Press 1992) 51.
[197] J. Marcus, *Mark 1–8. A New Translation with Introduction and Commentary* (New York-London-Toronto: The Anchor Bible 1999) 166.
[198] C.S. Mann, *Mark. A New Translation with Introduction and Commentary* (New-York-London-Toronto: Doubleday 1986) 201; R.A. Culpepper, *Mark. Smyth&Helwys Bible Commentary* (Macon, GA: Smyth&Helwys 2007) 49–50.

z którymi mógłby być utożsamiony Jezus. Zatem godnie z tym, co powiedziano wyżej, warto zapytać, czy Jezus jest królem Izraela (Ps 2,7), Bożym Sługą (Iz 42,1) czy może tym, który ma zostać złożony w ofierze Bogu (Rdz 22,1-19). H.G.M. Williamson uważa, że najbardziej powszechną opinią i zarazem wyborem jest funkcja Sługi Bożego zgodnie z myślą Księgi Izajasza[199].

Bardzo ciekawą egzegezę omawianego fragmentu przedstawia J.A. Brooks. W sposób szczególny zwraca on uwagę na słowo οὐρανός (niebo), które miałoby być w tym przypadku symbolem praktyki żydowskiej związanej z substytutem imienia Bożego. Zatem niebo jako właściwe miejsce przebywania Boga stało się również naturalnym miejscem, z którego przemówił. Pierwszą częścią tego przemówienia miałby być wspomniany już Ps 2,7, który stanowi tekst związany z intronizacją nowego króla Izraela. W części tej znajduje się powierzchowne odwołanie do wydarzeń w kraju *Moria* i do ofiary Izaaka (Rdz 22,1-19), który swoją niedoszłą śmiercią miał zapowiedzieć przyszłą ofiarę Jezusa. Biorąc pod uwagę, że Marek nawiązuje tutaj do psalmu intronizacyjnego, można przypuszczać, że widzi on w Jezusie przyszłego i prawdziwego króla Kościoła i tworzącego go ludu Bożego. Druga część związana jest z Iz 42,1 i stanowi część pierwszej w kolejności Pieśni o Cierpiącym Słudze JHWH (Iz 52,13-53–53,12). Stąd też propozycja J.A. Brooksa, że Marek, nawiązując do tekstów Izajasza, ujrzał w Jezusie oczekiwanego i prawdziwego Sługę Pańskiego[200].

b) Ewangelia św. Jana 3,16

οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ᾽ ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον.

Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne.

Trzeba zaznaczyć, że tekst Ewangelii Janowej nie ma za zadanie narzucić światu jakiejś powszechnej idei związanej ze zbawieniem dokonanym przez miłość Boga, którą człowiek został obdarzony. Aby poznać prawdziwe i naturalne oblicze Boga wystarczy spojrzeć na omawiany tutaj wiersz J 3,16 i zwrócić uwagę na czasowniki ἠγάπησεν (umiłowany) oraz ἔδωκεν (dał). Wyrażają one myśl, która podpowiada, że Bóg oddał człowiekowi wszystko co

[199] L. Williamson, *Mark. Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching* (Louisville: John Knox Press 1983) 34–35.
[200] R.A. Guelich, *Mark 1-8:26. Word Biblical Commentary 34A* (Dallas, TX: Word Books Publisher 1989) 33–36; J.A. Brooks, *The New American Commentary. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture. Mark* (Nashville,TE: Broadman Press 1991) 43.

miał najcenniejszego – swego Jednorodzonego Syna (υἱὸν τὸν μονογενῆ). Historia ta jest niezwykłym pomostem między Starym i Nowym Testamentem. W ST tym, który oddał swego „jedynego umiłowanego syna" (בִּנְךָ֛ אֶת־יְחִֽידְךָ֥ אֲשֶׁר־אָהַ֖בְתָּ) (Rdz 22,2), był właśnie Abraham. Podobnie jak zbawienie człowieka miało ogromną cenę, tak również przed największą i najtrudniejszą próbą musiał stanąć Abraham w kraju *Moria*[201].

Dosyć szokujące okazuje się to, że Boża miłość i poświęcenie względem świata okazują się być większe niż miłość do własnego Syna. Zdaniem J.R. Michaelsa czasownik ἀγάπη nie oznacza u Jana jedynie miłości, lecz również gotowość i świadomość wyboru. Zatem wyborem Boga jest przedłożenie dobra „tego świata" nad dobro swego Jedynego Syna. Mogłoby się wydawać, że czasownik ἔδωκεν, oznaczający „dać" czy też „posłać", jest znakiem rozpoznawczym mówiącym o nauczycielskiej misji Jezusa, jednak w kontekście J 3,16 należy go odczytać jako zapowiedź odkupieńczej misji Chrystusa. Wspomniany wcześniej pomost między Starym a Nowym Testamentem wypełnia się tu w osobach Jezusa i Izaaka. Obaj bowiem są umiłowanymi i jedynymi synami swoich ojców[202]. Jest jednak pewna różnica, o której należy powiedzieć: Jezus jest nie tylko Synem Bożym, ale od samego początku ma świadomość swojej męki, śmierci i zmartwychwstania. Izaak wydaje się być zupełnym przeciwieństwem Chrystusa, bowiem nie ma świadomości wydarzeń, które będą miały miejsce w kraju *Moria*. Na potwierdzenie tego spostrzeżenia warto przytoczyć dialog pomiędzy Abrahamem i Izaakiem, kiedy po zostawieniu swoich sług udają się sami do miejsca wskazanego przez Pana. Izaak nieco, zdziwiony sytuacją, pyta swego ojca: „gdzież jest jagnię na całopalenie?" (Rdz 22,7). W tym pytaniu zawiera się brak świadomości, a zarazem tajemnica, którą to ojciec zgotował własnemu synowi[203].

W J 3,16 przedziera się jeszcze jeden kontekst. Otóż Bóg ofiaruje swojego Syna jako ofiarę przebłagalną za grzechy świata. Wydaje się zatem, że ofiarowanie to obejmuje zarówno wcielenie Jezusa, jak i jego zbawczą śmierć. Zatem w ofiarowaniu tym wyraża się cała misja Jezusa Chrystusa. G.R. Beasley-Murray widzi w tego typu postępowaniu Boga wyraźne echo *Akedy* Izaaka (Rdz 22,1-19). Trzeba jednak zauważyć, że próba Abrahama nie miała w żaden sposób charakteru zbawczego, podobnie jak przerwana ofiara Izaaka. Wydarzenia z kraju *Moria* były związane z obietnicą, śmierć Jezusa zaś to dzieło zbawcze. IV Ewangelia zaznacza,

---

[201] G.L. Borchert, *The New American Commentary. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture. John 1-11. Vol 25a* (Nashville, TN: B&H Publishing Group 1996) 183.

[202] Należy zauważyć, że w języku hebrajskim termin „jedyny, jeden" (יחיד) jest przedstawiony w LXX jako ἀγαπητὸς, czyli „umiłowany, ukochany". Jednak w Hbr 11,17 stosuje się jeszcze inny termin μονογενής, czyli „jeden, jedyny". Oba te terminy używane są w LXX jako odniesienie do hebrajskiej formy יחיד.

[203] J.R. Michaels, *The New International Commentary on the New Testament. The Gospel of John* (Grand Rapids, MI – Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company 2010) 193.

że miłość Boża do świata, który jest grzeszny i niewierny wobec Boga, stała się przyczyną wcielenia i śmierci Jezusa[204]. Podobny sposób rozumienia tego tekstu wyraża św. Paweł w Rz 8,32. Zarówno wcielenie, jak i męka Jezusa są elementami, które wybrzmiewają tu dość emocjonalnie, podobnie jak ofiarowanie Izaaka w kraju *Moria* (Rdz 22,1-19)[205].

c) List do Rzymian 8,32

ὅς γε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο ἀλλ᾽ ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν, πῶς οὐχὶ καὶ σὺν αὐτῷ τὰ πάντα ἡμῖν χαρίσεται;

On, który nawet własnego Syna nie oszczędził, ale za nas wszystkich wydał Go, jakże miałby także wraz z Nim wszystkiego nam nie darować?

Wiersz Rz 8,32 zostaje otwarty za pomocą zaimka względnego ὅς (kto, który, co) i stanowi pytanie retoryczne. Tego typu otwarcie jest charakterystyczne dla hymnów występujących w NT. Za przykład może posłużyć fragment Listu do Kolosan, który staje się zaczątkiem hymnu rozpoczynającego się od słów: ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου… („który jest obrazem Boga niewidzialnego…") (Kol 1,15-20), lub Listu do Filipian wychwalającego Pana hymnem: ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ… („który istniejąc w postaci Bożej nie skorzystał ze sposobności…") (Flp 2,6-11). Jednak dalsza część Rz 8,32 wyrażająca formułę „za nas wszystkich wydał" powoduje, że tekst ten traci charakterystyczną strukturę odpowiadającą hymnowi. Język pozostaje jednak typowy dla św. Pawła[206].

Należy zauważyć, że οὐκ ἐφείσατο (nie oszczędził) bardzo wyraźnie koresponduje z tekstem LXX Rdz 22,16 (οὐκ ἐφείσω). J. Swetnam uważa, że Paweł mógł dodać od siebie słowo πάντων (wszystkich) do wyrażenia ὑπὲρ ἡμῶν (za nas), chcąc w ten sposób zaakcentować kwestię związaną z odkupieniem człowieka. Chciał także zachować swego rodzaju równowagę względem τὰ πάντα ἡμῖν (wszystkiego nam). Również zastosowanie terminu παρέδωκεν (wydał) mogłoby być wyraźną aluzją, że oddanie to odnosi się również do Boga, który jest dawcą odkupienia. Nawiązuje do tego dość wyraźnie ὑπὲρ ἡμῶν πάντων (za nas wszystkich). W związku z tym bardzo wyraźnie widać, że fundamentem Rz 8,32 jest ścisłe porównanie zachodzące między Bogiem i Abrahamem. Zgodnie z narracją biblijną

[204] G.R. Beasley-Murray, *John. Word Biblical Commentary vol.36* (Nashville–Dallas–Mexico City: Tomas Nelson 1999) 51.
[205] B. Lindars, (red.), *New Century Bible. Based on the Revised Standard Version. The Gospel of John* (London: Maeshall, Morgan&Scott 1972) 159.
[206] R. Jawett, *Romans. Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible* (Minneapolis: Fortress Press 2007) 536.

ST Abraham nie oszczędził swojego syna, ofiarując go (*Akeda*) Bogu, podobnie i w NT Bóg nie szczędzi swojego Syna. J. Swetnam wyjaśnia także, że tak jak Abraham kochał Izaaka i wydał go na ofiarę Bogu, tak też Bóg kochał swojego Syna, lecz wydał go z miłości do każdego człowieka. Zatem Ojciec udzielił każdemu człowiekowi πάντα (wszystkiego) wraz z jedynym swym Synem. Tekst ten jest analogiczny z Listem do Hebrajczyków (Hbr 11,9), w którym zostało użyte określenie ἐν παραβολῇ (na podobieństwo). Termin ten ma oznaczać, że tak jak Abraham złożył swego syna Izaaka w kraju *Moria* i odzyskał go z powrotem, tak też i Bóg, który złożył Jezusa w ofierze krzyża, odzyskał go z powrotem przez wskrzeszenie z martwych. Różnica jest jednak taka, że w porównaniu z Chrystusem Abraham i Izaak byli niedoskonałą zapowiedzią. Wszystko wskazuje na to, że tekst Rdz 22,1-19 był bardzo mocno zakorzeniony w tradycji chrześcijańskiej, stąd Paweł uznał, że czytelnik będzie w stanie zrozumieć nawiązanie do ST i związanej z nim teologii *Akedy* Izaaka[207].

Niezwykle frapujące jest występowanie czasownika φείδομαι również w LXX 2 Sam 18,5 w kontekście króla Dawida, który prosi Joaba, Abiszaja i Hellego o oszczędzenie młodego chłopca Absaloma (Φείσασθέ μοι τοῦ παιδαρίου τοῦ Αβεσσαλωμ). Władca wypowiada te słowa w kontekście dowódców, którzy mają poprowadzić jego armię przeciwko Absalomowi. Opowiadanie o *Akedzie* było zdaniem J.A. Fitzmyera znane i rozumiane w judaizmie przedchrześcijańskim jako „konotacja soteriologiczna". Warto zatem zapytać, czy Izaak mógł być pojmowany przez Żydów jako Mesjasz, który cierpi w zastępstwie za swój lud? Czy w ogóle mógł być postrzegany jako Mesjasz, a co za tym idzie poprzednik Chrystusa?[208]

Bardzo ciekawego zestawienia tekstów dokonuje J.D.G. Dunn w swoim komentarzu do Listu do Rzymian.

Rz 8,32: τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο

Rdz 22,16 (LXX): οὐκ ἐφείσω τοῦ υἱοῦ σου τοῦ ἀγαπητοῦ

Rdz 22,16 (BH): וְלֹא חָשַׂכְתָּ אֶת־בִּנְךָ אֶת־יְחִידֶךָ

W świetle powyższego przykładu nasuwa się pytanie, czy jest możliwe, że Paweł zaadaptował ww. teksty, nie wykazując zamiaru uczynienia z nich elementu teologii łączącej Stary i Nowy Testament? Czy nie chciał przy tym scalić osoby Izaaka i Jezusa jako tych, których ofiara miała mieć zbawienny wkład w dzieje ludzkości? Co więcej, być może uczynił to, chcąc nawiązać polemikę z judaizmem? Sprawa ta pozostaje nierozwiązana w kwestii kiedy

[207] Swetnam, *Jesus and Isaac*, 80–81.
[208] J.A. Fitzmyer, *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary* (New York–London–Toronto: The Anchor Bible 1992) 531.

oraz w jakim stopniu tradycja żydowska mogła nawiązać większą teologiczną refleksję nad zagadnieniem związanym z ofiarą Izaaka w kraju *Moria*[209].

Pawłowe wyrażenie mówiące o tym, że Bóg nie oszczędził (οὐκ ἐφείσατο) własnego Syna bez wątpienia jest elementem najbardziej przyciągającym uwagę w Rz 8,32. Nie ma tu najmniejszych wątpliwości, że zdanie to jest ściśle związane z wydarzeniami opisanymi w Rdz 22,1-19. Patriarcha Abraham otrzymał zapewnienie od Pana, że otrzyma błogosławieństwo, ponieważ „nie oszczędziłeś swego umiłowanego syna" (וְלֹא חָשַׂכְתָּ אֶת־בִּנְךָ אֶת־יְחִידֶךָ) (Rdz 22,16). Zdaniem R.R. Daviesa i D.B. Chiltona właśnie to określenie doprowadziło do późniejszego rabinicznego i haggadycznego terminu *Akeda* rozumianego jako wiązanie Izaaka, który miał stać się ofiarą[210] przebłagalną[211].

Wspomnienie o Izaaku znajduje się również w apokryficznej 4 Księdze Machabejskiej. Mówi ona o ofierze syna Abrahama, który przyjął ją w pobożności („a inny im przypomniał: Pamiętajcie skąd przybyliście i o ojcu, z którego ręki Izaak był gotów umrzeć z powodu pobożności") (4 Mach 13,12). W tekście tym brakuje jednak wzmianki o tym, że Izaak miał oddać swoje życie za kogoś, czyli że jego ofiara miała mieć charakter ekspiacyjny czy też soteriologiczny. Podobnie jest w innym miejscu tej samej księgi, w której można przeczytać, że kiedy Abraham chciał złożyć w ofierze swego syna Izaaka, ten, gdy zobaczył wyciągnięty nad sobą nóż, nie uląkł się[212]. Widać zatem, że wymienione teksty nie wspominają o Izaaku jako tym, którego życie miałoby być złożone w kraju *Moria* (Rdz 22,1-19) w imieniu np. Izraela lub też kogoś innego. Nawet jeśli wchodziłby w grę akt męczeństwa, to jednak nadal pozostaje ono aktem osobistym, nie zaś zastępczym. To mogłoby wskazywać na fakt, że w okresie przedchrześcijańskim nie znano i nie rozwijano teorii o Izaaku Mesjaszu, który miałby być kimś na wzór Jezusa oddającego życie w zamian za odkupienie narodu. Zdaniem A.F. Segala tego typu zabiegi mające na celu uznanie Izaaka za kogoś wyjątkowego są efektem działania

[209] J.D.G. Dunn, *Romans 1-8. Word Biblical Commentary 38A* (Dallas, TX: Word Books Publisher 1988) 501.
[210] Warto w tym miejscu przywołać postać H.J. Schoepsa, który zaproponował, że *Akeda* Izaaka z Rdz 22,1-19, stała się przyczyną głębszego teologicznego postrzegania odkupieńczej śmierci Jezusa na krzyżu. Oczywiście takie stanowisko wywarło spory wpływ na badaczy zajmujących się zagadnieniem. Jednak po krótkim czasie poświęconym na badanie ogłoszonej teorii Schoeps ogłosił, że pogląd związany z możliwością postrzegania ofiary Izaaka w kategoriach odkupieńczej pojawił się w judaizmie dopiero po II wieku po Chr., zatem taki pogląd nie mógł mieć w żaden sposób wpływu na teologiczne postrzeganie męki Chrystusa, zob. H.J. Schoeps, „The Sacrifice of Isaac in Paul's Theology", *JBL* 65 (1946), 385–392.
[211] R.R. Davies, B.D. Chilton, „The Aqedah: A Revised Tradition History", *CBQ* 40 (1978), 514–546.
[212] Przywołany fragment mówi, że „ze względu na niego również nasz ojciec Abraham chciał złożyć w ofierze swojego syna Izaaka, przodka naszego narodu, a kiedy Izaak zobaczył rękę swojego ojca dzierżącą nóż[a] i zstępującą na niego, nie skulił się" (4 Mach 16,20).

Amoraitów, którzy chcieli wzbogacić judaizm o postać równie ważną i znaczącą, jak Jezus Chrystus u chrześcijan[213].

Biorąc pod uwagę, że przedchrześcijańskie nauczanie żydowskie o ofierze Izaaka w kraju *Moria* nie postrzegało go w kategoriach ruchu mesjańskiego czy też pewnego rodzaju prototypu Mesjasza, którym Izaak miałby być, nie można zatem odczytywać Rdz 8,32 w takim właśnie kluczu. Również, jak już wcześniej zaznaczono, Rdz 22,1-19 nie wspomina nigdzie, jakoby Izaak miał oddać swoje życie za Izrael. Ch.H. Talbert słusznie zauważa, że w przypadku *Akedy* nie ma mowy o zadośćuczynieniu, lecz ofiara Izaaka jest tu postrzegana – tylko i aż – jako okazanie miłości i posłuszeństwa. Ostatecznie w omawianym wersecie Paweł wspomina tylko, że Bóg okazał nam największą miłość, oddając za nas swego Syna – podobnie jak Abraham oddał z miłości Izaaka[214].

Zatem należy podkreślić, że pełna gotowość Abrahama do poświęcenia Izaaka w ofierze w zastępstwie za kogoś nie mogła być znana Pawłowi, zwłaszcza biorąc pod uwagę jego wcześniejszy okres życia, w którym apostoł wykazywał się gorliwością w Prawie. Ze względu na to, że wynikająca z Rz 8,32 aluzja nie jest do końca jasna, nie można jej uznać za pewną[215]. Nie można zaprzeczyć, że istnieje powiązanie między Rdz 22,1-19 a Rz 8,32, jednak jego cel i tradycja wykraczają poza dostępne możliwości badawcze. Trzeba zatem uznać, że Paweł nigdy nie rozwijał motywu *Akedy* w swoich listach.

d) List św. Jakuba 2,21-23

21 Ἀβραὰμ ὁ πατὴρ ἡμῶν οὐκ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη ἀνενέγκας Ἰσαὰκ τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον; **22** βλέπεις ὅτι ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη, **23** καὶ ἐπληρώθη ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα· ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραὰμ τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην καὶ φίλος θεοῦ ἐκλήθη.

21 *Czy Abraham, ojciec nasz, nie z powodu uczynków został usprawiedliwiony, kiedy złożył syna Izaaka na ołtarzu ofiarnym?* **22** *Widzisz, że wiara współdziałała z jego uczynkami i przez uczynki stała się doskonała.* **23** *I tak wypełniło się Pismo, które mówi: Uwierzył przeto Abraham Bogu i policzono mu to za sprawiedliwość, i został nazwany przyjacielem Boga.*

[213] A.F. Segal, „He who did not spare his own son…: Jesus, Paul and the Aqedah", *From Jesus to Paul/ Beare Francis Wright* (Waterloo: Wilfrid Laurier University Press 1984) 169–184.
[214] Ch. H. Talbert, *Romans. Smyth&Helwys Bible Commentary* (Macon, GA: Smyth&Helwys 2002) 228.
[215] R.J. Daly, „The Soteriological Significance of the Sacrifice of Isaac", *CBQ* 39 (1977), 54–75; R.M. Mounce, *Romans. The New American Commentary* (Nashville, TN: Broadman&Holman Publisher 1995) 189–190.

Jakub odwołuje się do ST, co jest zabiegiem naturalnym. Jego list jest napisany do chrześcijan wywodzących się z judaizmu, zatem postać Abrahama jest tu niezwykle istotna. Autor mówi o nim: Ἀβραὰμ ὁ πατὴρ ἡμῶν, „nasz ojciec", a więc odwołuje się do niego jako przodka. Obietnica, którą otrzymał patriarcha, jest spełnieniem Bożego daru, jakim jest Izrael jako naród. D.J. Moo zwraca uwagę na bardzo istotny szczegół w omawianym tekście. Otóż zgodnie z Jk 2,21 Abraham został usprawiedliwiony dopiero wówczas, gdy ofiarował swego syna Izaaka w kraju *Moria*. Nie podczas sądu ostatecznego, lecz właśnie wtedy w Rdz 22,1-19. Wydaje się jednak, że termin „*kiedy*" nie znajduje swojego odpowiednika w oryginalnym tekście greckim. Zdaniem egzegety „kiedy" może być potraktowane jako interpretacja participium ἀνενέγκας, czyli „ofiarowanie". Wobec tego tekst ten mógłby brzmieć nieco inaczej. Abraham został usprawiedliwiony, „ofiarowawszy syna Izaaka na ołtarzu". W taki sposób aspekt tak istotnego w judaizmie usprawiedliwienia mógłby zostać przesunięty na bliżej nieokreślony moment w przyszłości[216].

Cały tekst Jk 2,21-23 toczy się wokół kwestii związanej z usprawiedliwieniem Abrahama. Wydaje się, że przywołanie momentu dotyczącego *Akedy* Izaaka jest naturalnym i zarazem najbardziej wymownym etapem w życiu patriarchy. Stąd też S. McKnight zadaje pytanie, czy całe wcześniejsze życie Abrahama nie było powodem do usprawiedliwienia, a przyczynił się do tego dopiero moment ostatniej próby w kraju *Moria*? Wydaje się, że różnica między usprawiedliwieniem uzyskanym przez uczynki podczas całego życia a usprawiedliwieniem uzyskanym podczas sądu ostatecznego jest typowo ziemskim postrzeganiem tego zagadnienia. List Jakuba mówi wyraźnie, w którym momencie dzieło Abrahama stało się przyczynkiem do usprawiedliwienia – „kiedy złożył syna Izaaka na ołtarzu ofiarnym". Aby móc zrozumieć fakt związany z usprawiedliwieniem, trzeba najpierw zrozumieć *Akedę* oraz wszystko to, co miało miejsce w kraju *Moria* (Rdz 22,1-19)[217].

Należy również zauważyć, że użyty w Jk 2,21 grecki termin ἀναφέρειν jest typowym określeniem odnoszącym się do ofiary. Można zatem śmiało stwierdzić, że wydarzenia z kraju *Moria* są potwierdzeniem tego, że Abraham posiadał wiarę, która zbawia. Stąd też Jakub mówi, że „uwierzył przeto Abraham Bogu i policzono mu to za sprawiedliwość" (Jkb 2,23). Co ciekawe, pochodzący z Rdz 15,6 cytat został również przywołany przez św. Pawła w Rz 4,3. Wydaje się jednak, że Paweł miał tu na myśli początkową deklarację Boga o Abrahamie jako

[216] D.J. Moo, *The Letter of James* (Grand Rapids–Cambridge: W.B. Eerdmans Publishing 2000) 131–136.
[217] W. Barclay., *The Latters of James and Peter. Revised Edition* (Louisville–London: Westminster John Knox Press 1976) 78–79; S. McKnight, *The Letter of James* (Grand Rapids–Cambridge: W.B. Eerdmans Publishing 2011) 245–248.

o człowieku sprawiedliwym na podstawie samej wiary. Jakub zaś cytuje Rdz 15,6, mówiąc o ostatecznej deklaracji Boga, gdzie Abraham uzyskał usprawiedliwienie nie tylko przez wiarę, ale również przez uczynki[218].

Wydarzenia z kraju *Moria* (Rdz 22,1-19) zostały tutaj użyte celowo. W ten sposób autor listu chciał bardzo wyraźnie pokazać, że wiara bez uczynków ἀργή ἐστιν (jest bezużyteczna). Wiersz 21 zdaniem J. Swetnama ukazuje jedynie dzieła, które są związane z *Akedą* Izaaka, w. 22 zaś jest już wskazaniem na walkę, którą można utożsamiać jako ukryte znaczenie terminu *Akeda*. Tego typu konotacja wydaje się zrozumiała, biorąc pod uwagę, że w wydarzeniach z Rdz 22,1-19 wyraźny nacisk kładzie się na wiarę i odwagę Abrahama. Warto zauważyć, że w. 22 mówi o wierze wynikającej z uczynków poprzez aktywną walkę, słowem – to wiara jest uważana za dominującą („wiara współdziałała z jego uczynkami"). W dalszej części wersetu kwestia ta ulega odwróceniu, czyli tym razem to wiara jest uzupełniania przez uczynki, które zdają się mieć charakter dominujący („przez uczynki stała się doskonała"). Wspomniany egzegeta zaznacza również, że wszystko to ma istotne miejsce w usprawiedliwieniu Abrahama. *Akeda* jest też naturalnym elementem wynikającym z Rdz 15,6 (וְהֶאֱמִן בַּיהוָה וַיַּחְשְׁבֶהָ לּוֹ צְדָקָה) („uwierzył [Abraham] Bogu i poczytano mu to za sprawiedliwość")[219].

Widać wyraźnie, że List Jakuba pragnie ukazać wiarę Abrahama jako silną i niezachwianą. Gdyby Abraham był pozbawiony mądrości, zapewne prosiłby Pana, aby przymnożył mu wiary i zabrał wszelką wątpliwość. Jednak przywołany przez Jakuba fragment o Abrahamie, który „uwierzył" (Jkb 2,23), jest podyktowany chęcią przekonania słuchaczy o niezachwianej wierze protoplasty Izraela. Przykład Abrahama jest też wyrazem troski o zbawienie i zbliżające się czasy eschatologiczne[220].

Badanie tekstu Jk 2,21-23 dowodzi, że autor nie używa swoich sformułowań odnośnie do Abrahama, korzystając ze ST lub LXX. Raczej jest on egzegetycznie zależny oraz przepełniony tradycją judaistyczną. Jednym z przykładów może być użyty w stosunku do protoplasty Izraela tytuł φίλος θεοῦ, czyli „przyjaciel Boga" (Jk 2,23). Innym niezmiernie istotnym jest też typowe dla judaizmu stwierdzenie, że Abraham został usprawiedliwiony z powodu uczynków (Jkb 2,21; Rdz 15,6)[221]. Nauka NT wyraźnie wskazuje na to, że człowiek może być zbawiony – usprawiedliwiony tylko przez wiarę. List Jakuba zdaje się wskazywać,

[218] R.P. Martin, *James. Word Biblical Commentary 48.* (Waco: Word Books, Publisher 1988) 92.
[219] Swetnam, *Jesus and Isaac*, 81–82.
[220] R.J. Foster., *The Significance of Exemplars for the Interpretation of the Letter of James* (Tubingen: Mohr Siebeck 2014) 102–103.
[221] M. Dibelius, *James. Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible* (Philadelphia: Fortress Press 1975) 168.

że bardzo ważną cechą wiary jest to, że sama w sobie jest sprawczynią dobrych uczynków. Paweł wspomni o tym w Liście do Galatów, mówiąc, że nic nie jest tak ważne, jak wiara, „która działa przez miłość" (Gal 5,6). Zatem usprawiedliwienie może być tylko i wyłącznie rezultatem wiary[222].

Warto zaznaczyć, że Jakub, mówiąc o wierze, która prowadzi do usprawiedliwienia, przytacza nie tylko przykład Abrahama. W Jk 2,25 mowa jest jeszcze o Rachab, której czyny stały się odzwierciedleniem wiary. Choć przykład Rachab pojawia się tylko w w. 25, to jednak budzi on nieco kontrowersji, zwłaszcza w kwestii postawienia jej na równi z Abrahamem. W jej przypadku nie wspomina się o wierze, lecz o ukrywaniu izraelskich szpiegów wysłanych przez Jozuego oraz o tym, że była nierządnicą (Joz 6,22-25). Może zatem należy pomyśleć, że fakt, iż Rachab zdobyła się na odwagę, aby ukrywać izraelskich szpiegów, wynika z jej wiary? Trudno jednoznacznie to stwierdzić, bowiem tradycja żydowska ocenia jej gest jedynie w kategoriach aktu gościnności. Można zatem posunąć się do stwierdzenia, że Jakub widział w jej otwartości nie tylko gościnność, lecz również głęboką wiarę[223].

Wielokrotnie zaznaczano już, że ofiara Izaaka w kraju *Moria* była najtrudniejszą i zarazem najważniejszą ze wszystkich prób, przed jakimi stanął Abraham. Filon Aleksandryjski powiedział, że wszystkie dotychczasowe próby i czyny, które znalazły przychylność Boga, zostały przewyższone przez tę jedną z Rdz 22,1-19 (§167)[224]. Wobec powyższego, kiedy jakikolwiek tekst mówi o próbie Abrahama, bez wątpienia ma na myśli tę najważniejszą. Nie inaczej jest w przypadku Jk 2,21-23. W innym miejscu Filon dodaje jeszcze, że ranga próby Abrahama i *Akedy* Izaaka była tak duża, że zapewniła ona obfite błogosławieństwo wszystkim potomkom. Co więcej, ofiary składane Bogu w Świątyni były Mu miłe przez wzgląd na ofiarę Izaaka w kraju *Moria* (§ 169)[225].

Nie ma najmniejszych wątpliwości, że Abraham przedstawiony przez Jakuba w 2,21-23 jest przykładem wiary, która ma miejsce w nieustannym działaniu. Wiara ta jest ściśle powiązana z uczynkami i współdziała z nimi. E.V. McKnight słusznie twierdzi, że dojrzała i poniekąd heroiczna wiara Abrahama doprowadziła go do wypełnienia Pisma i stania się przyjacielem Boga (φίλος θεοῦ). We fragmencie Jk 2,21-23 widać również dość ścisłą zależność ze wspomnianą wcześniej 1 Mach 2,52, która zauważa: „Czyż nie w czasie próby

[222] F.E. Gaebelein (red.), *The Expositor's Bible Commentary with New International Version. Hebrews through Revelation. Vol. 12* (Grand Rapids, Mi: Zondervan 1981) 184.
[223] L.T. Johnson, *The Letter of James. A New Translation with introduction and Commentary* (New York–London–Toronto: The Anchor Bible 1995) 242–248.
[224] E. Birnbaum, J. Dillon, *Philo of Alexandria. On the Life of Abraham. Introduction, Translation, and Commentary* (Leiden–Boston: Brill 2021) 303–304.
[225] Birnbaum, *Philo*, 306.

Abraham okazał się wierny? I zostało mu to poczytane za sprawiedliwość". W tym miejscu bardzo wyraźnie widać, jak tradycje Starego i Nowego Testamentu zazębiają się ze sobą. Dla Jakuba oczywistym jest, że tak jak Bóg jest jeden i wyróżnia się uczciwością i otwartością wobec człowieka, tak też jest i z Abrahamem – a przynajmniej tak z nim było podczas najważniejszej próby (Rdz 22,1-19), przed jaką przyszło mu stanąć w kraju *Moria*[226].

e) List do Hebrajczyków 11,17-19

17 Πίστει προσενήνοχεν Ἀβραὰμ τὸν Ἰσαὰκ πειραζόμενος καὶ τὸν μονογενῆ προσέφερεν, ὁ τὰς ἐπαγγελίας ἀναδεξάμενος, **18** πρὸς ὃν ἐλαλήθη ὅτι ἐν Ἰσαὰκ κληθήσεταί σοι σπέρμα, **19** λογισάμενος ὅτι καὶ ἐκ νεκρῶν ἐγείρειν δυνατὸς ὁ θεός, ὅθεν αὐτὸν καὶ ἐν παραβολῇ ἐκομίσατο.

Dzięki wierze Abraham, wystawiony na próbę, ofiarował Izaaka, i to jedynego syna składał na ofiarę, on, który otrzymał obietnicę, któremu powiedziane było: Z Izaaka będzie dla ciebie potomstwo. Pomyślał bowiem, iż Bóg mocen jest wskrzesić także umarłych i dlatego odzyskał go, na podobieństwo [śmierci i zmartwychwstania Chrystusa].

Historia Abrahama i Izaaka w kontekście Rdz 22,1-19 jest bardzo trudna. Trudność ta polega bez wątpienia na samym fakcie złożenia ofiary z człowieka na wyraźną prośbę Boga. Była to drastyczna próba wiary, która z punktu widzenia czytelnika oznacza absolutny koniec – zarówno życia Izaaka ,jak i obietnicy narodu, którą otrzymał Abraham[227].

Odwołanie się do wiary Abrahama jest w Liście do Hebrajczyków odniesieniem do aktu ofiarnego. Już na początku 11 rozdziału autor przywołuje Abla, którego ofiara z życia jest o wiele cenniejsza niż Kaina, przez co zyskał on miano sprawiedliwego (Hbr 11,4). Klamrą zamykającą świadectwa życia świadków wiary jest wspomnienie Chrystusa, który odkupił człowieka, oddając swoje życie (Hbr 12,1-3). W ten sposób rozdziały 11 i 12 stanowią cały przekrój postaci biblijnych Starego i Nowego Testamentu, które własnym życiem poświadczyły wiarę w Boga. W Hbr 11,17-19 pojawia się osoba Abrahama, który miał złożyć Bogu najcenniejszą dla siebie ofiarę – własnego syna. W tekście tym warto zauważyć pleonastyczny[228] charakter działania Abrahama. Dokładnie rzecz biorąc, chodzi tu o czasownik προσφέρω, czyli ofiarować. Wiersz 17 przedstawia jego dwie formy. Perfectum w Hbr 11,17a

[226] E.V. McKnight, Ch. Church, *Hebrew – James. Synth&Helwys Bible Commentary* (Macon,GA: Smyth&Helwys Publishing 2004) 361–363.
[227] T.G. Long, *Interpretation. A Bible Commentary for Teaching ad Preaching. Hebrews* (Louisville: John Knox Press 1997) 120.
[228] Pleonastyczny, oznacza złożony z wyrazów podobnie lub tak samo brzmiących, np. cofać się w tył.

(προσενήοχεν) jest prawdopodobnie spowodowane swego rodzaju egzegetyczną dokładnością – co stanowi domenę Listu do Hebrajczyków. Natomiast imperfectum w Hbr 11,17b (προσέφερεν) mogłoby być odniesieniem do podjętego przez Abrahama procesu ofiarowania Izaaka, który nie został dokończony. Nieco inaczej wypowiada się J. Moffatt, który twierdzi, że perfectum może tu oznaczać ofiarę, która została w całości wypełniona zgodnie z tekstem biblijnym. Jednak bardziej prawdopodobną formą wydaje się być aoryst[229]. D.L. Allen zauważa również, że pierwsze και w Hbr 11,19 pojawia się w odniesieniu do tego, że Abraham rozumiał, iż Bóg „mocen jest wskrzesić także umarłych". Wobec tego powinien on otrzymać tłumaczenie „nawet", ponieważ zostało użyte w sposób bardzo dobitny. Zatem podążając za tekstem greckim, dobrą alternatywą będzie, że pomyślał Abraham, iż „nawet umarłych może wskrzesić" Bóg. Wszystko to zostało uwydatnione, aby ukazać i podkreślić moc Boga w akcie podniesienia z martwych[230].

Ofiarą składaną przez Abrahama jest jego jedyny syn (μονογενῆς). LXX stosuje w tym miejscu przymiotnik „ukochany" (ἀγαπητός), co zdaniem H.W. Attridge'a nie jest adaptacją autora, bowiem zarówno w rewizji dokonanej przez Akwilę jak i u Józefa Flawiusza pojawia się ten sam termin, co w Liście do Hebrajczyków. Warto też zauważyć, że tytuł „jedyny" czy też „jednorodzony" jest określeniem przynależnym Jezusowi w całym korpusie Janowym, ale wątpliwe, aby chodziło tu o wymiar chrystologiczny. Tego typu określenie jest skierowane do Izaaka, aby podkreślić jego wyjątkowy status. To przez Izaaka miała się wypełnić obietnica dana Abrahamowi, co również w sposób szczególny podkreśla wiarę zarówno ojca, jak i syna[231].

Opis próby złożenia Izaaka w ofierze rysuje się w wierszach Hbr 17b-18, gdzie wyraźny nacisk położony jest na obietnicę związaną z wydarzeniami w kraju *Moria*. Hbr 17b mówi o Abrahamie bardzo wyraźnie: „on, który otrzymał obietnicę". Widać, że List do Hebrajczyków kładzie szczególny nacisk na ten temat, ponieważ o wiele wcześniej ponownie przywołuje osobę Abrahama: „tamten jednak, który nie wywodził się z ich rodu, otrzymał dziesięcinę od Abrahama i pobłogosławił tego, który miał obietnicę" (ἐπαγγελίας) (Hbr 7,6). Trzeba zaznaczyć niezwykłą rolę Izaaka, który wziął na siebie odpowiedzialność stania się narzędziem służącym do spełnienia tej obietnicy. Od jego pełnej świadomości podjętego przedsięwzięcia

[229] J. Moffatt, *A Critical ad exegetical commentary on the Epistle to the Hebrews* (Edinburgh: T&T Clark 1963) 176.
[230] D.L. Allen, *The New American Commentary. Hebrews* (Nashville, Tennessee: B&H Publishing Group 2010) 557–558.
[231] H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrew. A Commentary on the Epistle to the Hebrew* (Philadelphia: Fortress Press 1989) 333–334.

zależała realizacja obietnicy oraz przyszłość rodzącego się Narodu Wybranego. Zdaniem W.L. Lane'a Abraham zdecydował się ofiarować Izaaka w ofierze, ponieważ pokładał ufność, że Bóg będzie w stanie zwrócić mu syna – wskrzesić go z martwych. Wspomina o tym Hbr 11,19, gdzie autor listu jasno mówi o wierze Abrahama we wskrzeszenie syna – odzyskanie na wzór zmartwychwstałego Chrystusa. Przywołany wyżej egzegeta mówi również, że intencją pisarza odpowiedzialnego za List do Hebrajczyków jest próba przebudzenia czytelnika ze stagnacji i apatii wiary oraz doświadczenie nowej wiary w moc Boga, która związana jest z wieczną obietnicą zbawienia. Stąd przykład Abrahama, który przeszedł tę drogę i wypełnił zadanie związane z obietnicą. Zaufanie wobec Boga i jego obietnic, a przede wszystkim wiara w ojcowską opiekę Stwórcy są bardziej niż wiara i posłuszeństwo Abrahama celem autora Listu do Hebrajczyków w ww. 17-19[232].

Posłuszeństwo Abrahama wobec Bożego nakazu związanego z *Akedą* Izaaka zostało również wyraźnie ukazane w Księdze Jubileuszy. Dzieło to mówi, że „w siódmym tygodniu, w pierwszym roku, w pierwszy miesiącu – dwunastego tego miesiąca – w jubileuszu, z nieba padły słowa o Abrahamie, że był wierny we wszystkim, co mu powiedział, [że] Pan kochał go i [że] był wierny w każdej trudności" (Jub. 17,15). W kolejnym zaś wersecie Księga Jubileuszy wspomina o nijakim księciu Mastemie, który przyszedł i powiedział przez obliczem Boga: „Abraham naprawdę kocha swego syna Izaaka i uważa go za milszego niż ktokolwiek inny. Powiedz mu, aby złożył go w ofierze na ołtarzu. Wówczas zobaczysz, czy wykona Twój rozkaz i przez to poznasz, czy naprawdę jest wierny we wszystkim w czym go doświadczasz" (Jub. 17,16). W tekstach rabinicznych książe Mastema (שר המשטמה) jest utożsamiany z postacią Szatana. Stąd to on kusi Boga, aby wystawił Abrahama na próbę. Widać wyraźnie, że Szatan stara się obmyślić sposób, aby przedstawić Abrahama w niekorzystnym świetle przed Bogiem. Stąd pomysł związany z ustaleniem, kogo Abraham kochał bardziej – Boga czy swego syna Izaaka. Patriarcha zostaje postawiony przed wyborem porzucenia Boga na rzecz Izaaka lub Izaaka na rzecz Boga[233]. Oczywiście wystawienie na próbę wiąże się z postawieniem w trudnej sytuacji. Ma to na celu ukazanie charakteru. Bez wątpienia w takiej intencji Bóg testuje Abrahama. Oczywiście, Abraham staje się wzorem dla czytelnika, który też niejednokrotnie zostaje podany próbie. Jak bowiem mówi List do Hebrajczyków, ten, który przeszedł już swoją próbę, może stać się pomocny temu, kto dopiero zostaje jej poddany (Hbr 2,18).

---

[232] W.L. Lane, *Hebrews 9-13. Word Biblical Commentary 47b.* (Dallas: Word Books Publisher 1991) 360–363; R. McL. Wilson, *The New Century Bible Commentary. Hebrews* (Grand Rapids–Basingstoke: WM.B. Eerdmans Publishing – Marshall Morgan&Scott Publishing 1987) 209.
[233] VanderKam, *Jubilees 1-21*, 551, 562–563.

Narracja Rdz 22,1-18 nie wspomina nic o zmartwychwstaniu. Jednak ze względu na to, że Abraham był człowiekiem wiary, autor Listu do Hebrajczyków uważa protoplastę Izraela za tego, który wierzył w Bożą moc uśmiercania, ale i wskrzeszania (1 Sam 2,6). Bóg jest bowiem tym, dla którego wszystko jest możliwe (Mt 19,26; Łk 18,27). Moc wskrzeszenia za przyczyną Bożego wstawiennictwa jest również mocno ukazana w listach Pawłowych (Rz 4,17; 2 Kor 1,9). Co ciekawe, także drugie błogosławieństwo w liturgii żydowskiej brzmi: „Błogosławiony jesteś, Panie, który ożywiasz umarłych" (Joseph and Aseneth 20:7). List do Hebrajczyków również wykazuje wyraźnie tego typu tendencje[234].

Terminologia *Akedy* jest nieco zróżnicowana. Badając to zagadnienie, w pierwszej kolejności zawsze pojawia się informacja odsyłająca czytelnika do Rdz 22,9, sugerując, że עקד to rdzeń czasownikowy oznaczający „wiązać ręce" lub „wiązać sztywno nogi". Używany jest zazwyczaj w doniesieniu do ofiar całopalnych składanych Bogu, lecz ze zwierząt. W podobnym tonie wypowiada się LXX, korzystając z czasownika συμποδίζω oznaczającego „związywanie" lub „krępowanie nóg" zwierzęciu przeznaczonemu na ofiarę. Trzeba zwrócić uwagę, że tekst biblijny używa również rdzenia עקד w Rdz 30,35 w kontekście Labana, który oddziela kozły *centkowane* od *pstrych*. Czasownik עקד przyjmuje tu formę l. mn. עֲקֻדִּים, oznaczając zwierzęta centkowane. Te przykłady są dwoma najczęściej stosowanymi wyjaśnieniami odnoszącymi się do czasownikowego rdzenia עקד. Okazuje się, że przy nieco intensywniejszym zagłębieniu się w temat można natrafić jeszcze na określenie בֵּית־עֵקֶד, które 2 Krl 10,12.14 używa jako określenie „domów pasterzy", czyli „szałasów pasterskich". T. Muraoka zaznacza, że pochodną rdzenia można znaleźć jeszcze u Iz 2,6, użyty zaś tam hebrajski termin מְעֻקְּדִים miałby odnosić się do *wróżbitów*, którymi dom Jakuba ma być przepełniony. Ten sam egzegeta zaznacza jednak, że odpowiednik מְעֻקְּדִים użyty w LXX w formie κληδονισμως pod względem znaczeniowym musi być potraktowany inaczej, bowiem w tym przypadku grecki termin oznaczałby „przygotowanie" czy „ćwiczenie" przed wykonaniem jakiejś czynności. Nasuwa się zatem wniosek, że rdzeń עקד składający się na *Akedę* Izaaka to *hapax legomenon*, który w znaczeniu ofiarnym czy też rytualnym został użyty tylko w Rdz 22,9.

Biorąc pod uwagę, że czynności w kraju *Moria* są silnie powiązane z procesem poświęcenia człowieka jako ofiary dla Boga, należało również przyjrzeć się tematowi oscylującemu wokół ewentualnego procesu składania ludzi w ofierze Bogu na terenach Kanaanu oraz Kartaginy, uważanej za kolebkę tego typu praktyk.

---

[234] C.R.Koester, *Hebrews. The New Translation with Introduction and Commentary* (New York–London–Toronto: The Anchor Bible 2001) 490–491.

Należy powiedzieć, że temat ten jest niezwykle trudny do rzetelnej oceny. Dlaczego? Ponieważ w żaden sposób nie można mu zaprzeczyć, ale też nie można go uznać za prawdziwy. Dane historyczne oraz archeologiczne są na tyle mało weryfikowalne, że nie da się na ich podstawie wydać oficjalnej oceny stanowiska. Przykład starożytnej Kartaginy posłużył tutaj jako pewnego rodzaju odnośnik, tym bardziej, że powszechnie uważa się, że Fenicjanie, którzy nazywali siebie Kananejczykami, założyli w Kartaginie kolonię, przejmując większość praktyk kulturowych i religijnych tamtych rejonów. Stąd – jak twierdzi R. de Vaux – Kananejczykom jest już bardzo blisko do Izraelitów.

W ramach podrozdziału poświęconego praktyce składania ofiar z ludzi podano przykłady trzech największych odkryć archeologicznych, które w myśli naukowców stanowiły niezbity dowód na tego typu ofiary na terenach Izraela. Wśród wymienionych znalazło się Meggido, Gezer oraz Taanach. Na poszczególnych stanowiskach znaleziono masowe pochówki dziecięce skupione wokół miejsc kultycznych, co musiało prowadzić tylko do jednego wniosku. Niestety, dalsze badania, m.in. w Gezer, zweryfikowały przełomowość znaleziska. Okazało się, że miejsca kultyczne, wokół których zlokalizowane były pochówki, były młodsze, stąd wniosek, że miejsce to musiało pełnić wcześniej funkcję dużego cmentarza przeznaczonego do grzebania dzieci. Podobną ocenę zastosowano w odniesieniu do Megiddo oraz Taanach, co ostatecznie przekreśliło dowody na rytualne składanie dzieci w ofierze Bogu na terenach Kanaanu w epoce brązu.

Pomimo że zarówno historia, jak i archeologia nie dostarczają wystarczających dowodów na wspomniane praktyki, to wbrew pozorom dość dużo wzmianek dostarcza tekst biblijny. Choć oficjalnie tekst natchniony znacząco potępia ofiary z ludzi, to jednak prezentuje sporo informacji o składaniu Bogu JHWH tego typu ofiar. Oczywiście pierwszym i najczęściej przytaczanym w tych okolicznościach tekstem jest narracja Rdz 22,1-19. Powszechnie *Akeda* Izaaka w kraju *Moria* uważana jest za tekst pełniący rolę polemiki z praktyką składania ofiar z ludzi. Oczywiście, egzegeci potwierdzają tego typ stanowisko, tłumacząc, że ostatecznie Izaak nie został złożony w ofierze, Rdz 22,1 zaś wyraźnie informuje, że cały proceder jest tylko i wyłącznie próbą (נסה), w której Bóg chciał sprawdzić wierność i oddanie Abrahama. Wspomina się też o tym, że w czasach Abrahama tego typu praktyki nie były znane. Wszystkie pozostałe teksty, które przytoczono w tym rozdziale, jasno dowodzą, że Bóg nie tylko nie protestował, ale i przyjmował ofiary z ludzi. Jednym z przykładów jest Mi 6,7, który pełen wątpliwości, pyta, czy Pan będzie w stanie zadowolić się ofiarą z tysięcy baranów polanych „potokami oliwy”? Bo jeśli nie, wówczas w ofierze będzie musiał być złożony pierworodny potomek, który zdaje się mieć większą moc wstawienniczą niż ofiara całopalna ze zwierząt.

Jeszcze bardziej dosadny jest tekst Ez 23,37-39, który wspomina o drastycznych praktykach bezbożników, którzy najpierw składają swoje dzieci w ofiarach obcym bogom, potem zaś przychodzą modlić się w świątyni Pańskiej, bezczeszcząc ją. Bardzo znany jest też fragment Sdz 11, 30.34-40 mówiący o przysiędze Jeftego, która w ostateczności doprowadza go do konieczności zabicia własnej córki w ofierze dla Pana.

Prorok Jeremiasz wspomina, że istniało w Jerozolimie miejsce nazywane *Tofet* (Jer 7,31-32; 19,6.11-14). Odwołuje się do niego również 2 Krl 23,10. To tajemnicze miejsce zlokalizowane w dolinie Ben-Hinnom (południowo-wschodnia Jerozolima) lokalizuje się dziś w okolicach bramy Jafskiej. Jeremiasz wspomina, że zostało zbudowane, aby *palić w ogniu swoich synów i córki* (Jer 7,31). Przypuszcza się, że w ten sposób oddawano kult Molochowi bądź też Baalowi. Prorok wspomina o tym, równocześnie piętnując bezbożne praktyki bezczeszczące święte miasto Boga. Frapujące jest zatem to, że stanowisko historyczno-archeologiczne póki co nie pokrywa się z tekstem natchnionym. Tego typu sytuacja sprawia, że nie da się zweryfikować omówionego zagadnienia z kategorii potwierdzającej bądź też negującej praktykę składania ludzi w ofierze Bogu. Zatem musi ono pozostać nadal otwarte.

Ostatnim i zarazem bardzo dużym blokiem tematycznym podjętym w tym rozdziale było omówienie *Akedy* Izaaka w kontekście innych tekstów biblijnych Starego i Nowego Testamentu, z wyłączeniem narracji Rdz 22,1-14. Nie zabrakło też krótkiego omówienia Rdz 22,15-18, które w sposób szczególny skupia się na przerwaniu składanej przez Abrahama ofiary oraz otrzymaniu ostatecznej obietnicy przymierza i licznego potomstwa.

Wśród uszeregowanych kanonicznie tekstów biblijnych ST znalazły się Mdr 10,5; Syr 44,19-21; Neh 9,8; Jdt 8,25-27 oraz 1 Mach 2,52. Trzeba stwierdzić, że wszystkie z wymienionych tekstów odnoszą się bezpośrednio do Abrahama przez wzgląd na próbę w kraju *Moria*. W zdecydowanej większości elementem, na który kładzie się największy nacisk, jest „próba" oraz „sprawiedliwość". Przede wszystkim Abraham jest tym, który został uznany za sprawiedliwego (Mdr 10,5) oraz za tego, który został poddany próbie, co zostało mu „poczytane za sprawiedliwość" (1 Mach 2,52). Te dwa motywy są elementami charakterystycznymi dla teologii starotestamentalnej. Abraham jako protoplasta Narodu Wybranego stawiany jest za wzór, a przykład jego życia ma mobilizować i zachęcać do przemiany serca. Nieco inaczej przedstawiają się nawiązania do *Akedy* w tekstach NT. W przytoczonych fragmentach Mk 1,11; J 3,16; Rz 8,32; Jkb 2,21-23 oraz Hbr 11,17-19 pojawia się motyw usprawiedliwienia (צדק), który w teologii nowotestamentalnej jest charakterystyczny dla listów pawłowych. Abraham bowiem został usprawiedliwiony przez swoją wiarę. Mogło się to dokonać dzięki próbie, którą przygotował dla niego Bóg, prosząc

o ofiarę w kraju *Moria*. Innym ważnym elementem, również postrzeganym w kategorii *Akedy*, jest zwrot „syn umiłowany – syn jedyny" (Mk 1,11 – Rdz 22,2). Teologia ofiary jest tu bardzo mocno zaakcentowana. Tak jak Bóg wydał swego „Umiłowanego Syna" na ofiarę odkupieńczą za ludzi, tak też Abraham był gotów złożyć swego „jedynego syna". Różnica jest jednak taka, że ofiara Jezusa dokonała się poprzez Jego mękę, śmierć i chwalebne zmartwychwstanie, natomiast ofiara Izaaka została przerwana. Stąd nie może być postrzegana jako ofiara odkupieńcza – z reszta nic nie wskazuje na to, aby takie miało być jej przeznaczenie. Ukazuje to Rdz 22,15-18, w którym to momencie Anioł JHWH ocala życie Izaaka, dopełniając słowa z Rdz 22,1, gdzie mowa była o próbie, na którą został wystawiony Abraham. Przerwanie ofiary było momentem, gdy Abraham ostatni raz w życiu usłyszy słowa Boga, zapewniające go o ostatecznym przymierzu i obietnicy wiecznego potomstwa.

ROZDZIAŁ III

Moria – miejsce ofiary Izaaka i Świątyni Jerozolimskiej

W rozdziale tym zostanie przeprowadzona obszerna analiza *Morii* jako miejsca ofiary Izaaka oraz lokalizacji Świątyni Jerozolimskiej. Dzięki podziałowi na bloki tematyczne obejmujące Adama, Abrahama, Izaaka i Jakuba zostanie zaprezentowana tradycja żydowska, która przez wieki narosła wokół biblijnej *Morii* oraz Wzgórza Świątynnego w Jerozolimie. Badania egzegetyczne oraz analiza tekstów żydowskich odsłania bogactwo kulturowe oraz religijne lokalizacji określonej terminem *Moria*.

1. Etymologia terminu *Moria*

Termin *Moria* (hebr.הַמֹּרִיָּה/הַמּוֹרִיָּה) występuje na kartach Biblii Hebrajskiej jedynie dwa razy. Po raz pierwszy pojawia się w kontekście *Akedy*[235] Izaaka (Rdz 22,2), po raz drugi zaś podczas opisu rozpoczęcia budowy Świątyni Jerozolimskiej przez Salomona (2 Krn 3,1). Etymologia terminu *Moria* nie jest znana. Jest to zatem bez wątpienia biblijny *hapax legomena*[236]. Istnieje kilka terminów, które mogą stanowić źródło pochodzenia tej nazwy.

W pierwszej kolejności należy zwrócić uwagę, że termin „הַמֹּרִיָּה/הַמּוֹרִיָּה" – poprzedzony jest rodzajnikiem określonym zarówno w Księdze Rodzaju, jak i w 2 Księdze Kronik. Zważając na fakt, że w języku hebrajskim rodzajnik określony[237] nie występuje jako oddzielna forma, lecz jest zawsze ściśle powiązany ze słowem, które jest przez niego określone[238], trzeba uznać, że zarówno autor Rdz 22,2, jak i 2 Krn 3,1 bez wątpienia miał na myśli jakieś konkretne miejsce. Biorąc też pod uwagę, że w języku hebrajskim nie istnieje rodzajnik nieokreślony, można założyć, że gdyby termin *Moria* występował bez rodzajnika, z jednej strony mógłby być

[235] *Akeda* (hebr. עֲקֵדָה), czyli wiązanie Izaaka. To jedna z najpopularniejszych narracji biblijnych. Izaak, jedyny syn Abrahama zrodzony przez Sarę, miał być złożony jako ofiara całopalna w kraju *Moria*. Abraham jednak nie wyrządził krzywdy synowi, gdyż Boży nakaz był jedynie próbą jego wiary (Rdz 22,1-20); R.M. Jensen, „The Binding of Sacrifice of Isaac", *BR* 9:5 (October 1993) 42–50; M.M. Caspri, J.T. Greene, *Unbinding the Binding of Isaac* (Lanham–Boulder–New York–Toronto–Plymouth, UK: University Press of America 2007).

[236] *Hapax legomenon* to forma, nazwa czy określenie występujące w danym dokumencie tylko raz. W przypadku tekstów biblijnych mamy ponad tysiąc hapax legomenon. Niektóre z nich są niemożliwe do przetłumaczenia. Zob. R. Brandscheidt, *Abraham. Glaubenswanderschaft und Opfergang des von Gott Erwählten* (Würzburg: Echten 2009) 263.

[237] Występowanie rodzajnika określonego „הַ" tłumaczy obecność *dagesza forte* w następującej po rodzajniku spółgłosce „מ".

[238] Rodzajnik określony pojawia się zawsze wtedy, gdy jest mowa o kimś lub czymś znanym, wcześniej już wspomnianym, o szczególnej rzeczywistości, zob. W. Jończyk, *Praktyczne wprowadzenie do języka hebrajskiego Starego Testamentu* (Kraków: WAM 2013) 23; W. Gesenius – E. Kautzsch – A.E. Cowley, *Hebrew Grammar* (Oxford: Clarendon Press 1910) 110.

uznany za kategorię ogólną, z drugiej zaś również jako konkretne miejsce[239]. Warto zauważyć, że niezwykle rzadko nazwa własna jest dodatkowo poprzedzona rodzajnikiem. Występowanie rodzajnika określonego może zatem oznaczać, że autorzy Rdz 22,2 i 2 Krn 3,1 nie musieli traktować terminu *Moria* w kategorii nazwy miejscowości. Podobnie teksty starożytne nie widzą w omawianym słowie nazwy własnej, stąd często dokonywano tłumaczenia go[240]. N.M. Sarna zauważa, że obecność rodzajnika znacznie komplikuje możliwość uznania *Morii* w kategorii nazwy własnej, ponieważ nigdy nie stawia się rodzajnika przed nazwami własnymi[241]. Trzeba jednak stwierdzić, że w dobie tradycji *Moria* stała się nazwą własną miejsca, które autorzy wspomnianych tekstów – a zwłaszcza 2 Księgi Kronik – musieli utożsamiać z określoną lokalizacją geograficzną.

Nazwa *Moria* nie jest znana w żadnych innych źródłach poza Księgą Rodzaju i 2 Księgą Kronik, stąd była różnie interpretowana na przestrzeni dziejów[242]. Według większości egzegetów termin „מֹרִיָּה/מוֹרִיָּה" pochodzi od czasownika ראה, który w koniugacji *Nifal* oznacza „pojawić się, ukazać się". Czasownik ten użyty jest w kontekście Boga, który komuś się ukazuje. Jako przykład może posłużyć Rdz 18,1, gdzie Pan ukazał się (וַיֵּרָא) Abrahamowi pod dębami Mamre, czy Rdz 35,9, gdzie objawił się (וַיֵּרָא) Jakubowi po powrocie z Paddan-Aram. Formę w *Nifal* spotykamy chociażby w 1 Krl 3,5 w kontekście snu Salomona w Gibeonie, podczas którego ukazuje mu się (נִרְאָה) Pan. I. Kalimi wnioskuje, że ראה jest najbardziej prawdopodobnym rdzeniem oryginalnego terminu *Moria*, ponieważ w opowiadaniu o *Akedzie* Izaaka spotykamy go aż 4 razy (Rdz 22,4.8. 13-14)[243]. Oba czasowniki zdają się być popularnym odzwierciedleniem etymologii *Moria*. Występujący tu asonans jest okazją do gry słów obecnej w innych miejscach Biblii, zatem niewykluczone, że mamy do czynienia z podobnym mechanizmem[244]. I. Kalimi jest również przekonany, że Księga Rodzaju wywodzi nazwę *Moria* od rdzenia ראיה, ponieważ w ten sposób Abraham nazwał miejsce ofiary Izaaka: „Pan widzi" (יְהוָה יִרְאֶה) (Rdz 20,14). Zatem również kronikarz wyprowadził nazwę *Moria* z tego samego rdzenia, ukazując ją w podobnym kontekście: „gdzie Pan ukazał się Dawidowi" (נִרְאָה לְדָוִיד) (2 Krn 3,1)[245].

---

[239] T.O. Lambdin, *Wprowadzenie do hebrajskiego biblijnego* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2012) 48.
[240] K.A. Mathews, *The New American Commentary. Genesis 11:27-50:26* (Nashville, Tennessee: Broadman&Holman Publishers 2005) 290–291.
[241] N. M. Sarna, *The JPS Torah Commentary Genesis* בראשית (Philadelphia-New York-Jerusalem: The Jewish Publication Society 1989) 391.
[242] *Biblia Hebraica Quinta. Commentaries on the Critical Apparatus. Genesis* (red. Abraham Tal) (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2015) pkt 974.
[243] I. Kalimi, „The Land of Moriah, Mount Moriah, and the Site of Salomon's Temple in Biblical Historiography", *HTR* 83:4 (1990) 345–362.
[244] Sarna, *The JPS*, 391.
[245] Kalimi, *The Land*, 345–362.

Innym terminem, który mógłby być utożsamiony z nazwą „מֹרִיָּה/מֹרִיָּה", jest czasownik ירא, który oznacza „bać się, obawiać się". Tę formę spotykamy również w opowiadaniu o ofiarowaniu w kraju *Moria* w Rdz 22,12, gdzie Anioł Pana stwierdza, iż Abraham jest tym, który boi się (יָרֵא) Boga. Miejsce składania ofiar Bogu utożsamiane jest ze strachem przed Nim, bowiem nieposłuszeństwo wiąże się z gniewem i brakiem błogosławieństwa od Boga. Nie brak również stanowisk, jakoby omawiany termin pochodził od rdzenia ירה, co oznacza „rzucać, strzelać, być postrzelonym" (*Nifal*). Na początku III w. po Chr. rabin Jeshua ben Levi zaproponował interpretację terminu *Moria* jako miejsca, z którego Bóg strzela w dół w kierunku narodów. Rdzeń ירה oddany w koniugacji *Hifil* może też oznaczać „uczyć kogoś czegoś, nauczać". Z początkiem III w. po Chr. rabin Hiyya Starszy i rabin Yonnai wysunęli propozycję, że *Moria* odnosi się do miejsca, gdzie nauczanie Boga lub strach przed Panem przyszły na świat. Dodatkowo Yonnai określał je jako źródło światła (אוֹרָה)[246].

Bardzo ciekawą propozycją jest upatrywanie etymologii „מֹרִיָּה/מֹרִיָּה" w terminie מֹר/מוֹר, który oznacza „mirrę" czy też „olejek mirrowy". Jak powszechnie wiadomo, mirra to wonna żywica o szerokim zastosowaniu. Wykorzystywano ją w medycynie czasów biblijnych[247], ale co ważniejsze, mirra miała również zastosowanie liturgiczne, ponieważ używano jej jako jednego ze składników kadzidła. Dym kadzidła towarzyszący zarówno kultowi świątynnemu, jak i prywatnej modlitwie jest nieodłącznym elementem uwielbienia Boga. Ta etymologia idealnie wpisuje się w tradycję o próbie Abrahama, jak i w umiejscowienie wszystkich świątyń na górze *Moria* w Jerozolimie. Zapewne wpływa to na rozwój bogatej tradycji żydowskiej, która stosuje wobec *Morii* termin „góra mirry" czy też „góra kadzenia". Można to zauważyć w monumentalnym dziele *Zohar* w traktacie *Vayikra*, gdzie czytamy: „Zaprowadź mnie na górę mirry, czyli na górę *Moria*"[248]. Podobnie traktat *Vayera*, który w kontekście ofiary Izaaka tak wspomina: „Twój syn, twój jedyny syn, którego kochasz, Izaak, i idź do ziemi *Moria*", jak to jest napisane: „pójdę na górę mirry" (hebr. Mor)[249].

Interesujące jest stanowisko J. Wellhausena, który twierdzi, że termin *Moria* został zniekształcony pod wpływem tradycji samarytańskiej. Jego zdaniem tradycja elohistyczna (E) błędnie zinterpretowała nazwę „ziemia *Moria*" (ארץ המריה), podczas gdy jej pierwotna nazwa brzmiała „ziemia osłów" (ארץ המורים), czego dowód możemy spotkać w Rdz 33,19

[246] J.D. Barry (red.), *The Lexham Bible Dictionary* (Bellingham: Lexham Press 2016).
[247] F. Skolnik, „Medicine", *EJ* XIII, 720*–721*.
[248] S. Yochai, *The Zohar XIV: Vayikra* (New York: The Kabbalah Centre International 2003) 21.
[249] S. Yochai, *The Zohar III: Vayera* (New York: The Kabbalah Centre International 2003) 493.

w kontekście synów Chamora[250]. Wydaje się jednak, że nie ma mocnych podstaw, aby to stanowisko mogło się obronić.

Wśród prób poszukiwania oryginalnej nazwy J. Skinner wymienia termin הָאֱמֹרִים, który wydaje się być naturalnym określeniem Palestyny w dziele elohistycznym (Rdz 10,16)[251] i odnosiłby się do kraju Amorytów. W podobny sposób wymienia się *Morię* w syryjskiej wersji tekstu natchnionego, jaką jest *Peszitta*, zakładając błąd skryby, który zamiast wspomnieć o ziemi Amorytów, wymienił ziemię *Moria*[252].

Nowe stanowisko w tej sprawie przedstawiają badania utrzymujące, że owszem, głównym ośrodkiem kultowym Księgi Rodzaju była góra *Moria*, jednak jej etymologia jest całkowicie sztuczna. Nazwa ta mogła być zaczerpnięta z tradycji deuteronomicznej, a dokładnie z Pwt 11,30, gdzie mowa jest o miejscowości Gilgal (hebr. גִּלְגָּל), która leży blisko dębów More (hebr. מֹרֶה). Podobnie jest w przypadku Sdz 7,1, gdzie mowa jest o wyprawie Gedeona, którego armia rozbiła obozowisko w dolinie na północ od pagórka More (hebr. מוֹרֶה). Tradycja deuteronomiczna wspomina też o miejscach, które Pan szczególnie sobie upodobał, dlatego też postanowił umieścić tam swoje imię (Pwt 12,5.21). Nie jest zatem wykluczone, że autor biblijny zastosował w przypadku *Morii* nazwę, która jest teoforycznym imieniem Boga. Zabieg ten polega na „wstawieniu" prefiksu JAH do rdzenia wyrazu. Podobne zabiegi „wstawiania" imienia Boga EL (hebr. אֵל) znamy chociażby z Rdz 28,19 w kontekście opowiadania o śnie Jakuba, który miejsce snu nazwał Betel (hebr. בֵּית־אֵל). To stanowisko wydaje się przemawiać, że *Moria* powinna być utożsamiana z samarytańską górą Garizim, położoną w środkowym Kanaanie, w okolicach Sychem i Betel oraz w rejonie rosnących tam dębów Moreh (Rdz 12,6)[253].

Badając sposób zapisu tego terminu, należy zwrócić uwagę na dwie bardzo istotne kwestie. Używając zapisu transliteracji, można dostrzec, że „מוֹרִיָּה/מֹרִיָּה" (*hmrjh*) jest anagramem hebrajskiego terminu הָרִים (*hrjm*)[254]. Warto zatem zadać sobie pytanie, czy autorzy opowiadań o ofierze Izaaka i budowie Świątyni w 2 Księdze Kronik celowo zastosowali taki zabieg? Wydaje się, że nie, ponieważ termin *Moria* pisany jest na dwa różne sposoby. Pomimo iż brzmienie pozostaje takie samo, to jednak zapis jest różny. W przypadku zapisu

[250] J. Wellhausen, *Die Compositio des Hexateuch und der historischen Bücher des alten Testaments* (Berlin: De Gruyter 1963) 19.
[251] J. Skinner, *Critical and Exegetical Commentary on Genesis* (New York: Charles Scribner's Sons 1910) 328–329.
[252] Barry, *Lexham*.
[253] B. Adamczewski, „The Roles of Gerizim and Jerusalem", *RivB* 128/4 (2021) 481–500.
[254] J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 11,27-36,43* (Częstochowa: Edycja św. Pawła 2005) 491.

występującego w Księdze Rodzaju można się pokusić o potraktowanie (*hmrjh*) w kategorii anagramu, jednak *Moria* pisane przez *waw* w 2 Księdze Kronik burzy nieco założoną tezę.

Jak zaznaczono wcześniej, „מֹרִיָּה" i „מוֹרִיָּה" to dwa terminy odnoszące się do jednego i tego samego miejsca. Mimo to różnią się od siebie pisownią. Przyjmując, że tekst 2 Księgi Kronik (IV–III w. przed Chr.) jest o wiele młodszy od Księgi Rodzaju (X w. przed Chr.), trzeba założyć, że autor młodszego dzieła mógł korzystać ze starszego opowiadania o *Akedzie* Izaaka. Czy jest możliwe, że celowo zastosował inną pisownię? Wydaje się, że mamy tutaj do czynienia ze zjawiskiem morfologicznym w postaci *scriptio defectiva* oraz *scriptio plena*[255]. Jako że *scriptio defectiva* jest starszą formą zapisu tekstu hebrajskiego, powinniśmy przyjąć, że „מֹרִיָּה" jest pierwotną formą omawianej nazwy własnej. Warto jednak zauważyć, że nie brakuje stanowisk egzegetów, które przemawiają za tym, że nazwa „מֹרִיָּה" nie wchodziła w skład pierwotnego testu opisującego próbę Abrahama i *Akedę* Izaaka[256]. Jak zatem wytłumaczyć to zjawisko?

Trzeba przyjąć, że autor 2 Księgi Kronik zawarł nazwę „מוֹרִיָּה" w swoim opowiadaniu, ponieważ w czasach mu współczesnych istniała już silnie rozwinięta tradycja wiążąca górę *Moria* z miejscem ofiarowania Izaaka oraz ze wzgórzem, które Dawid zakupił od Arauny Jebusyty na budowę Świątyni (2 Sm 24,21-24). Zatem nie ulega wątpliwości, że zapis w postaci „מוֹרִיָּה" jest młodszą formą *scriptio plena*, która polega na stosowaniu w zapisie ו oraz י jako *matres lectionis*. Wobec powyższego „מֹרִיָּה" jest o wiele starszą formą – *scriptio defectiva*, która zachowała zapis nieznający jeszcze obecności samogłosek w wyrazie. Oba zapisy są świadkami zmieniającej się pisowni, która w tym przypadku w żaden sposób nie wpłynęła na zrozumienie teksu czy jego treści.

Próba wyodrębnienia oryginalnego rdzenia terminu *Moria* nie jest łatwa. Jednym z powodów jest brak spójności źródeł, drugim zaś tradycja, która stała się o wiele silniejsza niż oryginalny przekaz. Z powyższych rozważań, jak i ze stanowisk uczonych badających interesujące nas zagadnienie wynika, że najbardziej prawdopodobnym i bliskim oryginału czasownikiem jest ראה. Wszystko wskazuje na to, że kronikarz chciał przenieść nazwę *Moria* z nazwy ziemi na górę, łącząc w ten sposób tradycję opowieści o *Akedzie* Izaaka z informacją

[255] *Scriptio defectiva* – to skrócona (defektywna) forma zapisu wyrazów, która pomija *matres lectionis* ו oraz י. Jest to starsza forma zapisu hebrajskiego pochodząca sprzed okresu Masoretów, natomiast *scriptio plena* to młodszy zapis, który stosuje *matres lectionis*. Pomimo, że tradycja Masorecka dążyła do ujednolicenia pisowni to jednak nie zdołała wyeliminować błędów pisowni powygnaniowej (scriptio plena), zob. B.K. Waltke, M.O. O'Connor, *An introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Indiana: Eisenbrauns 1990) 36; A. Zawadzki, „Nowe tłumaczenie i interpretacja Iz 55,3-5. Studium egzegetyczo-historyczne", *BibAn* 7/1 (2017) 49–85; Lambdin, *Wprowadzenie*, 535–536.

[256] Lemański, *Księga Rodzaju*, 490.

o wzniesieniu Świątyni. Co więcej – jak wspomniano wyżej – rdzeń ראה wywodzi się od nazwy, którą Abraham nadał miejscu ofiary („Pan widzi"), zatem kronikarz idąc w tym samym kierunku, nazwał to miejsce w swojej relacji („gdzie [Pan] się ukazuje").

2. Historia Wzgórza Świątynnego w Jerozolimie

Aby można było dokonać konfrontacji terminu *Moria* z głęboką tradycją zakorzenioną w literaturze rabinicznej, w pierwszej klejności należy zapoznać się z historią Wzgórza Świątynnego w Jerozolimie. Dzięki spojrzeniu na to miejsce od strony historycznej oraz archeologicznej łatwiej będzie dokonać analizy oraz zrozumieć szczególną wagę,, jaką w religii żydowskiej pełniło miejsce Świątyni oraz biblijna *Moria*.

2.1. Topografia i położenie geograficzne

Aby zrozumieć znaczenie wzgórza *Moria* i niepodważalne miejsce w tradycji zarówno chrześcijańskiej, jak i żydowskiej, trzeba przyjrzeć się lokalizacji geograficznej, uwarunkowaniom topograficznym[257] oraz po krótce prześledzić, jak Wzgórze Świątynne w Jerozolimie zmieniało się wraz z biegiem kolejnych wieków. Aby lepiej zobrazować położenie góry, niezbędne jest przyjrzenie się topografii i historii świętego miasta, Jerozolimy.

Jerozolima (hebr. יְרוּשָׁלַיִם) leży na wschód od głównego grzbietu i wodnego rozstaju pasma gór judzkich. Grzbiet ten przemieszcza się na południe, osiągając średnią wysokość 754 m n.p.m. Kończy się on na szczycie góry Oliwnej, podczas gdy jego południowa strona opada w kierunku el-Bukei'a, tworząc kolejne wzgórze ciągnące się w kierunku wschodnim, Jabel Deir Abu Tor, znane w tradycji jako góra Złej Rady (778 m)[258]. Jerozolima leży na terenie biblijnych ziem należących do pokolenia Benjamina (Joz 18,28; 18,15-17), niemal na jego południowej granicy. Wzgórza, które okalają miasto, wznoszą się na wysokości od 775 m na zachodzie do 725 m na wschodzie. Najwyższymi wzniesieniami są góra Oliwna oraz góra Skopus, które mierzą 826 m n.p.m. Takie położenie sprawia, że Jerozolima jest miastem typowo górskim. Jeśli chodzi o wzniesienia, które okalają Jerozolimę, to są to kolejno: Dżebel Abu Tor od południa, góra Oliwna od Wschodu, Scopus i dolina Bezeta od północy oraz wyżyna Nikefurije od zachodu. Góra Oliwna rozciąga się pasmem pomiędzy Ras el'Amud

[257] Wśród najnowszych opracowań traktujących o topografii Jerozolimy należy wymienić: D.A. Cabaret, *The topography of ancien Jerusalem: essays in the urban planning record, defences and gates: 2nd century BC – 2nd century AD* (Cahiers de la Revue Biblique, Series archeologica, 4; Leuven–Paris–Bristol: Peeters 2022); R. Khalidi, „Transforming the face of the Holy City: political messages in the built topography of Jerusalem", *The Other Jerusale: rethinking the history of the sacred city* (red. R. Khaldi, S. Tamari) (2020).

[258] G.A. Smith, *Jerusalem. The Topography, Economics and History from the Earliest Times to A.D. 70* (Glasgow: KTAV Publishing House 1972) 31.

(obecnie palestyńska dzielnica mieszkaniowa) a drogą do starożytnego Jerycha. Pomiędzy górą Oliwną a Wzgórzem Świątynnym biegnie Dolina Cedronu, którego średnia głębokość wynosi około 110 m. Kolejną jest położona na południowym zachodzie dolina Gehenny. Na tego typu górzystym terenie ulokowało się miasto Jerozolima. Pomiędzy nimi występuje jeszcze jedna dolina, nazywana przez arabów Wadi (El Dżorah-Dziura), którą w starożytności określano mianem doliny Tyropeonu[259]. Jednym z najstarszych opisów topografii miasta jest relacja Józefa Flawiusza. Oprócz tego wiele informacji dostarczają badania archeologiczne, które rzetelnie weryfikują słowo pisane z rzeczywistością.

Pod względem geologicznym Palestyna jest dość młodym regionem. Zamierzchłe wybuchy wulkaniczne oraz ruchy tektoniczne głównie w okolicach Morza Martwego spowodowały, że kraj pod tym względem został już ukształtowany. Jako że Jerozolima jest miastem górzystym, w epoce lodowcowej była wystawiona na działanie atmosferyczne, w skutek czego miejsce to zostało dość silnie poorane. Płynący w kierunku Morza Martwego wartki strumień wyżłobił głęboki jar, który dziś nazywa się Doliną Cedronu. W zdecydowanej większości Jerozolima stanowi teren zbudowany ze skał wapiennych, osadowych, które powstały w erze drugorzędowej w okresie górnej kredy[260].

Nie wiadomo, kiedy mogło dojść do najwcześniejszego zasiedlenie południowej ściany tzw. Ofelu. Przybliżony zarys murów pierwotnego miasta Jebustów dokonali archeolodzy[261], którzy ponad sto lat temu natrafili na resztki prymitywnej twierdzy z kamiennych głazów, z których pozostało niewiele. Prawdopodobną datę zasiedlenia miasta Salem (Ur-Salim) można ustalić przy pomocy tabliczek z Tell el-Amarna (ok. 1350 r. przed Chr.), kiedy to osada została zdobyta pod wodzą Jozuego przez Hebrajczyków. Ze względu na to, iż nie wiemy, co działo się na tych terenach przed obecnością Jebusytów, należy przyjąć, że zamieszkanie tego terenu mogło mieć miejsce około XI w. przed Chr. Kiedy Dawid zdobył twierdzę Jebusytów, wówczas połączył górę *Moria* z południowo-zachodnim wzgórzem. Oczywiście najważniejszym celem króla Izraela było wzniesienie Świątyni[262] dla jedynego i właściwego Boga, która złączyłaby terytoria Izraela i Judy[263].

---

[259] U.A. Fic, *Syjon. Miasto Dawidowe w świetle tekstów i wykopalisk. Studium archeologiczno-biblijne* (Lwów: Wydawnictwo OO. Dominikanów 1933) 19–33.
[260] Fic, *Syjon*, 36–39.
[261] Pierwszymi archeologami, którzy natrafili na ślady pierwotnej twierdzy Jebusyckiej byli Macalister, Bliss oraz Crowfoot. Współczesną badaczką, która prowadziła wykopaliska w tej materii była E. Mazar (1956–2021), która do śmierci utrzymywała, że natrafiła na fundamenty wschodniej ściany Pałacu Dawida.
[262] Istnieje przypuszczenie, że Dawid zastał juz na górze *Moria* prymitywne sanktuarium kananejskie, które zaadaptował do potrzeb kultu Boga JHWH.
[263] R. Pearce, S. Hubbard, „The Topography of Ancient Jerusalem", *PEQ* (1966) 130–154.

Istnieje przekonanie, że od początku swego istnienia Jerozolima mogła być miastem bliźniaczym. Jedna część miasta znajdowała się na wzgórzu zachodnim, druga zaś na wschodnim. Wioski był przedzielone doliną Tyropeonu. Część zamieszkiwana przez Jebusytów mogła mieścić się na wzgórzu zachodnim. Z kolei po stronie wschodniej mogłaby znajdować się twierdza Syjon oraz miasto Dawida, które z biegiem czasu nazywano „miastem dolnym”[264].

Wzgórze *Moria* jest niewidocznym szczytem w paśmie gór Judzkich, oddzielonych Niziną Nadbrzeżną od tzw. pustyni Judzkiej. Położenie tego niewielkiego wzniesienia oraz miasto, które wokół niego wyrosło, mogło zainspirować psalmistę do napisania pięknego tekstu, gdzie czytamy: „góry otaczają Jeruzalem: tak Pan otacza swój lud i teraz, i na wieki” (hebr. יְרוּשָׁלִַ֫ם הָרִים֮ סָבִ֣יב לָהּ֣ וַיהוָה סָבִיב לְעַמּוֹ מֵעַתָּה וְעַד־עוֹלָם) (Ps 125,2). Popularnym Wzgórzem Świątynnym nazywamy północną część tego dość długiego grzbietu[265].

Najwyższy punkt góry *Moria* mierzy 743 m n.p.m. *Moria* jest elementem północnej części góry Syjon. Od górnego miasta, czyli od zachodniego wzgórza oddziela ją dolina nazwana przez Józefa Flawiusza „Tyropeonem”[266], od wschodu zaś Dolina Cedronu oraz sąsiadująca z nią góra Oliwna. Południowe zbocze *Morii* to Miasto Dawida (hebr. עיר דוד), które w całej rozciągłości pokrywa południowy stok wzgórza[267], a najwyższym punktem wschodniego wzgórza jest tzw. Ofel. Przesuwając się nieco na północ, zauważymy opadający grzbiet z niewielkim siodłem (ang. *saddle*), które oddziela go od małego szczytu. Miejsce to później nazwano wzgórzem Antonia. Na północ od niego znajduje się wzgórze wschodnie. Rozdziela się na dwa mniejsze grzbiety, które przecina pasmo doliny Bezeta. Zachodni grzbiet stanowi kontynuację wzgórza Antonia, wschodni zaś powszechnie nazywa się grzbietem Bezeta[268].

Wzgórze *Moria* pierwotnie nie wchodziło w obręb miasta, dopiero w czasach Salomona miasto poszerzono na północ, włączając do niego *tel* (hebr. תל) wraz z klepiskiem, gdzie zaplanowano budowę Świątyni. Należy podkreślić, że góry *Moria* i Syjon, pomimo że niegdyś były utożsamiane jako jedno wzniesienie, od zawsze były pojedynczymi i odrębnymi od siebie

---

[264] Ch. Watson, „The Acra”, *PEF* (1906), 50–54.
[265] Y. Karmon, „The Mountains Round about Jerusalem”, *Jerusalem Through the Ages* (Jerusalem: The Israel Publications Society 1968) 96–109; L. Ritmeyer, K. Ritmeyer, *Jerusalem. The Temple Mount* (Jerusalem: Carta Jerusalem 2015) 11.
[266] Dolinę Tyropeonu nazywa się również doliną Serowarów. Jedna wzmianka o niej znajduje się u Józefa Flawiusza i najprawdopodobniej jest zniekształceniem oryginalnej nazwy, której nie znamy. Dolina biegnie przez środek starego miasta Jerozolimy. zob. J. Flawiusz, *Wojna Żydowska* (Warszawa: Oficyna Wydawnicza Rytm 2016) 317.
[267] B. Mazar, *The Mountain of the Lord* (New York: Doubleday&Company 1975) 96.
[268] D. Bahat, *Atlas Biblijnej Jerozolimy* (Warszawa: Vocatio 1999) 42–44.

górami. Wskazuje na to fakt, że po zdobyciu jebusyckiej Jerozolimy przez Dawida królewskie miasto znajdowało się na Syjonie, podczas gdy *Morię* umiejscawiano poza miastem. Była ona wówczas własnością jebusyckiego wodza lub króla. Ceremonia przeniesienia Arki Bożej z Miasta Dawida (Syjon) na górę *Moria* może potwierdzać odrębność tych dwóch wzniesień. Dopiero w czasach Salomona wzgórze *Moria* zostało włączone w obręb murów miasta Jerozolimy, stając się jego nieodłączną częścią. Wydaje się, że od momentu przyłączenia góry do miasta można mówić o okresie, kiedy księgi historyczne wzmiankują o „imieniu Pana w Jerozolimie", choć pierwsze pieśni w tej kwestii zostały napisane zanim jeszcze król dowiedział się o istnieniu góry *Moria*. Dotychczas wszystkie jego myśli koncentrowały się na Syjonie, który był miejscem przebywania Arki Bożej. Można więc stwierdzić, że dopóki nie powzięto myśli o budowie Świątyni dla Pana, najświętszym wzgórzem Jerozolimy był Syjon[269], *Moria* zaś pozostawała jedynie klepiskiem Arauny. Po zakupieniu klepiska i wzniesieniu w tym miejscu ołtarza dla JHWH *Moria* i Syjon stają się nijako paralelne, a Jerozolima zdaje się posiadać dwa święte miejsca w jednym[270]. Oczywiście, jak już wspomniano, nie można uznawać Syjonu i *Morii* za jedną i tę samą górę, ponieważ tekst biblijny wielokrotnie zaznaczał, że Wzgórze Świątynne i miasto Dawida to dwa odrębne od siebie miejsca. Za przykład może posłużyć opis przeniesienia Arki Przymierza z Syjonu, tj. Miasta Dawidowego, do Świątyni (1 Krl 8,1)[271].

Góra *Moria* jest znana przede wszystkim z biblijnej narracji Księgi Rodzaju opisującej ofiarę, w której Abraham miał złożyć swego syna Izaaka, oraz z krótkiego fragmentu 2 Krn 3,1, w którym przekazywana jest informacja o rozpoczęciu budowy Świątyni Salomona, co miała mieć miejsce właśnie na wzgórzu *Moria*. Z topograficznego punktu widzenia należy zauważyć, że nie istnieją żadne poszlaki pozwalające stwierdzić, że *Moria* to nazwa własna pojedynczego wzgórza. Hebrajski rzeczownik הַר (góra) jest bardzo ogólnikowy i zarazem często używany w ST. Jako przykład można podać termin „góra Efraima" (hebr. הַר אֶפְרַיִם)[272], która odnosi się do całego obszaru górskiego. Wydaje się, że tego typu nazwa nie mogła istnieć w powszechnym użyciu i zarazem nie mogłaby być używana w tak ograniczonym zakresie, tzn. w odniesieniu do jednego wzgórza. Genezy tego typu zabiegów literackich należy szukać tylko i wyłącznie w Księdze Rodzaju. Co więcej, należy stwierdzić, że również nie istnieją żadne

[269] W tradycji żydowskiej Syjon jest określeniem kierowanym w stosunku do naodu wybranego, którego Biblia określa mianem „Córy Syjonu" (Iz 1,8; 10,32). Jest on utożsamiany z Ziemią Obiecaną i tęsknotą izraelitów za swoją ojczyzną.
[270] Ch. Warren, „The Comparative Holiness of Mount Zion and Moriah", *PEF* 1 (1869), 76–88.
[271] R.E., Warren, „The site of the Temple of the Jews", *TSBA* VII (1882), 309–330.
[272] Joz 17,15; 19,50; 20,7.

podstawy mogące dowieść, że żydowscy pisarze mówiąc o *Morii*, mają na myśli jakieś konkretne wzgórze. Prawdą jest, że w obecnej nomenklaturze góra, na której znajduje się *Heram ash-sharif*, jest również nazywana górą *Moria*, jednak rabini częściej mówią o niej Góra Domu (ang. The Mountain of the House) lub Wzgórze Świątynne (ang. Temple Mount). Istnieje przypuszczenie, że nazwa *Moria* może mieć pochodzenie chrześcijańskie zapoczątkowane przez św. Hieronima[273]. Nie ma jednak żadnych dowodów, jakoby to właśnie św. Hieronim był pierwszym, a tym bardziej kimś, kto narzuciłby tego typu terminologię. Bez wątpienia *Moria* zarówno od strony topograficznej, jak i biblijnej jest konkretnym wzgórzem znajdującym się w jasno określonym kierunku. Jest miejscem związanym z kultem, gdzie w przeszłości można było składać uroczyste ofiary i wchodzić w bliską relację w JHWH. J.F. Thrupp uważa, że prehistoria biblijna wskazuje, iż obszar „kraju *Moria*" był uważany za szczególnie ważny i naznaczony przez Boga jako Jego własność. Co prawda Izaak zbudował ołtarz dla Pana w Beer Szebie, co mogło wynikać ze szczególnych okoliczności natury politycznej pozwalających mu udać się w głąb kraju na północ Kanaanu, to jednak ołtarze Jakuba w Betel (Rdz 35,1) były bez wątpienia w granicach górzystej krainy *Moria*. Poza tym, pomimo iż patriarchowie podróżowali od Mezopotamii po Egipt, to jednak nie czytamy, by budowali ołtarze w innych miejscach[274]. Po upadku sanktuarium w Szilo stało się rzeczą naturalną, że cały górski okręg *Moria* został skoncentrowany wokół Świątyni i wynikających z niej czynności sakralnych. Właśnie wówczas uczeni żydowscy wyobrazili sobie, że na tym pojedynczym wzgórzu Syjonu Izaak został ofiarowany Bogu. Takie przekonanie panowało w czasach Józefa Flawiusza i pozostało takim do dziś[275].

Dziś nie da się zobaczyć, jak pierwotnie wyglądała góra *Moria*. W Misznie w traktacie *Middot* 2.6 i 5.1 można znaleźć informacje, że Świątynia Jerozolimska znajdowała się wewnątrz Dziedzińca Świątynnego, który mierzył 187 na 135 łokci, cały kompleks zaś zajmował powierzchnię przeszło 500 łokci[276]. Zawierucha dziejów spowodowała, że dziś

[273] Istotnie w swoim komentarzu do Księgi Rodzaju rozważając Rdz 22,2-3 Doktor Kościoła używa terminu *Moria*. W pierwszym przypadku mówi o podróży Abrahama, która zgodnie z biblijną narracją miała trwać trzy dni. Hieronim wylicza, że Abraham musiałby mieszkać w Gerrarze, nie zaś pod dębami Mamre, ponieważ z Gerrary do *Morii* jest trzy dni drogi, zaś od dębów Mamre do *Morii*, jeden dzień. Po drugie zaś chcąc wytłumaczyć skąd wzięła się nazwa „*Moria*", Hieronim mówi, że rozumie ją jako „oświecenie" i „światłość" ponieważ to właśnie tam znajdowała się Świątyni i „debir", czyli wyrocznia Pana, skąd płynie nauka dla ludzi i inspiracja dla proroków. Zob. C.T.R. Hayward, *Jerome's Hebrew Questions on Genesis. Translated with an Introduction and Commentary by C.T.R. Hayward* (Oxford: Clarendon Press 1995) 55.

[274] J.F. Thrupp, *Ancient Jerusalem. A new Investigation into the History, Topography, and Plan of the City, Environs and Temple* (Cambridge: Macmillan 1855) 41–46.

[275] Thrupp, *Ancient*, 48–50.

[276] L. Ritmeyer, *The Quest revealing the Temple Mount in Jerusalem* (Jerusalem: Carta Jerusalem&The Lamb Foundation 2006) 241–242.

widoczny jest tylko szczyt góry *Moria* mieszczący się pod meczetem Kopuły na Skale (hebr. כיפת הסלע). Niewielki skalny cypel ma wymiary 13 × 17 m, jego wysokość zaś to niewiele pod 2,7 m. Topografię miejsca znamy z bardzo dokładnych pomiarów Ch. Warrena, brytyjskiego inżyniera, który za zgodną Palestyńskiej Federacji Poszukiwawczej zbadał wszystkie cysterny, zagłębienia oraz warstwy skalne w tunelach pod Wzgórzem Świątynnym. Wynikiem jego badań są mapy i szkice, których dokładności nie poprawiono aż po dzień dzisiejszy. Z tych pomiarów wynika, że wokół wypukłości skalnej stanowiącej szczyt *Morii* znajdował się płaski teren mierzący około 70/70 m, dlatego właśnie tam wybudowano Świątynię. Dalej teren opada ku dołowi we wszystkie strony. Najbardziej stromy jest wschodni stok opadający w kierunku Doliny Cedronu[277].

2.2. *Moria* w czasach jebusyckich

Jednym z najważniejszych elementów, które przemawiają za możliwością osiedlenia się na danym terenie, jest woda. W przypadku Jerozolimy warunek ten został spełniony, ponieważ w Dolinie Cedronu płynie źródło Gichon, które mogło zasilić powstającą osadę w wodę. Specyfiką górzystego terenu Jerozolimy są również skały wapienne, które na ogół opadały z północy na południe. Powodowało to, że teren nadawał się do tzw. rolnictwa tarasowego, które stało się charakterystyczne dla mieszkających tu osadników. Wraz z rozwojem i powiększaniem się miasta Jerozolima czerpała zasoby od mniejszych okalających ją obszarów wiejskich. Z biegiem czasu obszary te stawały się zależne od miast. Wzajemna zależność zapewniała stabilizację ekonomiczną i polityczną miasta, w chwilach zagrożenia zaś Jerozolima stawała się schronieniem dla okolicznej ludności. Wraz z rozwojem i powiększaniem się terytorium Jerozolimy góra *Moria* została włączona w granice miasta[278]. Poza tym samo ukształtowanie terenu pełne wzgórz i dolin stało się naturalnym elementem obronnym dla miasta i Wzgórza Świątynnego. Najłatwiej dostępną była północna część, ze względu na Pasma Antonia i Bezeta, które nie stanowiły naturalnej obrony z powodu swojego ukształtowania[279].

Zgodnie z przekazem biblijnym Jerozolima „z pochodzenia i urodzenia" wywodzi się z ziemi Kanaan. Jej ojcem był Amoryta, matką zaś Chetytka (Ez 16,3). Wszystko wskazuje na to, że pierwszym przed izraelskim władcą Jerozolimy oraz właścicielem szczytu góry *Moria* był Arauna Jebusyta. Skąd jednak przypuszczenie, że pełnił on władzę w mieście? Zgodnie

[277] Ritmeyer, *Jerusalem*, 12–13.
[278] G. Edelstein, S. Gibson, „Ancient Jerusalem's Rural Food Basket", *BAR* 8/4 (1982) 46–54.
[279] Bahat, *Atlas*, 45.

z opinią N. Na'amana „Arauna" nie było imieniem, lecz tytułem. Nazwa ta zdaje się odzwierciedlać jebusyckiego zwierzchnika, który mieszkał w mieście i pełnił obowiązki zarządcy lub władcy[280]. Wszystko wskazuje na to, że Arauna mógł być władcą jebusyckiej cytadeli Syjon. W tym czasie na górze musiano uprawiać jęczmień oraz pszenicę, co poświadcza 2 Sm 24,24 i 1 Krn 21,15, nazywając zakupiony teren klepiskiem (hebr.גֹּרֶן). Bóg, który miał sprowadzić plagę na Izrael, posłał swego Anioła, który przekazał Dawidowi, aby zbudował ołtarz dla Pana na klepisku (2 Sm 24,18). Przyczyną tych wydarzeń był rozkaz Dawida o policzeniu ludności Izraela i Judy. Dawid złamał w ten sposób jeden z Bożych nakazów (Wj 30,12). Zgodnie z poleceniem Bożym Dawid zakupił klepisko wraz z górą od Arauny Jebusyty. Król zapłacił najpierw 50 syklów srebra za klepisko, następnie zaś 600 syklów złota za całą górę Moria, która od tego momentu stała się jego własnością[281].

Trzeba zauważyć, że klepiska nigdy nie znajdowały się na szczycie gór, bowiem silne zachodnie wiatry były przyczyną niszczenia plonów. Zazwyczaj umieszczano je poniżej, pod kopułą szczytową, po to, aby uchronić rośliny przed wiatrem. Czyniono to zwykle po stronie wschodniej. Poza tym płaski wierzchołek szczytu *Moria* jest zbyt mały, a nierówności i blizny skalne stwarzały zagrożenie dla zwierząt pracujących na roli. Średnice klepisk wahały się w granicach od 12 do 14 m, szczyt *Morii* zaś mierzy 6,5 × 15 m, był zatem zbyt wąski i nie nadawał się do tego zadania[282]. Tradycja żydowska uczy, że podobnie było w przypadku klepiska Arauny, dodając, że Dawid zbudował swój ołtarz około 980 r. przed Chr. w tym samym miejscu, gdzie Abraham wzniósł ołtarz całopalny, na którym miał złożyć w ofierze swego syna Izaaka[283]. Warto zatem zastanowić się, czy jesteśmy w stanie określić miejsce, w którym król Dawid wzniósł ołtarz?

Lektura 1 Krn 21,15-16 daje możliwość wyciągnięcia dwóch bardzo ważnych wniosków. Po pierwsze, należy zauważyć, że Anioł Boży stanął „blisko klepiska Ornana" (Arauny) Jebusyty, a nie bezpośrednio na nim, po drugie zaś Dawid, aby ujrzeć boskiego posłańca, musiał podnieść oczy i dopiero wówczas ujrzał Anioła „stojącego między niebem a ziemią". W Izraelu ze względu na wiatry, które często wieją od zachodu, klepisko było umieszczone niemal na pewno po wschodniej stronie góry. Pozycja Anioła stojącego między niebem i ziemią wskazuje, że stał on wyżej od Dawida, zatem musiał stać na skale, szczycie góry *Moria*. Można stąd wyciągnąć wniosek, że świętość skały – tej, która stała się podstawą

[280] N. Na'aman, „Jebusites and Jebushites in the Saul and David Story-Cycles", *B* 95/4 (2014) 481–497.
[281] Ritmeyer, *The Quest*, 312–313.
[282] Ritmeyer, *The Quest*, 244–245.
[283] Ritmeyer, *Jerusalem*, 15–16.

Świętego Przybytku – była o wiele większa niż klepiska Arauny, gdzie Dawid zbudował ołtarz[284].

V. Hurowitz zaznacza, że celowo to klepisko – nie szczyt góry – zostało wybrane na budowę Świątyni, ponieważ nie dość, że wówczas znajdowało się poza miastem, to dodatkowym atutem było samo wzniesienie. Taka lokalizacja powodowała, że wszelkie zapachy ze spalonych ofiar były rozpraszane przez wiatr i nie trafiały do miasta[285]. Zdaniem B. Mazara *Moria* była miejscem, które od najdawniejszych czasów otaczano czcią. Może za tym przemawiać fakt, że w starożytności klepiska celowo umieszczano w widocznych i eksponowanych miejscach w pobliżu miasta, bowiem służyły one zgromadzeniom nie tylko publicznym, ale i rytualnym. Bez względu na różnorodność opinii i teorii trzeba zgodzić się z faktem, że góra *Moria* został uświęcona przez samego Boga. Zarówno prorok Natan, jak i inni widzący z rodu królewskiego uważali ją za świętą. Spełniała bowiem wszystkie warunki, aby stać się centrum religijnym narodu żydowskiego. Wydaje się, że właśnie dlatego góra Syjon i góra *Moria* kojarzone są również z innymi nazwami biblijnymi, jak: góra Świątyni Pana (hebr. הַר בֵּית־יְהוָה) (Ps 2,2), święta góra (hebr. הַר הַקֹּדֶשׁ) (Jer 31,23) czy góra Pana (hebr. הַר יְהוָה)[286].

2.3. Pierwsza Świątynia

Powstanie Świątyni Jerozolimskiej wiąże się z tymi samymi okolicznościami, zarówno pod względem historycznym, jak i teologicznym, co w przypadku państw sąsiadujących z Izraelem. W pierwszej kolejności powstało imperium, następnie zaś ustanowiono króla. Wszystko to zostało połączone w dynastię i otoczone pieczą przez bóstwo, które zapewniało swe błogosławieństwo i łaskę. Wybór miejsca na sprawowanie kultu był ostatnim elementem łączącym bogatą i starożytną historię ze świętym miejscem obecności Boga[287].

Pierwsza Świątynia została wzniesiona przez króla Salomona na wzgórzu *Moria*[288], gdzie obecnie znajduje się meczet Kopuły na Skale. Skała tego wzgórza była niegdyś główną strukturą dla budowli, które wznosiły się wzdłuż ogrodzenia domu Dawida. Surowiec ten służył tylko do wzniesienia pałacu i Świątyni, dlatego był on oddzielony od pozostałych części miasta Dawida, które leżało na południe od Świątyni i było zamieszkane przez ludność Jerozolimy.

[284] Ritmeyer, *The Quest*, 313–314.
[285] V. Hurowitz, „Inside Salomon's Temple", *BR* 10/2 (1994) 24–37.
[286] Mazar, *The Mountain*, 96.
[287] J.M. Lundquist, *The Temple of Jerusalem* (Londyn: Praeger 2008) 1.
[288] Historycy wskazują, że góra *Moria* była już wcześniej miejscem, w którym mieściło się sanktuarium kananejskie, choć świadczy o tym tylko nazwa miasta. Zdaniem Mandenhalla nazwa Jerozolima nie pochodzi od hebrajskiego „miasto pokoju", ale w rzeczywistości jest kananejskim sformułowaniem oznaczającym „wzniesienie boga Salema", zob. G. Mandenhall, „Jerusalem from 1000-63 BC", *Jerusalem in History* (red. K. Asali) (New York: Olive Branch Press 1990) 42–74.

W chwili ukończenia budowy Pierwszej Świątyni oraz pałacu królewskiego Jerozolima stała się domeną królewską, stolicą ziemi Izrael, ale też miastem Boga i siedzibą sanktuarium uświęconego przez starożytną tradycję[289].

Najwięcej informacji na temat budowy Świątyni dostarcza 1 Księga Królewska. Z jej treści można się dowiedzieć, że Salomon rozpoczął budowę domu Bożego „w roku czterysta osiemdziesiątym po wyjściu Izraelitów z ziemi egipskiej w miesiącu Ziw, to jest drugim czwartego roku panowania nad Izraelem" (1 Krl 6,1). Przy tej okazji dość często podkreśla się status króla Salomona na arenie międzynarodowej oraz jego potęgę jako władcy. Sam fakt, że podczas budowy spadkobierca Dawida poślubił córkę faraona, narzucał przymusową pracę 30000 Izraelitom oraz sprowadzał cedry i drewno cyprysowe z Libanu, świadczy o prężnie działającym i rządzącym silną ręką królu[290]. W okresie rządów Salomona liczącą się siłą byli Fenicjanie zasiedlający wschodnią część kraju. Z racji utraty wpływów i ambicji politycznych naród ten nie posiadał siły militarnej. W zamian za to jego wpływy epickie w sztuce i architekturze widoczne są na każdym kroku. Nie ma wątpliwości, że Salomon korzystał z cennych umiejętności Fenicjan przy budowie Świątyni. Studiując opis budowy Świątyni, dostrzec można wiele elementów, które wskazują na podobieństwo między dziełami fenickimi a Świątynią[291].

Przygotowania do zagospodarowania góry *Moria* pod budowę Świątyni oraz sam przebieg budowy odnajdziemy w opisie 1 Krl 5,15-9,25. Trzeba jednak zwrócić uwagę, że ten dość rozległy fragment ani razu nie wspomina o miejscu, w którym wzniesiono budowlę. I. Kalimi zauważa, że sytuacja jest dość podobna do tej, która występuje w tradycyjnej literaturze mezopotamskiej, w sposób szczególny w asyryjskiej i północno-zachodnio semickiej. Biblijna opowieść o wznoszeniu Świątyni pokrywa się z pozabiblijnymi opisami bliskowschodnimi, które w identyczny sposób wspominają o wnoszeniu świątyń czy pałaców. Jedną z cech charakterystycznych wspominanych opisów jest brak informacji na temat lokalizacji. Trzeba zatem stwierdzić, że autor opowiadania o budowie Świątyni pokierował się tymi samymi zasadami i regułami, których używali współcześni mu autorzy z rejonów Żyznego Półksiężyca. Przykład ten odnosi się do obiektu, który został wzniesiony na stałe. Jednak podobną sytuację spotykamy również przy świątyniach tymczasowych, np. w Sychem (Sdz 9,4). Również nie podano lokalizacji Świątyni Pańskiej w Gilgal (1 Sm 11,15). Wszystko

[289] Mazar, *The Mountain*, 98.
[290] S. Goldhill, *The Temple of Jerusalem* (Londyn: Profile Books 2006) 25–26.
[291] J.A. Thompson, *Biblia i archeologia* (Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1965) 72–73.

wskazuje na to, że lokalizacja świątyń była Izraelitom bardzo dobrze znana, zatem nie było potrzeby, aby wspominać o rzeczach oczywistych[292].

Pierwsza Świątynia istniała w okresie od 1000 do 587 r. przed Chr. Najważniejszym pomieszczeniem było „Święte Świętych", gdzie zgodnie z przekazem biblijnym umieszczono Arkę Przymierza (hebr. הָאָרוֹן בְּרִית) (1 Krl 8,1-13). Skała *Morii* unosiła się nieco wyżej ponad powierzchnię Świątyni, na jej szczycie zaś za zasłoną umieszczono Arkę. L. Ritmeyer twierdzi, że jeszcze dziś widoczne jest wgłębienie w skale, które kazał przygotować król Salomon specjalnie dla Arki Przymierza. Pismo Święte jasno wspomina o tym fakcie w 1 Krl 8,20-21. Jest przecież oczywiste, że tak święty przedmiot nie mógł stać bezpośrednio na nierównej skale, dlatego wykuto stosowną podstawę. L. Ritmeyer dodaje, że to samo wgłębienie znajduje się dokładnie w środku wytyczonego przez niego pomieszczenia „Świętego Świętych", co daje niezbity dowód na wzniesienie Świątyni właśnie w tym miejscu[293]. Uczony zauważa, że niewielka depresja w skale *Morii* jest najbardziej intrygującym zagadnieniem, jakie przyszło mu badać. Jak sam przyznaje, po wytyczeniu granic świętego Przybytku zagłębienie ulokowało się dokładnie w środku. Co ciekawe ,jego wymiar to 1,5 na 2,5 łokcia, czyli tyle samo, co wymiar Arki (Wj 25,10). Wyniki tych badań spotkały się z dużym sceptycyzmem[294]. Zaznacza jednak, że jeśli ostatecznie jest to miejsce Arki, to zaskakująca jest orientacja wgłębienia, bowiem większość rycin czy rekonstrukcji ukazuje Arkę stojącą w Tabernakulum Świątyni skierowaną dłuższym bokiem w kierunku zasłony. W tym przypadku święty artefakt musiałby stać odwrotnie. Wydaje się, że nie mogło być inaczej, gdyż kapłani nie byliby w stanie wyjąć drążków służących do przeniesienia Arki, bowiem utrudniałyby to posągi cherubów (2 Krl 8,8)[295]. Należy pamiętać, że Arka otoczona była dwoma posągami cherubów z rozpostartymi skrzydłami. Figury mierzyły około 5 m i było w nich widać bogatą wyobraźnię artystów. Poza tym odlano jeszcze dwie kolumny mierzące 12 m wysokości i 2 m szerokości, które ozdabiały wejście do świętego przybytku[296]. Całość zabudowy świętej skały dopełniały ściany wzniesione z masywnych płyt pokrytych złotem. Józef Flawiusz zaznacza, że wraz ze wschodem słońca z przybytku bił blask, który oślepiał z taką mocą, jakby patrzyło się w promienie słońca[297]. Jedyną osobą, która mogła wejść do najświętszego miejsca w Świątyni, był arcykapłan. Czynił to raz w roku w *Dniu Pojednania* (hebr. יוֹם כִּפּוּר), kiedy wchodził na

[292] Kalimi, „The Land", 354–355.
[293] Ritmeyer, *Jerusalem*, 135.
[294] Ritmeyer, *The Quest*, 247.
[295] Ritmeyer, *The Quest*, 273.
[296] Goldhill, *The Temple*, 28–29.
[297] J. Flawiusz, *Wojna Żydowska* (Warszawa: Oficyna Wydawnicza Rytm 2016) 323.

rampę skały *Moria* i składał ofiarę. W czasach Salomona święty przybytek oddzielony był od reszty Świątyni drzwiami z drzewa oliwnego (1 Krl 6,31-32). Obok Arki Przymierza leżał zwój księgi Powtórzonego Prawa spisany ręką Mojżesza (Pwt 31,26). Z biegiem lat zwój zaginął, lecz potem został odnaleziony przez Chilkiasza Najwyższego Kapłana, który przeprowadzał porządki w Świątyni z rozkazu króla Jozuego (2 Krl 22,8)[298].

Wraz ze śmiercią króla Salomona królestwo Izraela zostało podzielone na Judę i Izrael (925 r. przed Chr.). Po upływie kilku lat Świątynia została splądrowana przez Sziszaka, króla Egiptu. Król Roboam widząc stacjonujące pod murami Jerozolimy wojska Egiptu, złożył Sziszakowi propozycję wielkiej daniny w zamian za oszczędzenie miasta. Wówczas wszystkie skarby i kosztowności Świątyni oraz pałacu królewskiego przekazał najeźdźcy (1 Krl 14,26). Taki dar zadowolił króla egipskiego, postanowił więc oszczędzić miasta Judy wraz z Jerozolimą[299]. Kolejnym dramatycznym wydarzeniem było trzęsienie ziemi, które poważnie zniszczyło konstrukcję na Wzgórzu Świątynnym. Działo się to w ostatnim roku rządów Azariasza (791–739 przed Chr.). Dzieła zniszczenia dopełnił Achaz, rabując resztkę ocalałych kosztowności wraz z dwoma masywnymi kolumnami z brązu, które podtrzymywały kruchtę Świątyni. Wielki program odbudowy rozpoczął król Ezechiasz (725–697 przed Chr.) (2 Krn 3-4). Naprawiono szkody i dobudowano nowy dziedziniec w czasach panowania króla Jozafata[300].

Historia Pierwszej Świątyni – określanej często mianem Świątyni Salomona – dobiegła końca wraz z najazdem króla Nabuhodonozora na Jerozolimę w 587 r. przed Chr. Babilończycy zniszczyli miasto, zabili synów ówczesnego króla Jerozolimy Sedecjasza na oczach ojca, sam król zaś został uwięziony i oślepiony. Świątynia została ograbiona i spalona. Wraz z utratą najświętszego sanktuarium i przybytku naród żydowski utracił ojczyznę i został uprowadzony w niewolę do Babilonu[301].

2.4. Druga Świątynia

Budowa Drugiej Świątyni wiąże się z czasem powrotu Żydów z Babilonu. Poza opisem biblijnym nie mamy pewności, jak wyglądała zburzona Świątynia i co pozostało po zniszczeniach wywołanych najazdem Nabuchodonozora. Nie wiemy również, co pozostało na wzgórzu *Moria* podczas niewoli Żydów w Babilonie i jaką sytuację zastali oni po powrocie

[298] Ritmeyer, *Jerusalem*, 135.
[299] D.B. Redford, *Egipt, Canaan and Israel in Ancient Times* (Princeton: Princeton University Press 1993) 313.
[300] L. Ritmeyer, „The Ark of the Covenant: Where it Stood in Salomon's Temple", *BAR* 22/1 (1996) 46–72.
[301] Shanks, *Starożytny Izrael*, 297–298.

z wygnania. Archeologia milczy w tej sprawie, naukowcy zaś uważają, że zniszczenie Jerozolimy i Świątyni było całkowite[302].

W pierwszej kolejności odbudowano ołtarz ofiarny, następnie zaczęto wznosić fundamenty nowej Świątyni. Miało to miejsce w 536 r. przed Chr. L. Ritmeyer zaznacza, że orientacja Świątyni pozostała taka sama i nie ma powodu, by w to wątpić, bowiem w skale *Morii* pozostały widoczne fundamenty Świątyni Salomona. Wznoszenie budowli trwało aż 20 lat. Wśród przyczyn należy wymienić bardzo słabą sytuację ekonomiczną oraz opór ludności, która po powrocie z wygnania próbowała przeżyć w pogrążonym w zapaści kraju. Nowa Świątynia nie dorównywała swojej poprzedniczce (Ezd 3,12). Wiadomo, że liczyła 60 łokci wysokości i szerokości[303]. Wzniesiono ją – podobnie jak Pierwszą Świątynię – z drewna cedrowego i jesionu[304]. Co istotne, jedynym elementem znajdującym się wewnątrz Świętego Przybytku pozostała skała wzgórza *Moria*. Poza tym pomieszczenie było puste. Arka Przymierza zastała najprawdopodobniej zrabowana przez Babilończyków i nie wróciła na swoje miejsce. Wszystko wskazuje na to, że jedynym wyposażeniem Świątyni pozostał stół z chlebami pokładnymi, menora oraz ołtarz kadzenia. Pod dziedzińcami umieszczono podziemne komnaty dla kapłanów oraz magazyny do przechowywania płodów rolnych[305].

Poświęcenie Świątyni i na nowo użytkowanego wzgórza *Moria* odbyło się w szóstym roku panowania perskiego króla Dariusza. Zbiegło się to z siedemdziesiątą rocznicą zburzenia Pierwszej Świątyni w 587 r. przed Chr. przez siły Nabuchodonozora. Data ta pokrywa się ze świadectwem kronikarza, który pisał, że dopóki kraj nie wywiąże się ze swych szabatów, będzie „leżał odłogiem przez cały czas swego zniszczenia, to jest przez siedemdziesiąt lat" (2 Krn 36,21). Tych, którzy pamiętali jeszcze Świątynię Salomona, ogarniało rozczarowanie, jednak nie brak też świadectwa ben Sira, który wychwalał odpowiedzialnych za budowę. W rozdziale zatytułowanym „Chwalmy znakomitych mężów" ben Sira tak pisze: „Jak mamy wychwalać Zorobabela? Był on jak sygnet na prawej ręce, tak samo jak Jozuego syn Josadaka; oni, którzy za swoich dni zbudowali Świątynię i wznieśli Panu lud święty, przeznaczony do wiecznej chwały" (Syr 49,11-12)[306].

---

[302] L.L. Grabbe, *A History of the Jewish and Judaism in the Second Temple Period.* I. *Yehud: A History of the Persian Province of Judah.* II. *The Coming of the Greeks: The Early Hellenistic Period (35-175 BCE)* (London–New York: T&T Clark International 2004, 2008).
[303] Ritmeyer, *Jerusalem*, 21.
[304] Bardziej prawdopodobne wydaje się, że użyto materiałów miejscowych bowiem trudna sytuacja ekonomiczna nie pozwoliłaby na sprowadzanie drogiego surowca jak jesion czy cedr, zob. Grabbe, *A History*, I, 217.
[305] Mazar, *The Mountain*, 104.
[306] L. Ritmeyer, K. Ritmeyer, *Jerusalem in the Time of Nehemiah* (Jerusalem: Carta Jerusalem 2014) 14.

W czasach hellenistycznych (332–152 przed Chr.) Józef Flawiusz zapisuje, że Świątynię Jerozolimską odwiedził Aleksander Wielki zaraz po zdobyciu Gazy w 332 r. przed Chr. Miał on złożyć ofiarę Bogu pod przewodnictwem najwyższego kapłana. Około 200 r. przed Chr. władzę w mieście przejęli Seleucydzi z Syrii. Zmuszali Żydów, aby porzucili swoją wiarę i przyjęli bóstwa greckie. Dochodziło do sytuacji, gdy na ołtarzu w Świątyni składano w ofierze świnie. W ten sposób władca Antioch IV Epifanes wywołał rewoltę wśród Machabeuszy. Po zakończeniu zamieszek zdecydowano się zbudować fortecę w północno-zachodnim narożniku Wzgórza Świątynnego, która miała bronić Świątynię przed atakami z północy. Nazwano ją Baris[307].

Okres wielkiego rozkwitu zarówno pod względem gospodarczym, jak i architektonicznym przypada na czas rządów Hasmoneuszy. Od momentu wzniesienia Drugiej Świątyni Jerozolima zajmowała powierzchnię zaledwie 30 akrów i zamieszkiwało ją od pięciu do sześciu tysięcy mieszkańców. W dość krótkim okresie od rozpoczęcia rządów Hasmoneuszy miasto powiększyło się niemal pięciokrotnie, liczba ludności zaś podniosła się do trzydziestu tysięcy. Niestety, okres dobrobytu dobiegł końca wraz z podbiciem Judei przez Rzymian, a dokładnie przez Pompejusza w 63 r. przed Chr. Dzięki poparciu rzymskiego Senatu nowym przywódcą i zwierzchnikiem Żydów został Herod Wieki[308].

Bez wątpienia największym osiągnięciem tego porywczego władcy była rozbudowa platformy Wzgórza Świątynnego oraz samej Świątyni. Jej fundament postawiono na nowo. Wznosił się na sześć stóp i otaczał ledwie wystający wierzchołek skały *Moria* (*Sakhra*). L. Ritmeyer wylicza, że po wzniesieniu takiego fundamentu skała wystawała zaledwie na grubość trzech palców. Zatem cały fundament nowej Świątyni wzniesiono na skale szczytu *Moria*, otaczały ją zaś boczne kamienie, będące podstawą budynku[309].

Najważniejszym pomieszczeniem było oczywiście „Święte Świętych" (*debir*), które miało kształt kwadratu o boku ok. 10,5 m i wysokości 21 m. W pomieszczeniu nie było okien oraz – podobnie jak w przypadku Świątyni Zorobabela i Jozuego – przybytek pozostawał pusty. Zaświadcza to Józef Flawiusz, pisząc, że „nie było w niej w ogóle niczego i nikt nie mógł doń wejść"[310]. W innym miejscu Józef Flawiusz pisze, że kiedy Pompejusz, zwierzchnik sił rzymskich, wszedł nieprawnie do świętego przybytku, rozejrzał się i dostrzegł jedynie „świeczniki, lampy, stół, naczynia ofiarne i kadzielnice – wszystko ze szczerego złota"[311]. Na

[307] Ritmeyer, *Jerusalem*, 22–23.
[308] Shanks, *Starożytny*, 366–388.
[309] Ritmeyer, *The Quest*, 381–382.
[310] Flawiusz, *Wojna*, V.219, 323.
[311] Flawiusz, *Wojna*, 76.

pewno pomieszczenie było również zdobione. Ściany otaczające skałę *Moria* pokryto złotym obiciem, które nazywano *terumah*. Termin ten odnosił się pierwotnie do ofiary z płodów ziemi, jednak w tym przypadku oznaczał ofiarę finansową. Zgodnie z wcześniejszym zwyczajem Najwyższy Kapłan mógł wejść do „Świętego Świętych" tylko raz w roku w święto Jom Kippur. Ofiarował wtedy kadzidło i skrapiał skałę *Morii* oraz ściany przybytku krwią. Józef Flawiusz pisze, że „Święte Świętych" w Drugiej Świątyni było ogołocone, dlatego unosił się tam nieustanny obłok dymu, który nie dotykał podłogi, czyli świętej skały stanowiącej podłoże dla arki. Wykute przez Salomona wgłębienie, na którym stała skrzynia, było nadal widoczne i zgodnie z przepisem prawa było to miejsce, z którego kapłan wykonywał swoje obowiązki. Traktat *Yoma*, który dotyczy przepisów oraz praw związanych ze świętem Jom Kippur mówi, że od chwili, gdy arka została zabrana, „skała [*Moria*] została tam aż do czasów pierwszych proroków i nazwano ją shetiyah". Odstawała ona od podłoża na szerokość trzech palców. „Na niej [skale *Morii*] stawiał on [Najwyższy Kapłan] kociołek z ogniem" (*Yoma* 5,2)[312].

Wspaniały kompleks wznoszonej i ciągle upiększanej Świątyni Heroda stał się tłem publicznej działalności Jezusa w Jerozolimie. Ewangelie wspominają, że Chrystus wielokrotnie odwiedzał Wzgórze Świątynne, gdzie nauczał, dokonywał cudów czy głosił proroctwa. Jezus wychodząc z placu Świątynnego, spotyka zachwyconych Świątynią uczniów. Dostrzegając zauroczenie apostołów rzeczami tego świata, prorokuje, że „nie zostanie tu kamień na kamieniu, który nie byłby zwalony" (gr. ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ ἀφεθῇ ὧδε λίθος ἐπὶ λίθον ὃς οὐ καταλυθήσεται) (Mt 24,1-3). Trzeba również zauważyć, że Świątynia stała się świadkiem kazań oraz cudów dokonywanych przez apostołów po zmartwychwstaniu Jezusa. Jednym z nich jest uzdrowienie chromego podczas wizyty Piotra i Jana na Wzgórzu Świątynnym (Dz 3,1-10) czy przebywanie i nauczanie w krużganku Salomona (Dz 4,12). Proroctwo Jezusa Chrystusa wypełniło się w 70 r. po Chr. Wspaniała budowla uważana przez wielu za perłę architektoniczną starożytności została zburzona przez Rzymian po niemal 46 latach budowy (J 2,20). Niszczycielską nawałnicę Rzymu przetrwały jedynie mury podtrzymujące platformę Świątynną, która po dziś dzień przykrywa skałę góry *Moria*[313].

2.5. *Moria* w czasach rzymskich

Po zniszczeniu Świątyni przez Rzymian platforma Świątynna pozostawała pusta. W 130 r. po Chr. cesarz Hadrian, chcąc zetrzeć z kart historii wszystko, co żydowskie, przekształcił Jerozolimę w rzymską kolonię, zmieniając jej nazwę na Aelia Capitolina.

[312] Ritmeyer, *The Quest*, 392–395.
[313] Ritmeyer, *Jerusalem*, 30–31.

W 132 r. po Chr. stłumił powstanie żydowskie nazwane powstaniem Bar-Kohby, którego Żydzi uważali za Mesjasza zdolnego wyrwać naród z jarzma oprawcy. Mimo porażki duch narodu nie został zgaszony, bowiem tliła się w nim nadzieja na odbudowę Świątyni. Z tej okazji wybito nawet okazjonalne monety z hasłami „dwa lata wolności Izraela" czy też z napisem „Jerusalem"[314]. Ostateczne stłumienie powstania dokonało się w 135 r. po Chr., a Aelia Capitolina stała się miastem pogańskim.

Istnieją źródła historyczne, które informują, że w tym trudnym dla Jerozolimy i Żydów okresie cesarz Hadrian nakazał wznieść świątynię pogańską w miejscu kultu na wzgórzu *Moria*. Sanktuarium było poświęcone Saturnowi, a dwie masywne kolumny z rzeźbami umieszczonymi na cokołach poświęcono Hadrianowi oraz Antoniuszowi Piusowi. Z takim przesłaniem koresponduje świadectwo Diona Kasjusza, który choć nigdy nie odwiedził Ziemi Świętej, to informuje, że na wzgórzu *Moria* Hadrian wzniósł pogańską świątynię ku czci Saturna. Podobnie uważa Hieronim, który poza obiektem świątynnym wymienia jeszcze pomnik Hadriana na koniu. Wreszcie świadectwo pielgrzyma z Bordeaux, który pisze, że na wzgórzu znajdowały się dwie kolumny oraz podziurawiona skała *Morii*, do której przybywali Żydzi, modlili się i w rozpaczy rozdzierali szaty[315]. Z przytoczonymi świadectwami nie zgadza się Orygenes, który umiejscawia na platformie Świątynnej jedynie pomnik Gajusza[316].

Badania w tej kwestii poszerza L. Ritmeyer, który informuje o trzech stopniach prowadzących do Świątyni. Obecnie nie są już widoczne, jednak – co ciekawe, zostały naniesione na planach Ch. Warrena. Wszystko wskazuje na to, że mogły należeć do południowej części tzw. *crepidoma*, czyli środkowej platformy, gdzie znajdował się szczyt góry *Moria*. Żydzi otrzymali definitywny zakaz wchodzenia na platformę byłej Świątyni (co nie pokrywa się ze świadectwem pielgrzyma z Bordeaux), cesarz zaś chcąc jeszcze bardziej ich upokorzyć, zamienił nazwę Judei na Syria Palestyna[317].

---

[314] Tego rodzaju monetę odkryto w trakcie wykopalisk w parku archeologicznym im. Williama Davidsona, powszechnie znanym jako *Miasto Dawida* (עיר דוד). Moneta z brązu pochodzi z czasów powstania Bar Kohby (ok. 132 r. przed Chr.). Z jednej strony umieszczono napis „drugi rok wolności Izraela" zaś na rewersie „Jerusalem". Moneta była buntem ludności żydowskiej przeciwko rzymskiej władzy i zagrabianiu tożsamości narodowej. Napis „Jerusalem" ma przypomnieć właściwą nazwę miasta, którą cesarz Hadrian zmienił na Aelia Capitolina, zob. B. Zissu, E. Klein, „Roman Cult, Jewish Rebels Share Jerusalem Cave Site", *BAR* 43/6 (2017) 30–39.

[315] Niszczycielskie zmiany wprowadzone przez Hadriana dotknęły również miejsce śmierci i pochówku Jezusa. Świadectwa literackie jak i archeologiczne informują, że cesarz kazał usypać nasyp ziemny w miejscu Golgoty oraz grobu Jezusa. Po wyrównaniu terenu wzniesiono tam świątynię Jowisza lub Wenus. Pogańska świątynia najprawdopodobniej miała kształt rotundy. Możliwe, że na niej wzorowali sie budowniczowie Konstantyna wznosząc budynek *Anastasis* (miejsce grobu i zmartwychwstanie Chrystusa), zob. J.L. Kelley, „The Holy Sepulchre in History, Archeology, and Tradition", *BAR* 47/1 (2021) 34–43.

[316] S.N. Klimas, *Autentyczność Grobu Bożego w Jerozolimie. Badania historiograficzne, archeologiczno-architektoniczne i udokumentowane w zabytkach (I-X w.)* (Bernardinum: Kalwaria Zebrzydowska 2018) 226–227.

[317] Ritmeyer, *Jerusalem*, 31–32.

2.6. *Moria* w czasach bizantyjskich i wczesnej epoce muzułmańskiej

Cesarz Konstantyn przejął władzę w Cesarstwie Rzymskim w 324 r. po Chr. Wraz z zatwierdzeniem religii chrześcijańskiej jako głównej religii imperium cesarz oraz jego matka św. Helena szczególną troską otoczyli Ziemię Świętą, zwłaszcza miejsca związane z Jezusem Chrystusem. Na miejscu pochówku Mistrza z Nazaretu wzniesiono okazałą bazylikę. Od tego momentu po raz pierwszy w historii Jerozolimy centrum miasta zostało przeniesione z góry *Moria* na Golgotę. Okres panowania Konstantyna (306–337 po Chr.) był czasem pokoju i rozkwitu dla rosnącego w siłę chrześcijaństwa. Krótkotrwałe odwrócenie tego stanu rzeczy przyćmił okres panowania Juliana zwanego Apostatą (361–363 po Chr.), który nie widział w chrześcijaństwie żadnego dobra, wręcz przeciwnie – obwiniał wyznawców Jezusa o prześladowanie innych religii. To on zezwolił Żydom na powrót na Wzgórze Świątynne, dając zarazem wolność kultu wszystkim religiom. W związku z powyższym Żydzi rozpoczęli nową budowę na wzgórzu *Moria*, jednak niespodziewany i gwałtowny pożar położył kres nadziejom o nowej Świątyni[318].

Dotychczas uważano, że *Moria* w czasach bizantyjskich była pusta. Co więcej, istnieją przypuszczenia, że mogła być wykorzystywana jako wysypisko śmieci. Jednak w latach 30. ubiegłego wieku podczas krótkotrwałej zgody na prowadzenie prac wykopaliskowych na wzgórzu odkryto mozaikową posadzkę pod meczetem *al-Aksa*, czyli w południowej części platformy. Wobec powyższego wszystko wskazuje na to, że mogły tam istnieć domy mieszkalne, które sąsiadowały ze skałą *Morii*, na której niegdyś stała Arka Przymierza i otaczające ją budowle sakralne. Niestetym dokładniejsze badania nie są możliwe ze względu na brak zgody na badania i co za tym idzie, wyciągnięcie jednoznacznych wniosków[319].

Okres bizantyjski kończy się wraz najazdem perskim w 614 r. po Chr., który zakończył się podbojem muzułmańskim 24 lata później. Stało się to za sprawa kalifa Omara, następcy Mahometa. Jerozolima skapitulowała w 638 r., stając się dla muzułmanów miastem świętym. Żydzi znów mogli wrócić do swojej ziemi i modlić się na wzgórzu *Moria*. Zdaniem L. Ritmeyera niektóre źródła podają, że kalif Omar nakazał usunąć wszystkie śmieci z platformy Świątynnej i odsłonić święty kamień góry *Moria*, będący niegdyś kamieniem węgielnym Świątyni żydowskiej oraz fundamentem świata. Chciał zbudować w tym miejscu „dom modlitwy", jednak z przyczyn politycznych musiało to poczekać jeszcze 50 lat. Pragnienie Omara zostało zrealizowane za sprawą jego potomków z dynastii Umajadów, którzy chcąc odwrócić uwagę konkurencyjnej dynastii stacjonującej w Mekce, opowiedzieli się za

[318] Ritmeyer, *Jerusalem*, 32–33.
[319] L. Ritmeyer, „Locating the Original Temple Mount", *BAR* 18/2 (1992) 24–65.

Jerozolimą, która była pod ich jurysdykcją. Projekt polegający na budowie wielkiego centrum pielgrzymkowego dla muzułmanów w Jerozolimie zainicjował kalif Abd al-Malik, nadając mu nazwę „Kopuły na Skale". Budowę ukończono w 691 r. po Chr. Budynek nie był ani meczetem, ani miejscem modlitwy, lecz pewnego rodzaju zadaszeniem dla skały wzgórza *Moria*. Muzułmanie przenieśli tam swoją tradycję Nocnej Podróży Mahometa z Mekki do „najdalszego sanktuarium" (*al-Aksa*). Wierzyli, że właśnie ze szczytu góry *Moria* najważniejszy dla nich prorok wstąpił do nieba. W związku z tym kalif al-Walid kazał zbudować meczet *al-Aksa* w południowej części Wzgórza Świątynnego. Od tego momentu Wzgórze Świątynne znane jest wśród muzułmanów jako *Haram al-Sharif*, czyli Szlachetne Sanktuarium[320]. Trzeba zauważyć, że Kopuła na Skale nie ma tych samych wymiarów, co Świątynia żydowska, jednak po zdobyciu Jerozolimy przez Arabów lokalizacja Świątyni była nadal zachowana. Muzułmanie szanowali skałę *Morii*, nazywając ją *Mihrab Dawud*, czyli skałą Dawida. Na mozaikach ściennych wewnątrz meczetu można dostrzec skrzydlate motywy, która nawiązują do serafinów strzegących Arki Przymierza. Co więcej, wczesne rytuały odprawiane przy *al-Sakhra* (skale *Morii*) nawiązywały i odzwierciedlały rytuały żydowskie odprawiane w Świątyni[321]. Muzułmanie darzyli wzgórze *Moria* niezwykłym szacunkiem, zapewniając ochronę górze i pogrzebanej w niej burzliwej historii. Działo się to do czasu, gdy krzyżowcy wyruszyli z Europy, aby odbić święte miasto z rąk „niewiernych".

2.7. *Moria* w czasach krzyżowców

Oblężenie Jerozolimy przez krzyżowców trwało od 7 czerwca do 15 lipca 1099 r. Zakończyło się zdobyciem miasta i krwawą rzezią ludności zamieszkującej święte mury Jerozolimy. Wszystko wskazuje na to, że kamień węgielny skały *Moria* – znajdujący się po sklepieniem Kopuły na Skale – wyglądał tak samo jak po zniszczeniu Świątyni przez Rzymian w 70 r. po Chr. Szczyt *Morii* był odkryty przez niemal 600 lat, zanim zakryto go ponownie. Wystawienie na warunki atmosferyczne oraz liczne odpady skalne, które go dosięgły podczas burzenia czy ponownego wznoszenia, spowodowały, że nie ucierpiał i nie został okaleczony. Niestety, czas, kiedy skała *Morii* była pod pieczą krzyżowców, nie należy do godnych pochwały. Pewien arabski historyk potępiał krzyżowców, pisząc: „co do Skały, Frankowie zbudowali nad nią kościół i ołtarz, tak że na dłużej pozostało miejsce [to] dla rąk, które chciały [odebrać od niej] błogosławieństwo lub dla oczu, które tęskniły za jej widokiem [zasłonięte]

[320] Ritmeyer, *Jerusalem*, 34–36.
[321] D. Jacobson, „Sacred Geometry: Unlocking the Secret of the Temple Mount, Part 1", *BAR* 25/4 (1999) 42–63.

(…) Skała, obiekt pielgrzymek, była ukryta pod konstrukcją i zanurzona w całej tej wystawnej budowli”[322].

Kopuła na Skale została przejęta przez krzyżowców i przemianowana na świątynię chrześcijańską o nazwie *Templum Domini*. Przypuszcza się, że powodem, dla którego krzyżowcy dość mocno zniszczyli skałę *Morii*, były słowa jednego z chrześcijańskich historyków, który miał powiedzieć, że skała ta „zniekształciła Świątynię Pańską”. Również meczet *al-Aksa* został początkowo zagospodarowany na pałac Baldwina I, pierwszego łacińskiego władcy Jerozolimy[323], potem zaś na siedzibę templariuszy[324].

Chcąc odwzorować wygląd skały *Morii* z czasów krzyżowców, warto sięgnąć do zapisków Jana Wurzburga z 1170 r. po Chr., który pisze, że w północnym narożniku skały znajdował się obraz przedstawiający scenę Ofiarowania Jezusa w Świątyni[325]. Istnieje przekonanie, że królowie krzyżowców umieszczali tam swoje korony zaraz po koronacji. Informuje o tym Teodoryk i dodaje, że miejsce to było zabudowane kratą. Informuje również, że w pobliżu kraty znajdował się stopień, na którym miał spać Jakub, gdy miał wizję drabiny prowadzącej do nieba. Ponoć w pobliżu leżał też kamień, który Jakub miał pod głową (Rdz 28,10-22)[326]. Z kolei pielgrzym z XII w., Jan Phocas (Phokas), podczas swej podróży do Ziemi Świętej wspomina, że w północnej części skały *Moria* znajdowały się dwie komory. W jednej z nich umieszczono wizerunek Chrystusa, w drugiej zaś drabinę Jakuba, która łączyła niebo z ziemią podczas sennej wizji patriarchy[327].

Badając plan G. Dalmana, który został wykonany w 1912 r., można dostrzec kratownicę, którą wzniesiono pomiędzy filarami otaczającymi skałę. Usunięto ją dopiero w 1963 r. i złożono w muzeum islamskim w pobliżu meczetu *al-Aksa*. Krata ta była najprawdopodobniej elementem zakrywającym miejsce, gdzie zgodnie z relacją Teodoryka składano korony królewskie. Krzyżowcy wycinali kawałki skały i przewozili do Konstantynopola i na Sycylię, gdzie sprzedawali jako relikwie lub spieniężali ich wagę w złocie. Wszystko też wskazuje, że kiedy przekształcono Kopułę na Skale w kościół, krzyżowcy przycięli znaczną część skały *Morii* od zachodu. L. Ritmeyer twierdzi, że chciano w ten sposób poprawić estetykę i wyrównać powierzchnię, którą następnie przykryto

[322] F. Gabrieli, *Arab Historians of the Crusades* (Berkeley – Los Angeles: University of California Press 1969) 168–171.
[323] Mazar, *The Mountain*, 275–276.
[324] Ritmeyer, *Jerusalem*, 37.
[325] J. Würzburg, „Description of the Holy Land”, *PPTS* 5 (1889-1892) 13–14.
[326] Theodoriich’s, „Description of the Holy Land”, *PPTS* 5 (1889-1892) 26–27.
[327] J. Phocas, „A Brief Description by Joannes Phocas, of the (Holy) Places in Palestine and Syria”, *PPTS* 5 (1889–1892) 20.

kamiennymi płytami stanowiącymi element prezbiterium. Północną część również wycięto, aby przygotować miejsce dla kapliczek, a południową usunięto, aby wyrównać symetryczność i wpasować skałę równo pod kopułę Świątyni. Kiedy masa skały została drastycznie zmniejszona, krzyżowcy zdecydowali się jeszcze wykuć w niej szerokie schody po stronie zachodniej, które miały prowadzić do wysokiego ołtarza umieszczonego na płytach przykrywających powierzchnię skały *Moria*[328].

2.8. Powrót muzułmanów

Muzułmanie wrócili na Wzgórze Świątynne w 1187 r. po Chr., wraz z klęską krzyżowców pod tzw. Rogiem Hattina. Sułtan Saladyn przejął kontrolę nad miastem oraz nad wzgórzem *Moria*. Kazał zdjąć ogromny krzyż z budynku Kopuły na Skale, a skałę *Morii* ponownie poświęcił jako jedno z centralnych sanktuariów islamu. Wiele elementów pozostawionych przez krzyżowców wykorzystano ponownie. Niektóre pozostawiono jako wotum zwycięstwa muzułmanów nad chrześcijaństwem. Usunięto płyty, które stanowiły prezbiterium kościoła krzyżowców, a skałę *Morii* ogrodzono drewnianą poręczą[329].

Piecza nad Jerozolimą przeszła od dynastii Ajjubidzów do Memeluków, potem zaś do Turków Osmańskich. W tym czasie nie działo się zbyt wiele. Jerozolima przeszła w stan stagnacji, a Wzgórza Świątynnego nie poddawano żadnym zmianom. Dopiero za panowania Sulejmana Wspaniałego odrestaurowano Kopułę na Skale – datę tego przedsięwzięcia widać do dziś w oknach budowli.

2.9. Skała *Morii*

Skałę góry *Moria* zakrywa jeden z najwspanialszych architektonicznie obiektów w dziejach świata. Meczet Kopuły na Skale przykryty charakterystyczną złotą kopułą ma tę zaletę, że położony jest w centralnym punkcie Wzgórza Świątynnego, w miejscu, w którym niegdyś stała Świątynia Jerozolimska. Patrząc od strony góry Oliwnej, *Kubbat as-Sachra* jest budowlą, która przyciąga wzrok bardziej niż inne obiekty w okolicy. Pod kopułą meczetu nie ma okazałych marmurów, złotych ołtarzy czy innych powodujących przepych artefaktów. Jest tam fragment zniszczonej skały, która do złudzenia przypomina szczyt zwykłego górskiego wzniesienia. To tutaj miał zostać stworzony pierwszy człowiek Adam, a zatem skała *Morii* musi mieć również coś wspólnego z biblijnym ogrodem Eden. Zgodnie z tradycją Abraham przybył na tę właśnie górę, aby złożyć w ofierze swego syna Izaaka. Rabini wierzą, że słynny

[328] Ritmeyer, *The Quest*, 256–261.
[329] Ritmeyer, *Jerusalem*, 37–38.

sen Jakuba, który widział drabinę sięgającą nieba, miał mieć miejsce na górze *Moria*. W końcu to tutaj Dawid zakupił klepisko od Arauny Jebusyty, a Salomon wzniósł Pierwszą Świątynię Jerozolimską[330].

Badanie i analiza szczytu *Morii* nie jest łatwa. Nie dość, że dostęp do niej mają tylko muzułmanie, to niestety od bardzo dawna nie dopuszczono naukowców do pracy przy niej. Wśród nich istnieje jeden wyjątek, jakim jest L. Ritmeyer, któremu udało się zbadać skałę i dojść do wielu interesujących wniosków. Jak sam twierdzi, wielu archeologów odkryło mnóstwo skarbów w starożytnych ruinach Jerozolimy, jednak skały *Morii* unikali jak „biblijnej plagi, która spadła na miasto za panowania Dawida"[331].

Przy sporządzaniu dokładnej mapy skały warto zwrócić uwagę na pomiary, których dokonał G. Dalman oraz H. Schmidt. W 1910 roku, podczas remontów w meczecie Kopuły na Skale, G. Dalman stworzył dość dokładny plan, bowiem na czas prac konserwatorskich skała została zdesakralizowana i można było po niej chodzić. To właśnie wtedy dokonał szeregu pomiarów i cennych obserwacji. Niestety, od momentu katastrofalnej misji M. Parkera w 1911 r. badanie, a nawet oglądanie skały wzgórza *Moria* stało się niemożliwe[332].

Skała wewnątrz meczetu Kopuły na Skale jest dość trudna do zbadania, ponieważ otacza ją drewniany płotek. Spoglądając na skałę, dostrzeżemy pooraną bliznami powierzchnię, która powoduje, że trzeba mieć silną wyobraźnię, aby utożsamić ją ze szczytem góry *Moria*, gdzie Abraham miał złożyć w ofierze swego syna Izaaka. Zgodnie z tradycją skała ta musiała być miejscem, gdzie Salomon wzniósł Święty Przybytek (hebr. קֹדֶשׁ הַקָּדָשִׁים) w taki sposób, aby ołtarz ofiarny znajdował się pomiędzy kopułą łańcuchów a wschodnią arkadą. Po drugiej stronie jest ściana zachodnia, mająca dość charakterystyczny płaski szczyt. Właśnie tam można dostrzec dwa dość długie stopnie, które najprawdopodobniej wykuli krzyżowcy. Schody ułatwiały dostanie się na szczyt skały, gdzie znajdował się marmurowy ołtarz eucharystyczny.

---

[330] W. Simpson, „Jerusalem an introduction to its Archeology and Topography", w: *The Society of Biblical Archeology* 1 (1872), 310–327.

[331] Ritmeyer, *The Quest*, 242–243.

[332] Projekt o nazwie „Misja Parkera" zagroził niemal wszystkim archeologom w Jerozolimie. Montague Parker był wówczas 30-letnim dobrze sytuowanym mężczyzną, który za namową mistyka, nijakiego Waltera Juveliusa postanowił zorganizować ekspedycję archeologiczną na Wzgórzu Świątynnym w celu poszukiwania skarbów m.in. Arki Przymierza oraz korony i pierścienia Salomona. Misja znalazła poparcie u szanowanego naukowca z Ecole Biblique w Jerozolimie Pere Vincenta, który widząc dobrze finansowaną wyprawę postanowił wykorzystać ją na swoje badania. Niestety poszukiwania nie przyniosły efektu. Wobec powyższego Parker postanowił przekupić gubernatora Azmeya Bey'a kwotą 25 tys. dolarów i w arabskim przebraniu pod osłoną nocy rozpoczął wykopaliska z niewielką grupką współpracowników. Kopali w południowo wschodnim narożniku góry w rejonie tzw. Stajni Salomona. Niestety badania nie przyniosły zamierzonego efektu. Pewnego razu strażnik pełniący dyżur w Meczecie Kopuły na Skale dostrzegł grupkę tajemniczych przebierańców. Było to 17 kwietnia 1911 roku. Grupa musiała uciekać z Jerozolimy bowiem cała sprawa szybko się rozeszła wywołując zamieszki w mieście. Od tego momentu zakazano prac archeologicznych na terenie Wzgórza Świątynnego i trwało to aż do 1967 r., kiedy Izraelici zdobyli miasto, zob. Ritmeyer, *The Quest*, 17–18.

Okres, w którym krzyżowcy sprawowali pieczę nad skałą *Morii*, nie był zbyt łaskawy. Widać to po stronie wschodniej, gdzie dostrzec można ślady kucia i wyłupywania świętej skały, którą sprzedawano jako relikwie. Po stronie południowej można dostrzec niewielki otwór, przez który widać naturalną jaskinię nazwaną *al-Maghara*. Pochodząca z czasów krzyżowców tradycja mówi, że pomieszczenie to upamiętnia widzenie Zachariasza, któremu anioł obwieścił, że zostanie ojcem Jana (Łk 1,13). Otwór w suficie służył jako wentylacja, bowiem palono tam wiele świec i kadzidła. Po stronie wschodniej dostrzec można dwa prostokątne obszary, które zdaniem L. Ritmeyera są pozostałością fundamentów Świętego Świętych, Świątyni Salomona[333].

Nie ma najmniejszych wątpliwości, że skalny garb góry *Moria* nazwany przez Muzułmanów *Sachra* jest miejscem szczególnej czci[334]. Istnieją jednak dwie hipotezy: czy *tel* był elementem podstawy ołtarza, który znajdował się przed Świątynią? Czy może – jak twierdzi L. Ritmeyer – był ścisłym elementem wnętrza Świątyni? Istnieje tradycja, która mówi, że ołtarz ofiarny Świątyni zbudowano dokładnie w tym samym miejscu, gdzie był ołtarz wzniesiony przez Dawida (1 Krn 22,1). Co więcej, tradycja podpowiada, że Dawid zbudował ołtarz w najwyższym miejscu szczytu góry *Moria*. W nacięciach w skale upatruje się zakotwiczenia ołtarza Świątyni, w jaskini pod *telem* zaś miejsce, gdzie opróżniano popiół i resztki zwierząt z ofiar całopalnych. Niewielki kanał po stronie północnej miałby służyć do odprowadzania krwi oraz wody z ablucji. W takim zestawieniu Świątynia Salomona musiałaby znajdować się na uboczu po zachodniej stronie skały *Moria*, czyli na dość stromo opadającym stoku. Wiązałoby się to z koniecznością wzniesienia wysokiej podbudówki, która podtrzymywałaby ściany budynku. Przy tego typu lokalizacji napotykamy różne problemy, które nie współgrają z planem Świątyni. Podobnego zdania jest B. Mazar, który neguje taką lokalizację ze względów topograficznych. Wnioskuje, że bez najmniejszych wątpliwości to skała *Morii* była podstawą Świątyni, a dokładniej fundamentem „Świętego Świętych"[335]. W związku z tym wielu uczonych powróciło do stanowiska, w którym podstawą Świątyni była skała *Morii*. Jednak również to założenie ma swoje minusy, bowiem dość trudno byłoby wyobrazić sobie założenie

[333] Ritmeyer, *Jerusalem*, 131–133.
[334] Badania archeologiczne potwierdzają, że skała *Morii* nie jest w żaden sposób wyjątkowa. Najstarsze miejsce kultu w Palestynie datowane na okres chalkolityczny (6000 tyś. lat przed Chr.) znaleziono w En Gedi (עין גדי) na południu Izraela. Pośrodku miejsca, na którym wzniesiono sanktuarium ustawiono kamień, który w czasach prehistorycznych pełnił rolę kultyczną. Podobną sytuację spotykamy w przypadku *Morii*, której kamień fundamentu został przez muzułmanów nazwany *Sachrą.* Po okresie chalkolitycznym obserwujemy występowanie większej ilości kamieni rytualnych, które z czasem włączano do części murów wznoszonego miejsca kultu, zob. S. Scham, „High Place: Symbolism and Monumentality on Mount Moriah, Jerusalem, *Ant* 78/301 (2004), 647–660.
[335] Mazar, *The Mountain*, 98–99.

murów w tak nierównym i skalnym terenie, poza tym zagadką pozostaje kwestia kanału. Również dziedziniec pogan musiałby być zmniejszony do minimum. Wiadomo jednak, że był on dość rozległy i rozciągał się na północ i południe od Świątyni. Mimo wszystko zdaje się, że druga hipoteza znajduje większe uznanie, jak również godzi się z tradycją rabiniczną, która mówi, że wewnątrz Świętego Świętych widać było szczyt masywu *Moria*, który nazwano „kamieniem fundamentu" – nie w znaczeniu fundamentu Świątyni, lecz całego świata[336].

Od 1961 r. Jerozolima znajdowała się pod władzą Jordanii. Trwało to aż do wojny sześciodniowej. W 1967 r. Izraelowi udał się odzyskać miasto wraz ze Wzgórzem Świątynnym. Ówczesny minister obrony Mosze Dajan zawarł tzw. *status quo* pomiędzy islamskim Waqfem, odpowiedzialnym za górę *Moria* i bezpieczeństwo na niej. Prawda jest jednak taka, że Waqf zabrania Żydom modlitwy na górze i ogranicza dostęp turystyczny oraz naukowy do tego ważnego miejsca. Zgromadzenie rabinów wydało nawet oficjalny zakaz wstępu na Wzgórze Świątynne wszystkim Żydom, w obawie przed zanieczyszczeniem góry oraz nieświadomym wtargnięciem na miejsce „Święte Świętych". Mimo to istnieje wiele grup aktywistów żydowskich, którzy walczą o dostęp do *Morii* i możliwość modlitwy na wzgórzu. Co więcej, niektóre z tych grup dążą nawet do budowy Trzeciej Świątyni w miejscu obiektów muzułmańskich. Wśród tych grup nie brak również fundamentalistycznych chrześcijan, którzy wierzą, że budowa nowej Świątyni, jest koniecznym elementem do ponownego przyjścia Mesjasza na ziemię. Niestabilność tego regionu poświadcza zajście z 1969 r., kiedy to młody Australijczyk podpalił meczet *al-Aksa*, powodując przy tym poważne zamieszki[337].

Skała góry *Moria* jest bez wątpienia elementem, który łączy, ale jeszcze bardziej dzieli. Burzliwe dzieje tego miejsca są świadkiem powstania i upadku największych miejsc kultu i dziedzictwa narodu żydowskiego. Trzy największe religie monoteistyczne widzą w skale *Morii* pozostałość świętych namaszczonych przez samego Boga śladów Jego obecności. Dla jednych jest to miejsce ofiary Abrahama i rozmowy Dawida z Aniołem Bożym na klepisku Arauny Jebusyty, dla drugich miejscem nauczania Jezusa i rodzącego się chrześcijaństwa, dla muzułmanów zaś świętą skałą, z której Mahomet wstąpił do nieba na swym koniu Buraku. Góra *Moria* to milczący świadek dziejów, wojen i religijnych sporów, które zawsze kończyły się tragicznie.

[336] de Vaux, *Instytucje*, 334–335.
[337] Ritmeyer, *Jerusalem*, 40–41.

3. Źródła biblijne

Po zapoznaniu się ze szczegółową historią Wzgórza Świątynnego i skały *Moria* należy teraz przyjrzeć się literaturze biblijnej oraz dokonać jej egzegezy. Na tym tle warto również zapoznać się z literaturą międzytestamentalną, która w omawianym temacie pozwala na *Morię* spojrzeć nieco szerzej.

3.1. Biblia Hebrajska i LXX

Jak wspomniano wyżej Biblia Hebrajska (BH) wymienia termin *Moria* tylko dwa razy. Księga Rodzaju upatruje go w kontekście próby, którą Bóg kieruje wobec Abrahama. Patriarcha ma się udać z Beer-Szeby do kraju *Moria* (hebr. אֶרֶץ הַמֹּרִיָּה), gdzie ma złożyć w ofierze swojego syna Izaaka (Rdz 22,1-15). Opowiadanie o ziemi *Moria* nie wspomina konkretnego miejsca, jedynie „jeden z pagórków" (Rdz 22,2b). מֹרִיָּה jest tu rzeczownikiem określonym w l. poj. rodzaju żeńskiego. Po raz drugi „*Moria*" pojawia się w 2 Krn 3,1. Król Salomon zgodnie z wytycznymi pozostawionymi przez Dawida rozpoczyna budowę Świątyni „w Jerozolimie na górze *Moria*" (hebr. הַר הַמּוֹרִיָּה). W tym przypadku BH lokalizuje *Morię* jako konkretną górę, którą wybrał sobie Bóg na budowę miejsca świętego do składania ofiar. Pomimo różnicy w pisowni również w tym przypadku מוֹרִיָּה pozostaje rzeczownikiem określonym w l. poj. rodzaju żeńskiego.

Greckie tłumaczenie ST (LXX) wprowadza pewne różnice, które przy głębszym zbadaniu zagadnienia mogą przynieść interesujące wnioski. Opis relacji o wystawieniu Abrahama na próbę pozostaje niezmieniony. Różnica pojawia się w opisie miejsca, do którego patriarcha ma się udać, aby złożyć Izaaka w ofierze Bogu. LXX określa hebrajską *Morię* jak τὴν γην τὴν ὑψηλήν. Rzeczownik γῆ, γῆς oznacza *ziemię*, lecz w bardzo złożonym znaczeniu. Może odnosić się do ziemi jako kraju, krainy czy okolicy. Poza tym może być też lądem widzianym z wody. Co ciekawe, ten grecki rzeczownik jest też antytezą do firmamentu niebieskiego, do nieba jako świata nadprzyrodzonego. Jeśli chodzi o omawiany termin, to musimy go przetłumaczyć jako ziemia lub kraj, analogicznie do wersji hebrajskiej. Kolejne słowo to przymiotnik ὑψηλός, który w dosłownym tłumaczeniu oznacza „wysoki, wielki, wyniosły, ale też potężny". Zatem w świetle greckiego przekładu ST Abraham ma się udać do kraju wielkiego czy też kraju wysokiego, a co bardziej prawdopodobne – do ziemi górzystej. Dlaczego autor przekładu pominął tak ważną w tradycji nazwę *Moria*? Można uznać, że τὴν γην τὴν ὑψηλήν jest desygnatem מֹרִיָּה, pewnego rodzaju zastąpieniem geograficznej nazwy własnej przytoczonej w BH. Kontekst jest bez wątpienia właściwy, bowiem ostatecznym celem

podróży jest góra[338]. Zarówno rzeczownik γῆ, jak i przymiotnik ὑψηλός poprzedzone są rodzajnikami τήν właściwymi dla biernika rodzaju żeńskiego. Dodatkowym atutem byłaby możliwość uznania ὑψηλός za biernik miejca[339], jednakże jest on bardzo rzadko spotykany i odpowiada na pytanie: jak daleko?, co w kontekście całego zdania Rdz 22,2 nie może się obronić.

Druga Księga Kronik 3,1 to jedyne miejsce w LXX, które używa nazwy *Moria*. Dzieje się to – podobnie jak w BH – w kontekście budowy Świątyni przez Salomona. Następca Dawida wznosi przybytek Pański w Jerozolimie na górze *Moria* (gr. ἐν Ιερουσαλημ ἐν ὄρει τοῦ Αμοριαι). Bez wątpienia jest to odniesienie do miejsca, o którym mowa w BH w Rdz 22,2. Termin Αμοριαι występuje w dopełniaczu l. poj. rodzaju męskiego i bez najmniejszych wątpliwości można go potraktować jako dopełniacz miejsca[340], który wskazuje miejsce. Poprzedza go rzeczownik ὄρος w dopełniaczu l. poj. rodzaju nijakiego. Biorąc pod uwagę, że ὄρος jest poprzedzone przyimkiem εν, można zakwalifikować go jako dopełniacz miejsca (najczęściej poprzedzony przyimkiem εν)[341] lub też jako dopełniacz celu[342]. Pierwsza interpretacja wydaje się jednak najbardziej adekwatna. Kronikarz bardzo szczegółowo opisuje lokalizację, w której rozpoczyna się budowa Świątyni, przywołując też wydarzenie związane z zakupem klepiska od Ornana (Arauny) Jebustyny, gdzie ukazał mu się Pan (2 Sm 24,24). W ten sposób hebrajski czasownik „ukazać się" (ראה) po raz kolejny wyłania się jako rdzeń mogący najlepiej odpowiadać nazwie *Moria*. Również kronikarz zdaje się rozwiewać wszelkie wątpliwości, których nie przekazuje Księga Rodzaju, co do lokalizacji góry *Moria*[343].

3.2. Egzegeza Rdz 22,1-5.9-10.14.

Przez wiele wieków uważano, że historyczność ksiąg biblijnych jest nieodłącznym elementem przemawiającym za natchnieniem tekstu. Biblia była zatem księgą, którą traktowano wyłącznie w kategoriach historycznych, nie zwracając uwagi na aspekt teologiczny, literacki czy narracyjny. Jednak kiedy przyjrzymy się tzw. prehistorii (Rdz 1-11), zauważamy, że opis biblijny nie ma wiele wspólnego z badaniami i zdobytą dzięki temu wiedzą na temat cywilizacji starożytnych oraz wydarzeń, które miały miejsce na przestrzeni dziejów Bliskiego Wschodu. Wśród uczonych, którzy zaczęli dostrzegać rozbieżność między opisem biblijnym

[338] S. Brayford, *Genesis* (Leiben-Boston: Brill 2007) 330.
[339] A. Piwowar, *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2017) 91.
[340] Piwowar, *Składnia*, 59.
[341] F. Pompeo, „Dative", *EAGLL* I, 414–417.
[342] Piwowar, *Składnia*, 65.
[343] J.A. Thompson, *The New American Commentary. 1,2, Chronicles* (Nashville, Tenessee: Broadman&Holman Publischers 1994) 214.

a faktami historyczno-archeologicznymi, był I. de la Peyrere (1596–1676), który na podstawie zgromadzonego materiału antropologicznego doszedł do wniosku, że musiała istnieć jakaś ludzkość przed biblijnym Adamem. Można przypuszczać, że w dobie tamtych czasów wyznanie I. de la Peyrere'a przysporzyło mu sporo problemów, jednak trzeba przyznać, że od tego momentu dalsze studia w tym temacie zaczęły potwierdzać „mityczne korzenie" opowiadań zawartych w Księdze Rodzaju[344].

Czytając Księgę Rodzaju, można zauważyć następstwo i rozwój wydarzeń, które zostały zaplanowane celowo w taki sposób, aby pasowały do reszty materiału tekstowego. Nie brak tu również powtórzeń, przerw czy braku zbieżnej treści. Biblijna egzegeza tłumaczy takie zabiegi za pomocą tzw. teorii czterech źródeł. Nie ulega wątpliwości, że opowiadania, które znalazły swoje miejsce w narracji biblijnej, pierwotnie krążyły w formie ustnej. Chociażby w ten sposób wiadomości o patriarchach przetrwały wśród ludu zgromadzonego być może przy znanym wówczas sanktuarium. Zapewne była to tradycja przekazywana wśród rodzin lub miejscowych klanów. Z pewnością wersje takiego opowiadania zależały od obiegu informacji krążących w poszczególnych skupiskach ludności, dlatego różniły się między sobą. Widać to szczególnie w historiach patriarchów. Opowiadanie o Abrahamie i Izaaku związane jest z południem Palestyny: Negew, Mamre, Hebron i Beer-Szeba. Wszystko wskazuje na to, że właśnie na południu pielęgnowano tradycję o tych dwóch przodkach.

Dla trzech największych religii monoteistycznych postać Abrahama jest stawiana jako wzór zarówno pod względem moralnym, jak i duchowym. Cykl opowiadań biblijnych, które traktują o Ojcu Narodu Izraelskiego, przedstawiają go jako wzorowego Izraelitę i męża Bożego. Zgodnie z przekazem biblijnym Abram urodził się i dorastał w Ur Chaldejskim (hebr. אוּר כַּשְׂדִּי)(Rdz 11,28.31). Miasto to leżało w południowo-wschodniej Mezopotamii na prawym brzegu wielkiej rzeki Eufrat. Już w III millenium przed Chr. było wielką metropolią sumeryjską, której największy rozkwit przypadł w okresie tzw. III Dynastii Ur. Współcześnie Ur utożsamiane jest z Tell el Mukajjar. Wezwanie Boże wobec Abrama domaga się opuszczenia rodzinnego miasta i podróży do nieznanego kraju, który zostanie mu ukazany. Pomimo że sam Bóg nie używa nazwy miejsca, do którego posyła swego sługę, narrator informuje, że po odbyciu służby w Charanie Abraham wraz z Saraj i Lotem docierają do ziemi Kanaan. Tam ukazuje mu się Bóg i informuje, że „twemu potomstwu oddaję właśnie tę ziemię"

[344] J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1-11* (Częstochowa: Edycja św. Pawła 2013) 44.

(Rdz 12,7). Zatem z tekstu wynika, że narrator znał nazwę miejsca, do którego udawał się Abram, pomimo że sam Bóg nie wyjawił nazwy[345].

Obietnica ziemi związana jest przede wszystkim z obietnicą potomstwa, która spełnia się najpierw w osobie Izmaela (Rdz 16,1-16), a potem Izaaka (Rdz 21,1-6), pierworodnego syna narodzonego z Sary. Po tych wydarzeniach nadszedł czas próby, która na kartach Pisma Świętego jest najbardziej znaną i najczęściej komentowaną perykopą ST.

Zdaniem J.H. Spitzera chrześcijanie niesłusznie nazywają *Akedę* ofiarą Izaaka. Z pewnością jest to nawiązanie do osoby Jezusa Chrystusa, który oddając swoje życie na krzyżu, złożył się w dobrowolnej ofierze za człowieka. Tymczasem dla Żydów lepszym terminem jest „wiązanie", bowiem ostatecznie nie doszło do złożenia Izaaka na ołtarzu. Zatem czasownik עקד bardziej oddaje to, co miało miejsce w kraju *Moria*[346].

Tematem, który warto poruszyć, jest pamięć o Abrahamie – a co za tym idzie o wydarzeniach z kraju *Moria* – wśród mieszkańców zasiedlających kraje Izraela. K.P. Hong dochodzi do wniosku, że gdyby usunęło się postawę bezkrytycznego przypisywania tradycji elohistycznej opowieści o Abrahamie, wówczas nie ma żadnych podstaw, by twierdzić, że mieszkańcy północy wiedzieli lub w ogóle pamiętali o Abrahamie. Północna tradycja, która bardziej wspominała Jakuba, Józefa czy Mojżesza, nie pamiętała Abrahama ze względu na to, że została ukształtowana przez upadkiem królestwa. Miejsce Abrahama zajął Jakub, którego pełnoprawne imię brzmiało Izrael. Oczywiście nie można wykluczyć, że tradycja północy w ogóle nie znała Abrahama. Żywa cześć ojca narodu w tradycji południowej spowodowała, że był on „ich" ojcem, nie zaś ludów z północy. Wszystko zmieniło się w momencie, gdy po upadku królestwa Izraela Juda poczęła odbudowywać swoją tożsamość. Te wydarzenia spowodowały, że narodziła się „nowa" pamięć o przeszłości. Od tego momentu Abraham zyskuje wiodącą pozycję i jest wymieniany wśród innych wielkich przodków Izraela. Teraz ojcami narodu są Abraham, Izaak oraz Jakub. W ten sposób „narodził się" nowy Izrael, który w swej tradycji stał się jedynym spadkobiercą Boga JHWH[347].

W niniejszym opracowaniu zostaną rozpatrzone tylko niektóre wiersze perykopy Rdz 22,1-19. Wybrane wersety skupiają się wokół *Morii* oraz wydarzeń jej towarzyszących. Wobec powyższego oprócz wprowadzenia skupiającego się na ww. 1-5 opisujących wezwanie Boże do kraju *Moria* zostaną jeszcze omówione wydarzenia ściśle związane z ofiarą Izaaka.

[345] Lemański, *Rodzaju 11,27-36,43*, 94–117.
[346] J.H. Spitzer, „Judaism. Jewish Uses of the Akedah – Genesis 22,1-19", *Interpreting Abraham. Journeys to Moriah* (red. B.Beach, M. Powell) (Minneapolis: Fortress Press 2014) 3–27.
[347] K.P. Hong, „Abraham, Genesis 20-22, and the Northern Elohist", *B* 94 (2013), 321–339.

Następnie zostanie omówiona budowa ołtarza wraz z momentem, kiedy Abraham wznosi nóż, by zabić syna. Analiza opowiadania zostanie zakończona na istotnym dla pracy momencie nadania nazwy miejscu *Akedy*.

a) Rdz 22,1

1. וַיְהִי אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וְהָאֱלֹהִים נִסָּה אֶת־אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר אֵלָיו אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר הִנֵּנִי׃

Po tych wydarzeniach Bóg wystawił Abrahama na próbę i powiedział do niego: Abrahamie! I odpowiedział: Oto jestem!

Z literackiego punktu widzenia opowiadanie o *Akedzie* Izaaka i zarazem ostatniej próbie Abrahama stanowi jeden z najbardziej kunsztownych utworów hebrajskiej narracji w ST. Często mówi się o tym, że z antropologicznego punktu widzenia przekaz z Rdz 22,1-19 jest dowodem na istnienie ofiar z dzieci wśród Hebrajczyków we wczesnym Kanaanie. Nie brak również zdań, że tekst ten jest swego rodzaju proroczym sprzeciwem wobec tej praktyki, która zgodnie z przekazem Mi 6,7 trwała w Izraelu dość długo. Bez wątpienia tekst był dla autora jahwistycznego kulminacyjnym momentem w życiu Abrahama[348]. Nie ulega wątpliwości, że Rdz 22,1-19 jest jednym z najbardziej znanych, ale też najbardziej wymagających fragmentów związanych z tradycją Abrahamową. Można dostrzec tu pytania o naturę wiary i o drogę Boga do stworzenia, które sam powołał do życia. W. Brueggemann zauważa, że rozdział ten jest odpowiednikiem początku cyklu o Abrahamie z Rdz 12,1-4a, w Rdz 22,18 zaś następuje potwierdzenie obietnicy z Rdz 12,3. Jest to zatem fragment, który służy podsumowaniu całej tradycji o protoplaście narodu izraelskiego[349].

Wstęp do opowiadania o ofierze w kraju *Moria* ma bardzo duże znaczenie zarówno od strony dramatyczności tej narracji, jaki i teologicznego punktu widzenia. Słowa „po tych wydarzeniach" (hebr. וַיְהִי אַחַר הַדְּבָרִים) mają niejako zamortyzować przed słuchaczem polecenie skierowane do Abrahama i odwrócić uwagę czytelnika, który w pierwszej kolejności zastanawia się, czy Abraham podejmie próbę, dopiero potem pyta, czy Izaak naprawdę zostanie złożony w ofierze. Również słowa te dają do zrozumienia, że upłynęło dość dużo czasu pomiędzy wezwaniem do kraju *Moria* a spokojnym mieszkaniem w Beer-Szebie, w „kraju Filistynów" (Rdz 21,34). Możliwe, że przez ten czas Izaak stał się już nastolatkiem[350]. Jest to dość odważny wniosek, ponieważ nie wiemy, ile czasu upłynęło od wydarzeń opisanych

[348] M. Black, H.H. Rowley, *Peake's Commentary on the Bible* (Hong Kong: Nelson 1962) 192.
[349] W. Brueggemann, *Genesis. Interpretator a Bible Commentary for Teaching and Preaching* (Louisville: John Knox Press 1982) 185.
[350] G.J. Wenham, *Word Biblical Commentary vol.2. Genesis 16-50* (Dallas: Word Incorporated 1994) 103.

w poprzednich rozdziałach (20-21). Istnieją pewne spekulacje na temat wieku Izaaka. Midrasz do Księgi Rodzaju *Genesis Rabbah* 56,8 sugeruje, że w chwili próby Izaak mógł mieć już 37 lat. Rabini doszli do tego na podstawie wieku Sary. Obliczono, że żona Abrahama miała 90 lat, gdy urodziła Izaaka, umarła zaś w wieku 127 lat. Samo opowiadanie nie daje żadnych podstaw, aby przypuszczenia rabinów uznać za wiarygodne. Jedyną wskazówką mówiącą o wieku Izaaka może być rzeczownik נַעַר, czyli młodzieniec lub chłopiec (Rdz 22,5). Z pewnością Izaak był na tyle dorosły, by nieść drewno przeznaczone na ofiarę (Rdz 22,6) oraz zadawać ojcu logiczne pytania (Rdz 22,7). Zatem od ostatniej informacji o wieku Izaaka upłynęło przynajmniej kilka lat[351]. V.P. Hamilton dodaje, że umieszczenie Izaaka w przedziale pomiędzy 30. a 37. rokiem życia ma w tradycji żydowskiej znacznie większą rolę niż w chrześcijaństwie, w którym podkreśla się bardziej rolę Abrahama, jego posłuszeństwo i bezgraniczną wiarę niż rolę Izaaka[352]. *Targum Pseudo-Jonatana* ubogaca opowiadanie o *Akedzie*, dodając, że zanim Bóg przemówił do Abrahama, między braćmi Izmaelem i Izaakiem wywiązała się kłótnia o dziedzictwo ojca. Izaak zapewnił w niej, że nawet gdyby sam Bóg zażądał od niego wszystkich członków, to nie odmówiłby swemu Stwórcy[353].

Narracja biblijna milczy na temat Sary. Zastanawiające jest, czy mogła wiedzieć, o co Bóg poprosił Abrahama? Patriarchalny układ w społeczeństwie oznaczał, że ojciec jako głowa domu i rodziny mógł zrobić ze swym synem, co tylko zechciał, nie potrzebując przy tym zgody matki. Warto wyobrazić sobie, jak czuła się Sara, która niemal całe życie borykała się z piętnem bezpłodności. Jedyny syn, którego dał jej Bóg, teraz ma zostać zabity[354].

Opowiadanie o złożeniu w ofierze Izaaka jest też niczym innym jak kolejną próbą samego Abrahama, na którą wystawia go Bóg. Jest to bez wątpienia moment szczytowy w wypełnionym dramatyzmem życiu patriarchy. W tym miejscu warto zaznaczyć, że tradycja rabiniczna dostrzega w życiu protoplasty Izraela dziesięć prób charakteru i bezgranicznego oddania sprawie Bożej. Midrasz *Pirke de Rabbi Eliezer* jako pierwszą próbę wymienia

---

[351] Lemański, *Rodzaju 11,27-36,43*, 487.
[352] Hamilton, *Genesis 18-50*, 100–101.
[353] *Targum Pseudo-Jonatana* mówi: „Po tych wydarzeniach, gdy Izaak i Izmael pokłócili się, Izmael powiedział: «Słusznie, że ja powinienem być dziedzicem mego ojca, gdyż jestem jego pierworodnym synem». Izaak zaś rzekł: «Jest rzeczą słuszną, abym był dziedzicem mego ojca, ponieważ jestem synem Sary, jego żony, ty zaś jesteś synem Hagar, służącej mojej matki». Izmael zaś odpowiedział i rzekł: «Jestem bardziej godny niż ty, ponieważ zostałem obrzezany w wieku trzynastu lat. I gdybym chciał odmówić, nie poddałbym się obrzezaniu. Ale ty zostałeś obrzezany w wieku ośmiu dni. Gdybyś wiedział, być może nie podałbyś się do obrzezania». Izaak odpowiedział i powiedział: «Oto dziś mam trzydzieści siedem lat, i gdyby Święty, niech będzie błogosławiony, zażądał wszystkich moich członków, nie odmówiłbym». Słowa te natychmiast zostały usłyszane przed Panem świata, a zaraz Memra Pana poddał Abrahama próbie i powiedział do niego: «Abrahamie!». A on mu odpowiedział: «Oto jestem»”, zob. M. Macher, *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis. Translated, with Introduction and Notes* (Callegeville: The Liturgical Press 1992) pkt. 1.
[354] M.A. De la Torre, *Genesis* (Louisville: Westminster John Knox Press 2011) 216.

narodziny Abrama, których okoliczności są niemal identyczne jak te, które towarzyszą narodzinom Jezusa[355]. Druga próba związana jest z momentem, kiedy Abram opuszcza jaskinię, w której ukrywał go ojciec, i wraca do domu, aby mu służyć[356]. Trzecia próba to znane z Biblii wydarzenie związane z opuszczeniem Charanu oraz podróżą do Kanaanu[357]. Kolejnym doświadczeniem jest głód, który dotyka ziemię Kanaan i według midraszu to największa klęska, jaka spotyka ludzi od momentu biblijnego potopu (Rdz 7,6-8,19). Piątą próbą Abrama jest moment, kiedy jego żona Saraj zostaje zabrana do faraona i ma stać się jego żoną[358]. Następna utożsamiana jest ze zwycięstwem Abrama nad pięcioma królami, o którym mowa w Rdz 14,1-16. Siódma próba to tzw. przymierze „dwóch połówek" (Rdz 15,1-18), czyli najważniejsze przymierze, jakie patriarcha Abraham zawarł z Bogiem[359]. Ósma próba nastąpiła, gdy Abraham miał 99 lat i dokonał obrzędu tzw. *berit mila* (hebr. ברית־מילה), czyli obrzezania siebie, Izmaela i całej służby męskiej (Rdz 17,24-27)[360]. Dziewiąta próba wiąże się

[355] W momencie narodzin Abrahama mędrcy króla Nimroda dostrzegają gwiazdę. Donoszą królowi, że ten który się narodził będzie dla niego zagrożeniem. Księga Jubileuszy dostarcza informacji, że Nimrod kazał zabić wszystkie niemowlęta do pierwszego roku życia. Terah, ojciec Abrama zdołał ukryć syna w jaskini, gdzie przechowywał go przez 13 lat. Zob. W.R. Kaczorowski, *Wprowadzenie do Midrasza Bereszit Rabba na przykładzie rabinicznej interpretacji historii Abrahama i Sary* (Lamad, Kraków: Wydawnictwo Księgarnia Akademicka 2022) 245–246.

[356] Abram tłucze figurki bożków, które ojciec przechowuje w domu. W zamian za przewinienie Terah oddaje młodzieńca w ręce króla Nimroda. Ten skazuje Abrama na 10 lat więzienia: 3 lata w Kuthi oraz 7 w Budri. Pod koniec kary Nimrod decyduje się wrzucić Abrama do pieca. Wybraniec Boży zostaje uratowany przy użyciu paralelnych słów z Rdz 15,7. Bóg zamiast mówić: *Ja jestem Pan, który ciebie wywiodłem z Ur Chaldejskiego* parafrazuje mówiąc: *Ja jestem Pan, który ciebie wywiodłem z pieca* [Nimroda]. Jako ciekawostkę midrasz dodaje, że hebrajskie אור (Ur) kojarzy się w Babilonii z ogniem i piecem. Zob. Kaczorowski, *Wprowadzenie*, 246.

[357] Midrasz *Pirke de Rabbi Eliezer* mówi, że w Charanie zmarł ojciec Abrama. Precyzuje, że było to w 2083 r. od czasów Adama, pierwszego człowieka. Pismo to uczy również, że migracja Abrama była jedną z najtrudniejszych decyzji jaką człowiek jest w stanie podjąć. Zob. G. Friedlander, *Pirke de Rabbi Eliezer* (New York: The Bloch Publishing Company 1916) 188.

[358] Abram oddał swoją żonę faraonowi, ponieważ wierzył, że Bóg wybawi Saraj z niezręcznej sytuacji. Rabbi Jeshua ben Korchach komentując piątą próbę Abrama twierdzi, że dzień, w którym Saraj poszła do faraona przypadał na dzień Paschy. Faraon miał obiecać, że w razie rozwodu obdaruje Saraj złotem, srebrem, klejnotami oraz ziemią Goszen. Po skończonej ceremonii Bóg ukarał faraona plagami oraz chorobą impotencji tak, że nie mógł on skonsumować małżeństwa. Bóg miał też przekazać faraonowi, że lud Izraela wróci kiedyś do Egiptu. Wobec zaistniałej sytuacji faraon daje Saraj list rozwodowy wraz z ziemią Goszen do której Izrael trafi w przyszłości do niewoli. Abram i Saraj dzięki złotu i srebru, które otrzymali w ramach rozwodu stają się bogaci. Zob. Kaczorowski, *Wprowadzenie*, 210–211.

[359] Berit HaBetharim (hebr. ברית הבתהרים) to przymierze na śmierć i życie. Wydaje się, że zarówno prorok Izajasz jak i inni prorocy wierzyli w moc tego przymierza, którego ani okres, ani czas nie ma końcowej daty. Obowiązywało ono aż do przyjścia Mesjasza. Zob. Friedlander, *Pirke*, 197–202.

[360] Tradycja rabiniczna mówi, że miało to miejsce w dniu Jom Kippur (hebr. יום כפור), czyli 7 miesiąca Tiszri, inne z kolei podają, że było to w dniu Paschy. Midrasz mówi, że wszyscy obrzezani przechodzą potężny kryzys trzeciego dnia po zabiegu i odczuwają potężny ból. Abraham, gdy był cierpiący trzeciego dnia, spotkał się z Bogiem i Jego aniołami (Rz 18,1). zob. Friedlander, *Pirke*, 203–214.

z trudną decyzją wygnania Hagar i Izmaela (Rdz 21,12-14)[361]. Ostatnią, dziesiątą próbą Abrahama była *Akeda* Izaaka na wzgórzu *Moria*[362].

Bóg poddaje Abrahama próbie. Szczególną uwagę zwraca użycie rodzajnika przy słowie Bóg (הָאֱלֹהִים). H.C. Brichto zaznacza, że chodzi tu o konkretny głos pochodzący z nieba[363], V.P. Hamilton zaś dostrzega w rodzajniku jeden z elementów podkreślających intensywność sytuacji. Z podobną sytuacją mamy do czynienia w ww. 3 i 9. Dołączenie rodzajnika jest więc zaplanowanym zabiegiem autora, który chce podkreślić, że chodzi tu o Boga, Boga Abrahama, który przemawiał do patriarchy wielokrotnie[364]. Zastanawiające jest jednak, czy głos, który słyszy Abraham, nie powinien pochodzić z jego wnętrza – z serca? Zdecydowana większość egzegetów upatruje w rodzajniku informację, że chodzi o tego samego Boga, który już wcześniej rozmawiał z patriarchą. Za każdym razem kierował wobec niego słowa zachęty i obietnicy, teraz jednak ten sam Bóg poddaje go próbie. Ciekawe jest też użycie czasownika נסה, który zdaniem J. Lemańskiego wielu egzegetów interpretowało jako „kusić" i tak też rozumiano polecenie Boga. Abraham jest jednak testowany, a jego posłuszeństwo wobec Boga ociera się o najcenniejszą ofiarę – życie umiłowanego syna. Zatem właściwym znaczeniem czasownika użytego tu w koniugacji *Piel* bardziej „wyraża próbę czy doświadczenie" niż kuszenie[365].

Niezwykle istotne jest wskazanie na odpowiedź Abrahama, którą kieruje do Boga po wezwaniu. Bóg woła: „Abrahamie!", patriarcha zaś odpowiada: „oto jestem" (hebr. הִנֵּנִי)[366]. Słowo to jest wyrazem gotowości – co więcej – podporządkowania się Bogu. Zdaniem Rashiego odpowiedź ta wskazuje zarówno na skromność, jak i gotowość na poświęcenie się[367]. W ten sposób wyrażało się największe posłuszeństwo Izraela wobec Boga. W taki sam sposób odpowiada Jakub (Rdz 46,2), Mojżesz (Wj 3,4), Samuel (1 Sam 3,4) oraz Izajasz (Iz 6,8). Niezwykle istotnym jest, że takie same słowa padają z ust Maryi w momencie zwiastowania

---

[361] Izmael miał wówczas 17 lat. Manuskrypt z Wenecji twierdzi jednak, że miał 27. Biblijna relacja zdaje się wskazywać, że Hagar była żoną Abrahama. Midrasz widzi tu scenę wręczenia listu rozwodowego co poświadcza dar chleba i wody na drogę. Co więcej po śmierci Sary, Abraham miał odnaleźć Hagar i ponownie ją poślubić nadając jej imię Ketura. Izaak miałby mieć wówczas 4 lata a Izmael 17 lat. Zob. Kaczorowski, *Wprowadzenie*, 212.

[362] Friedlander, *Pirke*, 223–230.

[363] H.C. Brichto, *The Names of God* (New York: Oxford University Press 1998) 280.

[364] Hamilton, *Genesis 18-50*, 100–101.

[365] Lemański, *Rodzaju 11,27-36,43*, 487–488.

[366] *Tora Pardes Lauder*, czyli hebrajsko-polski przekład tory ustnej opracowany i zredagowany przez rabina Sacha Pecarica błędnie tłumaczy הִנֵּנִי jako partykułę twierdzącą - „tak". W świetle tego tłumaczenia, kiedy Bóg wzywa Abrahama, ten odpowiada: tak! Prawidłowym tłumaczeniem הִנֵּנִי jest: *oto jestem*! bowiem jest to zaimek z sufiksem osobowym pierwszej osoby liczby pojedynczej, por. S. Pecaric (red.), *Tora Pardes Lauder. Księga Pierwsza Bereszit* בראשית (Kraków: Edycja Pardes Lauder 2001) 133–134.

[367] S. Pecaric (red.), *Tora Pardes Lauder. Księga Pierwsza Bereszit* בראשית (Kraków: Edycja Pardes Lauder 2001) 134.

wyrażone w greckiej partykule ἰδού [εἰμί] (Łk 1,38). Zatem w swoim הִנֵּנִי Abaham wyraża gotowość udania się do kraju *Moria* i złożenia syna w ofierze[368].

W tradycji rabinicznej dialog między Bogiem a Abrahamem został nieco rozbudowany. Kiedy Bóg kieruje do patriarchy polecenie: „weź twego syna", Abraham miałby odpowiedzieć: „Mam dwóch synów Izmaela i Izaaka". W odpowiedzi Bóg mówi: „Twego jedynego syna". Abraham zaś odpowiada: „obaj moi synowie są wyjątkowi, ponieważ jeden jest jedynym synem Hagar, a drugi jedynym synem Sary". Wówczas Bóg kontynuuje, mówiąc: „Weź tego, którego kochasz", Abraham zaś odpowiada: „Kocham ich obu". W ostateczności Bóg, widząc upór swego sługi, doprecyzowuje: „Weź Izaaka"[369].

Innym zastanawiającym elementem tego opowiadania jest sam Bóg. J.L. Ska zauważa, że w kontekście złożenia ofiary z Izaaka Bóg nazywany jest אֱלֹהִים, jednak w ww. 11 i 14 imię Boga zostało zastąpione przez tetragram יְהוָה. Skąd taka zmiana w dwóch wersach opowiadania? Mimo zabiegu związanego z dwojakim użyciem imienia Boga trzeba stwierdzić, że istnieje całkowita identyczność pomiędzy Bogiem, który wystawia Abrahama na próbę (22,1), a aniołem JHWH (22,11.14), który powstrzymuje patriarchę przed zabiciem Izaaka. Zdaniem J.L. Ska jest to celowy zabieg zaproponowany przez rabinów. Bóg (אֱלֹהִים) jest uniwersalną i anonimową postacią boską, natomiast JHWH (יְהוָה) to naturalny i osobowy Bóg Izraela. Wobec tego w kluczowym momencie narracji, kiedy Abraham wyciąga nóż, aby zabić swego syna, musi zainterweniować „anioł JWHW", a nie „anioł Boży". Poza tym imię JHWH jest bardziej związane z miejscem kultu. W tym przypadku miejsce ofiary jako późniejsza lokalizacja Świątyni i Jerozolimy jest adekwatne do zastosowanego terminu. Zatem trzeba zauważyć, że pomimo iż w narracji występują różne imiona i nazwy Boga, to bez wątpienia chodzi o jedną i tę samą Osobę[370].

b) Rdz 22,2

וַיֹּאמֶר קַח־נָא אֶת־בִּנְךָ אֶת־יְחִידְךָ אֲשֶׁר־אָהַבְתָּ אֶת־יִצְחָק וְלֶךְ־לְךָ אֶל־אֶרֶץ הַמֹּרִיָּה וְהַעֲלֵהוּ שָׁם לְעֹלָה עַל אַחַד הֶהָרִים אֲשֶׁר אֹמַר אֵלֶיךָ׃

I powiedział: Weź twego syna jedynego, którego miłujesz, Izaaka, idź do kraju Moria i złóż go tam na jednej z gór, o których powiem tobie.

[368] J. Galambush, *Reading Genesis: A Literary and Theological Commentary* (Macon: Smyth&Helwys Publishing 2018) 82–84.
[369] Rashi, *The Pentateuch and Rashi's Commentary: A linear Translation into English, I: Genesis* (Brooklyn: S.S.&R. Publishing 1949) 199.
[370] J.L. Ska, „Genesis 22: What Question Should We Ask the Text?" *B* 94/2 (2013) 257–267.

Lokalizacja wskazana przez Boga jest dla egzegetów wielką niewiadomą. Nie ma żadnych poszlak, czym jest i gdzie leżał kraj *Moria*[371], o którym mowa w Rdz 22,2. Nie ma jednak żadnych wątpliwości, że Abraham wiedział, gdzie się udać. Zgodnie z tekstem przekazu biblijnego *Moria* jest krajem górzystym, co potwierdzają słowa Boga o ofierze „na jednym z pagórków" (w. 2c). Termin *Moria* występuje jeszcze jedynie w 2 Krn 3,1 w kontekście miejsca, w którym Salomon rozpoczął budowę Świątyni Pańskiej. H.E. Ryle zauważa, że termin „kraj *Moria*" i odniesienie do górzystego terenu nie może oznaczać Jerozolimy, bowiem w czasach patriarchów była ona już miastem (Rdz 14,18). Bardziej prawdopodobne jest przeniesienie tradycji o ofierze Izaaka i Świątyni Jerozolimskiej w miejsce *Akedy* syna Abrahama. Egzegeta przypuszcza również, że termin *Moria* jest adaptacją istniejącego wcześniej terminu hebrajskiego, którego pierwotna forma zaginęła w przekazie biblijnym[372]. Tekst BH nie przytacza żadnych pytań ani wątpliwości patriarchy, gdzie jest kraj, o którym mówi Bóg. Co istotne, zwrot „na jednym z pagórków" (עַל אַחַד הֶהָרִים) poprzedzony jest rodzajnikiem określonym przy הָרִים. Można zatem wnioskować, że autor miał na myśli konkretne wzniesienie. Oczywiście Bóg chcąc pokierować Abrahama, dodaje, że sam wskaże miejsce, o którym mówi. W dosłownym tłumaczeniu אֲשֶׁר אֹמַר אֵלֶיךָ można oddać jako „miejsce, o którym ci powiem, o którym poinformuję cię". Późniejsza tradycja żydowska utożsamia *Morię* z miejscem, w którym Dawid ujrzał Anioła na klepisku Ornana (Arauny) Jebusyty (1 Krn 21,16) i zakupił je pod budowę Świątyni, której wzniesienie sfinalizował Salomon (1 Krl 6-8,13). Jednak tekst Rdz 22 nie wskazuje, że autor miał na myśli to konkretne miejsce[373]. G. von Rad przypuszcza, że termin ten został dodany później z opowiadania w 2 Krn 3,1 po to, aby utożsamić go ze starożytną nazwą Jerozolimy. W przekładzie syryjskim mogła istnieć nazwa *Moria*, którą później usunięto na rzeczy terminu „Amorytów". Jest rzeczą zrozumiałą, że opowiadanie biblijne stało się przyczyną tego, że każde lokalne sanktuarium zabiegało o zaszczyt bycia miejscem ofiary Izaaka[374]. Rozważając temat nazewnictwa kraju, w którym miała dokonać się ofiara Izaaka, nie sposób pominąć bardzo ciekawej interpretacji zaproponowanej przez J.G. Janzena. Podkreślając, że termin ten był różnie tłumaczony, egzegeta zauważa bardzo bliskie podobieństwo między terminem „*Moria*" i „More"

[371] *Targum Pseudo-Jonatana* oraz Targum *Onkelosa* zamiast nazwy „ziemia *Moria*" używają termin „ziemia kultu"; M. Macher, *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis. Translated, with Introduction and Notes* (Callegeville: The Liturgical Press 1992); B. Grossfeld, *The Targum Onqelos to Genesis. Translated, with a Critical Introduction Apparatus, and Notes* (Collegeville: The Liturgical Press 1988–1990).
[372] H.E. Ryle, *The Book of Genesis in the Revised Version with Introduction and Notes* (Cambrigde: Cambridge University Press 1921) 234.
[373] J. Barton, J. Muddiman, *The Oxford Bible Commentary* (Oxford: Oxford University Press 2001) 53.
[374] G. von Rad., *Genesis: A Commentary* (Philadelphia: The Westminster Press 1972) 239–240.

(hebr. מוֹרֶה). Nazwa ta użyta jest w kontekście np. dębów More w Rdz 12,6 i Pwt 11,30 oraz w znaczeniu „nauczyciel" (*Hifil* od ירה) w Iz 30,20. Co więcej, w Sdz 7,1 mówi się o miejscu stacjonowania wojsk Madianitów pod pagórkiem More (hebr. גִּבְעָה הַמּוֹרֶה). Być może zatem można odkryć ukryte znaczenie pagórka w kraju *Moria* jako „miejsca nauczania" czy też „wzgórza nauczyciela", co w sposób idealny utożsamia górę *Moria* z miejscem Świątyni Jerozolimskiej, gdzie wznoszono modlitwy do Boga i nauczano Prawa. J.G. Janzen dodaje, że w ten sposób znaczenie Rdz 12,6 o Abrahamie przybywającym do Sychem w okolicy dębu More sugeruje istotę przesłania i powołania Abrahama i Sary pośród wszystkich narodów[375].

Nazwa kraju, do którego zostaje wezwany Abraham, aby złożyć w ofierze swego syna Izaaka, wydaje się być mocno zakorzeniona w tradycji Dawidowej i Salomonowej. Wszystko wskazuje na to, że termin *Moria* nie pojawił się w pierwotnym tekście tego opowiadania, jak również nie było go w tekście jahwisty. Dopiero skryba związany z późniejszą tradycją wprowadził korektę, zmieniając kontekst geograficzny opowiadania w Rdz 22, 1-19. W ten sposób opowiadanie biblijne rozróżniało między znaną wówczas krainą a niezidentyfikowanym miejscem, któremu Abraham miał nadać nazwę יְהוָה יִרְאֶה. Skryba musiał więc dokonać korekty tekstu, zmieniając nazwę miejsca ofiarnego, przez co zlikwidował niejasności i podział między miejscem, w którym odbyła się ofiara, a regionem, który je otaczał. Poza tym, na podstawie obecnej wiedzy nie jest możliwe odtworzenie oryginalnej nazwy oraz lokalizacji miejsca, w którym Abraham dokonał ofiary. P. Zerafa sugeruje, że jest kilka hipotez mających wskazać „prawdziwą" אֶרֶץ הַמֹּרִיָּה. Jedną z nich jest przypuszczenie, że zamiast czytać *Moria*, należy przeczytać Egipt, ponieważ Abraham musiał udać się do obcego kraju. Nie brak również stanowisk opowiadających się za tym, że *Moria* to właściwie More, znajdujące się w kraju Amorytów. Jest to dość często spotykana teza, w przypadku której nie są wymagane większe korekty tekstu, co zdecydowanie przemawia na jej korzyść. Poza tym More jest związane z tradycją samarytańską, która utożsamia miejsce *Akedy* z Sychem. Wydaje się jednak, że Egipt jest propozycją, która zdaniem P. Zerafa wymaga uwagi. Abraham mieszkał przecież w kraju Filistynów (Rdz 21,34), których oddziaływanie objęło w pewnym momencie również Beer-Szebę. Faktycznie, wszystkie miejsca poza krajem Filistynów mogłyby być odpowiednim substytutem *Morii*. Również powszechnie akceptowaną propozycją jest kraj Amorytów, czyli pierwotnych przedizraelskich potomków Palestyny. Takie stanowisko mogłoby być próbą rozwiązania problemu podróży Abrahama do obcego kraju. Wydaje się, że

[375] J.G. Janzen, *Abraham and all the Families of the Earth: A Commentary on the Book of Genesis 12-50* (Grand Rapids–Edinburgh: Eerdmans–Handsel Press 1993) 78–79.

gdyby nie potomkowie późniejszych Izraelitów, lokalna tradycja o Abrahamie i Izaaku mogłaby nie przetrwać[376].

Zdecydowana większość uczonych stwierdza na podstawie badań tekstu masoreckiego, że *Moria* jest nazwą górzystego rejonu w okolicach Jerozolimy lub nawet w samych górach, na których będzie zbudowane późniejsze miasto. Nieco odmienne jest stanowisko N. Gluecka, który uważa, że gdyby ofiara Izaaka miała odbyć się na zalesionych wzgórzach Judy, nie byłoby konieczne, aby Abraham brał ze sobą drzewo i rozpałkę. Teofania Boga, którego wolnym tłumaczeniem jest właśnie *Moria*, miała miejsce w surowym, suchym i pozbawionym drzew masywie Synaju[377].

Najstarsza narracja Księgi Rodzaju nie zna ani góry, ani kraju, w którym ma się odbyć ofiara Izaaka. Jedyną informacją jest to, że kraj ten był górzysty, dotarcie do niego z Beer Szeby zajmowało zaś trzy dni. Warto zauważyć, że trzydniowa podróż jest elementem charakterystycznym dla BH (Wj 3,18; 5,3; Joz 9,17; 1 Sam 30,1). Zdaniem J. Skinnera pierwotny tekst Rdz 22,19a mógłby brzmieć: „Następnie powrócił Abraham do swoich sług i razem wyruszyli do Beer Szeby". W tym momencie podróż Abrahama dobiegałaby końca, podczas gdy mogła rozpocząć się słowami: „wstał i udał się na miejsce" (w. 3). Tego typu literacka konstrukcja opowieści biblijnych znana jest również w 1 Sam 14,4.13; 28,8.25; 1 Krl 3,4a.15b. Natomiast werset 19b: „a Abraham przebywał w Beer-Szebie" jest z pewnością interpolacją redakcyjną. Beer-Szeba była bowiem miejscem na tyle bliskim, że podróż zajęłaby Abrahamowi kilka lub kilkanaście godzin, wliczając powrót. Zatem trzydniowa wyprawa do kraju *Moria* jest czasem jedynie symbolicznym. Ostatnim elementem, który dodatkowo komplikuje omawiany fragment jest brak informacji o kierunku, w którym udał się Abraham z Beer Szeby do ziemi *Moria*[378]. *Moria* jest zapewne zastąpieniem oryginalnego imienia, które z czasem zaginęło. Zastąpienie to terminem *Moria* dawałoby większą przestrzeń do powiązania Abrahama z Jerozolimą i Świątynią[379].

Polecenie Boga wiąże się nie tylko z konkretnym miejscem, ale również z konkretną, wybraną przez siebie ofiarą. Jest to ofiara całopalna, która zgodnie z tradycją była najpierw zabijana, potem zaś spalana w ogniu. Zatem jeśli takie polecenie doszłoby do skutku, wiązałoby się ze złożeniem ofiary z człowieka. J. Galambush zauważa, że w społeczności kananejskiej

[376] P. Zerafa, „The land of Moriah", *A* XLIV (1967), 84–94.
[377] N. Glueck, *Rivers in the Desert: A History of the Negev* (New York: Farrar, Straus and Cudahy 1959) 60.
[378] I. Kalimi, *Early Jewish Exegesis and Theological Controversy. Studies in Scriptures in the Shadow of Internal and External Controversies* (Assen: Royal van Gorcum 2002) 11; J. Belnkinsopp, *Abraham. The Story of a Life* (Grand Rapids-Cambridge: William B. Eerdmans Publishing 2015) 145–146.
[379] J. Belnkinsopp, *Abraham. The Story of a Life* (Grand Rapids-Cambridge: William B. Eerdmans Publishing 2015) 145–146.

i fenickiej rodzice często składali swoje dzieci w ofierze, ale tylko w sytuacjach rozpaczliwych[380]. Tego typu praktyki były znane sąsiadom Izraela, m.in. Fenicjanom, którzy praktykowali składnie ofiar z ludzi. Było to związane z kultem Molocha wyznawanego przez Moabitów (Kpł 18,21). Praktyka ta była potępiana w Izraelu i surowo zakazana. Są jednak niezaprzeczalne dowody na to, że w ST istnieją ślady składania dzieci w ofierze. Jednym z nich jest klątwa Jozuego dotycząca każdego, kto spróbuje odbudować mury Jerycha (Joz 6,26). Klątwa spełnia się, gdy Chiel z Betel zakopał dwóch swoich synów w fundamentach wznoszonego na nowo miasta (1 Krl 16,34). Przypuszcza się, że zrobił to celowo, chcąc zyskać błogosławieństwo bóstwa i odwołać klątwę rzuconą przez Jozuego. Również Jefte musiał wypełnić ślub złożony Panu, czego efektem była ofiara z jedynej córki (Sdz 11,30-40). Podobne praktyki miały miejsce w sąsiednim Moabie. Druga Księga Królewska wspomina o królu Moabu, który nie mogąc podołać bitwie, postanowił złożyć najstarszego syna jako ofiarę całopalną (2 Krl 3,27). Jest wiele dowodów na to, że w Izraelu był praktykowany kult przywołanego wyżej boga Molocha. Dlatego też prawo Izraela zabraniało składania ofiar z dzieci właśnie Molochowi (Kpł 20,1-5). Pomimo zakazu niektórzy z władców judzkich angażowali się w tego typu praktyki, m.in. Achaz (2 Krl 16,3). Ofiary z dzieci próbował zwalczać król Jozjasz (2 Krl 23,10), a największy sprzeciw wobec tego typu praktyk głosił prorok Micheasz (Mi 6,6-7). Tak duże zaangażowanie zarówno królów, jak i proroków świadczyło o tym, że wielu członków społeczeństwa izraelskiego praktykowało ofiary z dzieci, wierząc, że w ten sposób zyskują sobie przychylność Boga. Wobec powyższego wydaje się zrozumiałe, dlaczego Abraham nie protestował w chwili, gdy został poproszony przez Boga o ofiarę z Izaaka. Tego typu praktyki nie były postrzegane jako coś złego i niezgodnego z wolą Boga. W ST Bóg jest inicjatorem ofiary z człowieka tylko dwa razy, w Rdz 22 i Ez 20,25-26. Bóg zachęca tutaj do czynienie czegoś, co jest złe, podczas gdy w innych miejscach zarówno On sam jak i jego rzecznicy negują tego typu praktyki. Pomimo że istniała praktyka składania ofiar z pierworodnego syna, który był poświęcony Bogu, to jednak zawsze zastępowano ją ofiarą zwierzęcą (Wj 22,19). Jeśli przebada się opowiadanie w Rdz 22,1-19, należy przyznać, że Bóg jest tu zupełnie inny niż w Rdz 22,2, gdzie wydaje się być zwodniczy i nawet okrutny[381]. Dopiero na końcu narracji otwierają nam się oczy i dostrzegamy miłosierdzie oraz miłość – największe przymioty Boga. Nie ma zatem wątpliwości, że celem *Akedy* Izaaka jest wystawienie na próbę wiary Abrahama[382]. Warto dodać, że ostatnia próba patriarchy jest

[380] Galambush, *Reading Genesis*, 85.
[381] Hamilton, *Genesis 18-50*, 103–107.
[382] Lemański, *Rodzaju 11,27-36,43*, 491–492.

punktem kulminacyjnym jego ziemskiego działania. Właśnie w tym „kontrowersyjnym" poleceniu Boga widzi się moment przełomowy, stanowiący nową erę w historii religii, bowiem upatruje się w nim odrzucenie ofiary z ludzi i zastąpienie jej ofiarą ze zwierząt. Jednak nie ulega wątpliwości, że taka teoria nasuwa pewne trudności, bowiem nie da się całkowicie wyeliminować faktu, że tekst zakłada możliwość ofiary z człowieka. N.M. Sarna twierdzi, że w narracji Rdz 22,2 nie możemy tego całkowicie wykluczyć. Można nawet przypuszczać, że zastąpienie Izaaka barankiem nie jest efektem polecenia Boga, lecz własnej inicjatywy Abrahama. Sytuacja jest bardzo skomplikowana i trudna do rozstrzygnięcia[383]. Jedno jest pewne, Abraham nie był twórcą tradycji związanej ze składaniem ofiar ze zwierząt. Zatem wobec powyższego narracja o *Akedzie* nie jest w żaden sposób związana z przejściem od ofiar z ludzi do ofiar ze zwierząt, bowiem ta druga od bardzo dawna dominowała w rejonach Bliskiego Wschodu[384].

Koniecznym jest zauważenie pewnego rodzaju połączenia między Haranem a krajem *Moria*, który bardzo mocno wpisuje się w biografię Abrahama. Połączenie to wyraża się w literackim kluczu spajającym Rdz 12 i 22. W pierwszym przypadku protoplasta Izraela zostaje wezwany przez Boga słowami: „idź do kraju, który ci ukażę" (hebr. לֶךְ־לְךָ אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר [אַרְאֶךָּ]) (Rdz 12,1b). Niemal podobnie Pan zwraca się do Abrahama przy *Akedzie* Izaaka: „idź do kraju *Moria* (…) który ci wskażę" (hebr. לֶךְ־לְךָ אֶל־אֶרֶץ הַמֹּרִיָּה … אֲשֶׁר אֹמַר אֵלֶיךָ). N.M. Sarna zauważa, że zwrot „idź, wyrusz" (hebr. לֶךְ־לְךָ) pojawia się w Biblii jedynie w tych dwóch miejscach. Można zatem uznać to za celowy zabieg autora. Trzeba również zauważyć, że w obu przypadkach zamiar Boży jest utajony, co potęguje dramatyzm i tajemniczość powierzonej Abrahamowi misji[385].

c) Rdz 22,3

וַיַּשְׁכֵּם אַבְרָהָם בַּבֹּקֶר וַיַּחֲבֹשׁ אֶת־חֲמֹרוֹ וַיִּקַּח אֶת־שְׁנֵי נְעָרָיו אִתּוֹ וְאֵת יִצְחָק בְּנוֹ וַיְבַקַּע עֲצֵי עֹלָה וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ אֶל־
הַמָּקוֹם אֲשֶׁר־אָמַר־לוֹ הָאֱלֹהִים׃

Nazajutrz Abraham rankiem osiodłał swego osła wziął dwoje sług swoich i Izaaka swego syna narąbał drewna na ofiarę i powstał i poszedł na miejsce, o którym powiedział mu Bóg.

[383] N.M. Sarna, *Understanding Genesis. The World of the Bible in the Light of History* (New York: Schocken Books 1966) 157.
[384] C.H. Gordon, *Before the Bible. The Common Background of Greek and Hebrew Civilizations* (London: Literary Licensing 2013) 64.
[385] Sarna, *The JPS*, 150.

Abraham zamierza wykonać Boży nakaz niezwłocznie, dlatego wstaje rano i w milczeniu wykonuje wszystkie niezbędne czynności, bez których podróż byłaby niemożliwa. Biblia mówi, że „osiodłał osła, zabrał dwóch ludzi i syna Izaaka, narąbał drzewa na ofiarę i wyruszył w drogę" (Rdz 22,3). Ciąg czasowników poprzedzonych przez *waw consecutivum*[386] zdaje się sugerować, że wszystkie te czynności wykonano płynnie, jedną po drugiej. Zastanawiająca jest jednak ich kolejność. Dlaczego Abraham osiodłał osła, potem zebrał dwóch ludzi i syna Izaaka, a dopiero na końcu zabrał się za rąbanie drzewa? G.J. Wencham uważa, że jest to spowodowane roztargnieniem patriarchy, jego stanem umysłu. Wydaje się, że z jednej strony nie jest on w stanie myśleć jasno i logicznie, z drugiej zaś możliwe, że chce zachować w tajemnicy cel wyprawy do kraju *Moria*. Można też przypuszczać, że rąbanie drewna na ofiarę jest dla Abrahama tak niemiłym i bolesnym zadaniem, że stara się odciągnąć je w czasie[387]. Zastanawiające jest również, po co Abraham wziął dwóch swoich ludzi, skoro sam przygotował wszystko do podróży i sam poszedł z Izaakiem na górę, by złożyć ofiarę? Wszystko wskazuje na to, że jedynym zadaniem sług jest pilnowanie osła[388] (Rdz 22,5) i towarzyszenie w podróży. J. Crenshaw dodaje, że obecność dwóch ludzi Abrahama służy podkreśleniu napięcia w stopniowym składaniu Izaaka w ofierze[389]. Nie brak również spostrzeżeń, że ci dwaj niezidentyfikowani słudzy są symbolicznym odwołaniem do Eliezera (Rdz 15,2) i Izmaela (Rdz 16,15), niedoszłych spadkobierców Abrahama[390]. Potwierdza to *Targum Pseudo-Jonatana*, który wśród dwóch sług towarzyszących Abrahamowi i Izaakowi wymienia Eliezera i Izmaela[391].

Jak już wspomniano, Abraham wie, gdzie ma iść. Pomimo, że w Rdz 22,2 można znaleźć informację, że Bóg wskaże pagórek na ofiarę, to jednak Abraham sam spostrzega miejsce, o którym mówił Bóg i nie czeka na potwierdzenie Pana. Co ciekawe, termin „miejsce" (hebr. הַמָּקוֹם) poprzedzony jest rodzajnikiem określonym. Podobnie jest ze słowem „Bóg" (hebr. הָאֱלֹהִים). Wszystko to plus czasownik „mówić" (hebr. אָמַר) wyrażony w *perfectum* świadczy, że wszelkie niezbędne informacje zostały podane we wcześniejszej rozmowie.

[386] וַיַּחֲבֹשׁ אֶת־חֲמֹרוֹ – osiodłał osła; וַיִּקַּח אֶת־שְׁנֵי נְעָרָיו - zabrał dwóch młodzieńców swoich; וַיְבַקַּע עֲצֵי – naciął (narąbał) drzewa.

[387] Wenham, *Word Biblical*, 106.

[388] W tradycji żydowskiej osioł, który wędruje z Abrahamem, Izaakiem i sługami jest tym samym zwierzęciem, o którym jest mowa w Księdze Wyjścia: *Wziął Mojżesz swą żonę i synów, wsadził ich na osła i powrócił do ziemi egipskiej* (Wj 4,20), zob. S. Pecaric (red.), *Tora Pardes Lauder. Księga Wyjścia. Szemot* שמות (Kraków: Edycja Pardes Lauder 2003) 28–29.

[389] J. Crenshaw, „Journey Into Oblivion: A Structural Analysis of Gen. 22:1-19", *SIS* 58/2 (1975) 243–256.

[390] Mathews, *Genesis 11:27-50:26*, 291–292.

[391] M. Macher, *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis, Translated, with Introduction and Notes* (Callegeville: The Liturgical Press 1992) pkt. 3.

Należy dostrzec, że autor opowiadania pomija podróż do ziemi *Moria*, jedynie informuje nas, że wyprawa Abrahama dotarła na wskazane miejsce „na trzeci dzień". Nie musi to oznaczać, że podróż trwała trzy dni. Na pewno więcej niż jeden dzień. Stwierdzenie autora ma bardziej charakter przełomowy, który oznacza dotarcie do celu (Rdz 34,25; Wj 19,11, 2 Krl 20,5), a nie określenie długości podróży. Określenie „trzeci dzień" jest częstą i standardową formułą. Sama liczba trzy jest często stosowana w Biblii, bowiem symbolizuje pełnię i doskonałość[392]. Jest to typowy zwrot w celu ukazania czegoś ważnego. W Księdze Wyjścia czytamy, że Mojżesz prosił faraona, aby ten pozwolił udać się Izraelitom na pustynię, by mogli oddać cześć swemu Bogu na górze, która oddalona jest o trzy dni drogi (Wj 3,18; 5,3). Podobne zjawisko możemy zaobserwować w tzw. perykopie synajskiej, gdzie termin „trzy dni" występuje aż dwa razy w jednym wierszu (Wj 19,11). Warto zauważyć, że Abraham wykonuje polecenie Boże niezwłocznie, pomimo że Bóg nie wymaga od niego uśmiercenia Izaaka od razu[393]. Mimo to trzy dni drogi do kraju *Moria* zmuszają Abrahama do nieustannej myśli o zabiciu syna i zapewne powodują ból wszystkich jego zmysłów[394]. Zatem na trzeci dzień od wyruszenia z Beer-Szeby Abraham ujrzał w końcu ziemię *Moria* (hebr. אֶרֶץ הַמֹּרִיָּה). Być może Bóg przemówił do niego powtórnie, przekazując informację o wzgórzu, które sobie upatrzył? W tym miejscu autor stosuje kolejną ważną formułę. Abraham „spojrzał i zobaczył lub też podniósł oczy i zobaczył" (hebr. עֵינָיו וַיַּרְא). Czasownik עִין odnosi się do objęcia czegoś wzrokiem, spojrzenia na coś, lecz również w podstawowej koniugacji *Qal* można go tłumaczyć jako „patrzenie złym okiem". W BH stosuje się go w znaczeniu podkreślenia wagi tego, na co się patrzy (Rdz 18,2; 43,29). W opowiadaniu o *Akedzie* Izaaka termin ten pojawia się dwukrotnie. Najpierw Abraham podnosi wzrok i spostrzega kraj *Moria* i być może pagórek, na którym złoży syna w ofierze, po raz zaś drugi patriarcha podnosi wzrok i spostrzega baranka w zaroślach, który zastąpi jego syna na ołtarzu ofiarnym (Rdz 22,13)[395]. Psalmista w Ps 121,1 używa tego sformułowania w kontekście zakończenia pielgrzymki, kiedy wędrowiec dociera do miejsca i spogląda na upragniony cel swej podróży. W podobnym kontekście Abraham spogląda „z daleka" (hebr. מֵרָחֹק) na kraj *Moria*, który stanowił cel jego wędrówki[396].

[392] J.B. Bauer. „Drei Tage", *B* 39/3 (1958) 354–358.
[393] Pewna tradycja wspomina o tym, że ostatnią noc przed wyjściem w kierunku kraju *Moria*, Izaak spędził ze swoją matką Sarą. O poranku Izaak przywdział odświętne szaty i nastąpiło pożegnanie. Wczesnochrześcijański pisarz Efrem (+373) komentując Rdz.22,3 wywnioskował, że Sara nie zdawała sobie sprawy z celu wyprawy Abrahama i Izaaka. Wynikało to z tego, że Patriarcha nie otrzymał od Boga plecenia, aby ujawniać cel podróży, zob. E. Rosenthal, „Sarah and the Aqedah", *LMRdO* LXXVII (1974), 67–77.
[394] Wenham, *Word Biblical*, 106–107.
[395] Mathews, *Genesis 11:27-50:26*, 292.
[396] Lemański, *Rodzaju 11,27-36,43*, 493.

d) Rdz 22,5

וַיֹּ֤אמֶר אַבְרָהָם֙ אֶל־נְעָרָ֔יו שְׁבוּ־לָכֶ֥ם פֹּ֖ה עִם־הַחֲמ֑וֹר וַאֲנִ֤י וְהַנַּ֙עַר֙ נֵלְכָ֣ה עַד־כֹּ֔ה וְנִשְׁתַּחֲוֶ֖ה וְנָשׁ֥וּבָה אֲלֵיכֶֽם׃

I powiedział Abraham do sług swoich: Zostańcie tutaj z osłem, ja zaś i młodzieniec pójdziemy tam pokłonić się i wrócimy do was.

W dalszej narracji Abraham pozostawia dwóch towarzyszących mu ludzi[397] i oddala się w stronę wzgórza jedynie w towarzystwie syna Izaaka. G.J. Wenham widzi tu podobieństwo do doświadczenia z góry Synaj, bowiem na spotkanie z Panem mógł się udać jedynie Mojżesz, lud zaś musiał oczekiwać na dole (Wj 19,20; 24,1-2)[398]. Co ciekawe, zarówno wobec swoich służących, jak i wobec syna użyto tu rzeczownika „młodzieniec, chłopiec" (hebr. נָעָר). Termin ten stosuje się zazwyczaj wobec sługi, podopiecznego lub kogoś, kto pozostaje pod władzą drugiej osoby. Dlaczego zatem patriarcha używa tego określenia wobec swojego syna? Co więcej, w dalszej części opowiadania będzie zwracał się do niego „synu mój" (Rdz 22,7-8). J. Lemański przypuszcza, że zabieg redaktora polegał tu na pewnego rodzaju sygnale, że Abraham pogodził się z oczekiwaniami Boga i w swoim sercu dokonał już ofiary Izaaka. Niezwykle zastanawiająca jest też zapowiedź skierowana do sług: *potem do was wrócimy* (w. 5b). Z jednej strony upatruje się tu zwykłą oszczędność w słowach, a z drugiej drobne kłamstwo Abrahama. Nie chciał on wtajemniczać swoich towarzyszy w cel podróży, aby przy okazji nie zdradzić Izaakowi tego, co ma nastąpić. K.A. Mathews zauważa jednak, że skoro dla Izaaka zauważalny jest brak zwierzęcia na ofiarę (Rdz 22,7), to podobnie rzecz ma się z sługami. W tym przypadku zamiar Abrahama zdaje się być oczywisty[399]. Tradycja rabiniczna widzi w tym tekście zapowiedź śmierci i zmartwychwstania Izaaka, bowiem nie brak interpretacji żydowskich, w których syn Abrahama ponosi śmierć na szczycie góry *Moria*[400].

e) Rdz 22,9

וַיָּבֹ֕אוּ אֶל־הַמָּק֖וֹם אֲשֶׁ֣ר אָמַר־ל֑וֹ הָאֱלֹהִ֗ים וַיִּבֶן֩ שָׁ֨ם אַבְרָהָ֜ם אֶת־הַמִּזְבֵּ֗חַ וַיַּֽעֲרֹךְ֙ אֶת־הָעֵצִ֔ים וַיַּעֲקֹ֕ד אֶת־יִצְחָ֖ק בְּנ֑וֹ וַיָּ֤שֶׂם אֹתוֹ֙ עַל־הַמִּזְבֵּ֔חַ מִמַּ֖עַל לָעֵצִֽים׃

I przyszli na miejsce, o którym powiedział mu Bóg. I zbudował tam Abraham ołtarz, ułożył drewno i związał Izaaka syna swego i położył go na ołtarzu na tych drwach.

[397] W świetle tradycji midraszowej dwoma młodzieńcami, którzy towarzyszyli Abrahamowi i Izaakowi byli Izmael, pierwszy syn Abrahama poczęty przez egipską niewolnicę Sary, Hagar (Rdz 16,15), oraz Damasceńczyk Eliezer, sługa Abrahama (Rdz 15,2).
[398] Wenham, *Word Biblical*, 107.
[399] Mathews, *Genesis 11:27-50:26*, 292.
[400] Lemański, *Rodzaju 11,27-36,43*, 494.

Kiedy Abraham dociera ze swym synem Izaakiem na szczyt wyznaczonego przez Boga pagórka, nadchodzi moment przełomowy. W stosunku do wzniesienia w kraju *Moria*, podobnie jak na początku relacji (Rdz 22,3.4.9.14), również stosuje się termin „miejsce" (hebr. הַמָּקוֹם). Bez wątpienia jest to góra, czego ślady można znaleźć w Rdz 22,14: „na wzgórzu Pan się ukazuje" (hebr. בְּהַר יְהוָה יֵרָאֶה). Poza tym zgodnie z tradycją góra czy wzgórze stanowiło właściwe miejsce do złożenia ofiary całopalnej. Wskazuje się, że w momencie pisania tego wiersza autor natchniony mógł mieć na myśli obraz góry Synaj (Lb 10,33) i ołtarza ofiarnego, który tam wniesiono. Warto w tym miejscu zauważyć, że terminu הַמָּקוֹם używa się również w stosunku do Namiotu Spotkania (Wj 15,17; Kpł 4,24). Księga Powtórzonego Prawa zaznacza, że jest to miejsce, które Pan sam sobie wybierze (Pwt 12,5; 14,23; 15,20). Zatem lokalizacja wybrana przez Boga jest świętą przestrzenią utożsamianą ze scenerią Syjonu, gdzie wzniesiono ołtarz całopalny przybytku (Wj 40,29), oraz „górą Boga", która łączy *Morię* z górą Synaj i z górą Horeb (Wj 3,1; 24,13)[401]. Podobnie rzecz ma się z „górą JHWH" (Iz 2,3; Mi 4,2), a, co ważne, w tekstach powygnaniowych utożsamiano ją zawsze z górą Świątynną, gdzie zbudowano Świątynię Jerozolimską (1 Krn 15,3; 28,11; Ps 26,8)[402].

Po dotarciu na szczyt następuje moment budowy ołtarza. Można przypuszczać, że rodzajnik określony przy słowie „ołtarz" (hebr. הַמִּזְבֵּחַ) daje do zrozumienia, że Abraham zastał już jakiś stół ofiarny na szczycie *Morii* i dokonał tylko jego rekonstrukcji, ale trzeba też pamiętać, że patriarcha budował ołtarze wiele razy (Rdz 12,7.8; 13,18) i w żadnym przypadku nie mieliśmy do czynienia z adaptacją wcześniejszego miejsca kultu. Przypuszcza się, że rodzajnik określa jedynie ten konkretny ołtarz, na którym będzie składana ofiara. Być może jest to aluzja do tego samego ołtarza, który zgodnie z tradycją rabiniczną zbudował król Dawid. Miało to miejsce dokładnie tam, gdzie Abraham zbudował ołtarz pod ofiarę Izaaka. Występująca tu sekwencja czasowników (hebr. בנה, ערך, עקד) wskazuje na płynne i dynamiczne działanie Abrahama. Na ołtarzu, który w świetle tradycji stał się pierwszym ołtarzem „świątynnym", patriarcha układa drewno, kładzie swego syna Izaaka, następnie zaś związuje go. W tym miejscu warto nieco więcej uwagi poświecić czasownikowi עקד, który w koniugacji *Qal* jest tu typowym *hapax legomenon*, podobnie jak nazwa *Moria*. Oznacza „wiązać coś razem", np. nogi zwierzęcia składanego na ofiarę. Ciekawe jest zastosowanie tego czasownika w opowiadaniu o *Akedzie* Izaaka, bowiem wiadomym jest, że nigdy nie związywano zwierząt, które były składane w ofierze (Kpł 1). Czy możliwe, że Abraham bał się, że strach Izaaka

[401] Mathews, *Genesis 11:27-50:26*, 295.
[402] Lemański, *Rodzaju 11,27-36,43*, 496.

przyczyni się do jego ucieczki? Tekst jednak wspomina, że syn patriarchy dał się związać dobrowolnie i współpracował z ojcem, wyrażając zgodę na złożenie samego siebie w ofierze[403]. Należy zauważyć, że zgodnie z tradycją żydowską nigdy nie zabijano ofiary na ołtarzu, lecz czyniono to wcześniej. Przypuszcza się, że ww. fragment Księgi Kapłańskiej nie wspomina o wiązaniu ofiary, bowiem była to tak oczywista i powszechna praktyka, iż nie było sensu o niej wspominać. Jeśli tak, to po co akurat w tym fragmencie wspomniano o wiązaniu?[404] Hebrajski termin עקד (gr. συμποδίσας) stał się popularnym określeniem dla ofiary Izaaka na wzgórzu *Moria*, którą często określa się jako *Akeda* Izaaka.

Targum *Neofiti 1* rozbudowuje narrację Rdz 22,9, starając się wyjaśnić przyczynę związania Izaaka na ołtarzu ofiarnym. Z aramejskiego tekstu dowiadujemy się, że Izaak nie był początkowo związany. Dopiero w momencie, gdy Abraham sięga po nóż, syn prosi, aby go związać, by przez przypadek nie kopnął on ojca, przez co ofiara mogłaby zostać uznana za nieważną i „abyśmy nie zostali wepchnięci do dołu zagłady w świecie, który przyjdzie". Targum dodaje, że w tym momencie oczy Abrahama były utkwione w synu, oczy Izaaka zaś spoglądały na aniołów na wysokościach, które dla ojca pozostały zakryte. Wtedy odzywa się głos z nieba (בת־קול, w dosłownym tłumaczeniu „córka głosu" lub „echo"), który jest jakby hymnem pochwalnym na część Abraham i Izaaka. Targum mówi: „jedna osoba składa ofiarę, a druga jest składana w ofierze. Ta, która, składa ofiarę, nie waha się, a ta, która jest składana w ofierze, wystawia swoją szyję"[405]. Po tych słowach wypowiedzianych przez głos z nieba następuje w. 11, który zgadza się w pełni z tekstem BH.

f) Rdz 22,10

וַיִּשְׁלַ֤ח אַבְרָהָם֙ אֶת־יָד֔וֹ וַיִּקַּ֖ח אֶת־הַמַּאֲכֶ֑לֶת לִשְׁחַ֖ט אֶת־בְּנֽוֹ׃

I wyciągnął Abraham rękę swoją i chwycił nóż by zabić syna swego.

Abraham sięga po nóż, aby zabić swego syna. Użyty tu czasownik שׁחט oznacza „zabić", ale w znaczeniu zwierzęcia składanego na ofiarę. Trzeba zauważyć, że w innych wierszach zastosowano zupełnie inne czasowniki odnoszące się do ofiary. Np. w Rdz 22,2 używa terminu עלה, którego tryb rozkazujący koniugacji *Hifil* oznacza złożenie ofiary. Podobnie w. 13 stosuje czasownik עלה, również w koniugacji *Hifil*, jako odwrócone *imperfectum*. Rdzeń tego czasownika pojawia się w kontekście ofiar dla bóstw pogańskich, które składano z dzieci

[403] Pecaric, *Księga Rodzaju,*136.
[404] Wenham, *Word Biblical*, 109.
[405] M.S. Wróbel, *Targum Neofiti 1. Księga Rodzaju* (BA 1; Lublin: Gaudium 2014) 193.

(Iz 57,5; Ez 16,21). Terminy związane z kultem ofiarniczym są w języku hebrajskim dość często spotykane i przybierają różne formy. Wśród nich warto wymienić זבח (zabić, ofiarować), קרב (w koniugacji *Hifil* oznacza „złożyć na ofiarę") oraz טבח (rzeź, ubój, bydło przeznaczone do uboju). Wszystkie te terminy używa się w stosunku do uboju świątynnego czy ogółem uboju rytualnego. Jednak tylko חטשׁ i טבח pojawiają się w stosunku do uboju poza kultem. Egzegeci zwracają uwagę, że forma *infinitivus constructus* (שְׁחֹט), która kończy sekwencję narracji *wayyiqtol* (odwrócone *imperfectum*), przybiera charakter finalny[406]. Zatem wyciągnięty nóż nad Izaakiem nie pozostawia żadnych złudzeń. Abraham podjął ostateczną decyzję. Nie prowadzi z Bogiem negocjacji ani tym bardziej nie prosi Go o darowanie życia Izaaka. Zatem patriarcha ofiarował już syna w głębi swego serca, a gest wyciągniętych rąk trzymających narzędzie zbrodni jest wystarczająco dosadnym opisem aktu ofiarniczego[407].

W kulminacyjnym momencie, kiedy Abraham pogodził się już z tym, co najgorsze, nagle przemawia Anioł Pana (hebr. מַלְאַךְ יְהוָה, gr. ἄγγελος κυρίου), który powstrzymuje patriarchę stanowczym zawołaniem: „Abrahamie! Abrahamie!". Tego typu zawołanie jest bez wątpienia symbolem natychmiastowej interwencji (Rdz 46,2; 1 Sm 3,4.10, a stanowczość Anioła pokazuje jakby niepokój i obawę przez zbyt późną reakcją[408]. W Piśmie Świętym podwójne zawołanie po imieniu jest zawsze związane z natychmiastowym powstrzymaniem człowieka w działaniu. Bóg, który wystawił Abrahama na próbę, teraz okazuje swą łaskawość i dotrzymuje obietnicy zgodnie ze słowami zawartymi w Wj 34,6-7. Scena ta wydaje się być podobna do opisu spotkania Dawida z Aniołem Pana (hebr. מַלְאַךְ יְהוָה) na klepisku Ornana Jebusyty (1 Krn 21, 15-16). Choć same okoliczności wydają się od siebie różnić, to nie sposób pominąć faktu, że מַלְאַךְ יְהוָה pojawia się kolejny raz w tym swym miejscu – w kraju *Moria*. W obu przypadkach sceny biblijne są tragiczne, bowiem w Rdz 22,11 dochodzi niemal do zabicia Izaaka, a w 1 Krn 21,15-16 unicestwienia Jerozolimy z powodu zarządzonego przez Dawida liczenia ludności. Jeszcze jedną dość znaczną różnicą jest to, że 1 Krn zaznacza, iż Dawid „podniósłszy oczy, ujrzał Anioła Pańskiego", natomiast Rdz 22,11 jasno wspomina, że „Anioł Pański zawołał do niego [Abrahama] z nieba". Bóg oznajmia Abrahamowi, że doświadczenie *Morii* miało na celu wystawienie jego wiary na próbę. Izaak zostaje oszczędzony, a w jego miejsce zastosowano ofiarę zastępczą w postaci „baranka uwikłanego rogami w zaroślach" (Rdz 22,13).

---

[406] Hamilton, *Genesis. 18-50*, 111.
[407] Lemański, *Rodzaju 11,27-36,43*, 497.
[408] Wenham, *Word Biblical*, 110.

g) Rdz 22,14

וַיִּקְרָא אַבְרָהָם שֵׁם־הַמָּקוֹם הַהוּא יְהוָה יִרְאֶה אֲשֶׁר יֵאָמֵר הַיּוֹם בְּהַר יְהוָה יֵרָאֶה׃

I nadał Abraham temu miejscu nazwę „Pan widzi", dlatego mówi się do dzisiejszego dnia „Na górze Pan się ukazuje".

W tym momencie Abraham postanawia nadać temu miejscu nazwę „Pan widzi" (hebr. יְהוָה יִרְאֶה). Dość trudno jest określić, skąd taka właśnie nazwa. Niektórzy egzegeci przypuszczają, że inspiracją mógł być Ps 139,12[409]. Można także przyjrzeć się rdzeniowi ראה z perspektywy ww. 8 i 13 i dostrzec nieco inne znaczenie zaproponowanej przez autora nazwy. W w. 8 czytamy: „Bóg upatrzy sobie" (hebr. אֱלֹהִים יִרְאֶה־לּוֹ), w 13 zaś: „i spostrzegł" (hebr. וַיַּרְא). Wobec powyższego rozważaną nazwę można również zrozumieć: „Pan troszczy się o" lub „Pan zatroszczy się o". Rdzeń czasownika ראה przybiera formę koniugacji *Nifal.* W związku z tym stosuje się go w odniesieniu do Pana, który ukazuje się ludziom. W ten sposób tworzy się pewnego rodzaju klamra obejmująca doświadczenie Boga Abrahama z przeszłości, ale też doświadczenie Boga Izraela z przyszłości, nierozerwalnie związanego z górą (Wj 3,1-2; Kpł 9,4)[410]. Nazwa „Pan widzi/ukazuje się" jest też ściśle związana z teofanią, która miała miejsce na wzgórzu *Moria*, podobnie jak Pan ukazywał się Izraelitom na Synaju (Wj 3,-12,16)[411]. V.P. Hamilton zwraca uwagę, że dość trudne jest określenie związku, jaki zachodzi pomiędzy terminem ראה a wyrażeniem יְהוָה יִרְאֶה. Tłumaczenie tego zwrotu oscyluje pomiędzy „na górze JHWH jest widziany", „na górze JHWH będzie widziany" a „na górze JHWH będzie zapewniony". Starożytne tłumaczenia tego zwrotu nie pokrywają się z TM. LXX stosuje termin „na górze Pan jest widziany" (gr. Ἐν τῷ ὄρει κύριος ὤφθη). Nie brak przypuszczeń, że niejasność użytych terminów wiąże się z zachowaniem dwóch wokalizacji czasownika ראה, o czym wspomina masora BH[412]. V.P. Hamilton wyjaśnia, że może to wynikać z niejasności użytego terminu lub też pierwotnie nie należał on do Rdz 22,14a. Trzeba zatem stwierdzić, że użycie czynnego i biernego czasownika ראה może być zamierzonym działaniem autora. Bóg nie tylko dostrzega i zaspokaja potrzeby swego sługi, ale również ukazuje mu się. Choć nie czyni tego poprzez osobistą teofanię, lecz przez akt dostarczenia zwierzęcia ofiarnego w miejsce Izaaka. Egzegeta dodaje, że *Moria* jest widzialnym znakiem manifestacji działania

[409] Brandscheidt, *Abraham*, 269.
[410] Wenham, *Word Biblical*, 110–111.
[411] Mathews, *Genesis 11:27-50:26*, 297.
[412] Rdz 22,14a stosuje czasownik w imperfectum strony czynnej Qal (יִרְאֶה), zaś 14c imperfectum strony biernej Nifal (יֵרָאֶה).

Bożego[413]. H.E. Ryle idzie nieco dalej, wprowadzając niewielkie zmiany do nazwy miejsca: „powiedział bowiem: Dziś na tej górze Bóg upatruje". Co więcej, samo miejsce ofiary Izaaka utożsamia z nazwą doliny Jeruel (2 Krn 20,16) lub Ariel, starożytną nazwą Jerozolimy użytą przez proroka Izajasza (Iz 29,1.7)[414]. Warto zauważyć, że targumy nie wspominają o fakcie nadawania nazwy miejscu, w którym Abraham przeszedł ostatnią z prób. Targum *Onkelosa* zaznacza jedynie, że Abraham modlił się, mówiąc: „Tutaj, przed Panem, będą czcić przyszłe pokolenia. Dlatego na tej górze Abraham oddał pokłon Panu"[415]. Podobnie jest w *Targumie Pseudo-Jonatana*, z małym dodatkiem wspominającym o modlitwie Abrahama w miejscu, w którym objawiła mu się *Szekina Pana*[416]. Z kolei Targum *Neofiti 1* przytacza długą modlitwę Abrahama, która jest jakby modlitwą wstawienniczą w intencji przyszłych pokoleń Izraela, aby Bóg miał nad nimi miłosierdzie ze względu na posłuszeństwo Abrahama i Izaaka, które okazali Panu w kraju *Moria*. Modlitwa kończy się słowami: „Na górze sanktuarium Pana Abraham złożył w ofierze swego syna Izaaka"[417] i „na tej górze Chwała Obecności Pana została mu objawiona"[418]. Targum *Neofiti 1* dość wyraźnie ukazuje nam, że góra w kraju *Moria* jest utożsamiana z górą sanktuarium Pana, czyli ze Wzgórzem Świątynnym w Jerozolimie.

Nazwa – w dosłownej formie – jaką Abraham nadał miejscu ofiary Izaaka, pojawia się w BH jedynie trzy razy. Pierwsze dwa przypadki znajdują się w Rdz 22,14 w kontekście nadawania nazwy miejscu ofiary w Rdz 22,14a (יְהוָה יִרְאֶה – qal imperfectum 3 m. sing., „Pan widzi") oraz Rdz 22,14b (יְהוָה יֵרָאֶה – nifal imperfectum 3 m. sing., „Pan ukazuje się"). Identyczny zwrot występuje jeszcze jedynie w 1 Sm 16,7b w kontekście wskazówek Bożych dla Samuela. Prorok jest posłany do Jessego, aby wybrać chłopca, który zostanie przyszłym królem Izraela. Wówczas Bóg objaśnia prorokowi, by nie kierował się wyglądem ani wzrostem chłopca, bowiem Bóg widzi w inny sposób niż człowiek – „nie tak bowiem jak człowiek widzi, widzi Bóg" (2 Sm 16,7a). Bóg widzi bowiem serce i wnętrze człowieka (יהוָה יִרְאֶה לַלֵּבָב – qal imperfectum 3 m. sing. – „Pan widzi serce")[419].

Wyrażenie „JHWH widzi" nie jest w żaden sposób nazwą geograficzną miejsca ostatniej próby Abrahama. Może to być etymologiczne uzupełnienie i próba wyjaśnienia brakującej nazwy. Określenie „JHWH widzi" jest poniekąd próbą etymologicznego

[413] Hamilton, *Genesis 18-50*, 113–114.
[414] Ryle, *Genesis*, 237–238.
[415] Grossfeld, *Onqelos*, pkt. 14.
[416] Maher, *Pseudo-Jonathan*, pkt. 14.
[417] *Na górze sanktuarium Pana Abraham złożył w ofierze swego syna Izaaka* brzmi tak jakby targum sugerował, że Abraham jednak zabił swego syna i złożył z niego ofiarę.
[418] Wróbel, *Księga Rodzaju*, 195.
[419] Identyczne formy posiada Księga Rodzaju z edycji Biblia Hebraica Quinta. LXX w omawianych miejscach prezentuje formy Κύριος εἶδεν w Rdz 22,14a, Κύριος ὠφθη w Rdz 22,14b oraz θεός ὄψεται w 1 Sm 16,7.

wyjaśnienia nazwy *Moria*. Wskazuje na to w. 8 w słowach: „Bóg upatrzy sobie” (אֱלֹהִים יִרְאֶה־לּוֹ). Autor 2 Księgi Kronik musiał rozumieć słowo *Moria* i widzieć w nim pochodną czasownika ראה. W ślad za kronikarzem idą również Akwilla, Symach, Targum Samarytański oraz Wulgata. Wydaje się, że podobnie uważał skryba, który spisywał opowiadanie o *Akedzie*, bowiem w Rdz 22,14 wyjaśnił dodatkowo, że יְהוָה יִרְאֶה to nazwa, w której do dzisiaj mówi się בְּהַר יְהוָה יֵרָאֶה. Warto zaznaczyć, że istnieją również pewne dowody na to, że w. 14 został nieco przeredagowany zarówno przez autora jahwistycznego, jak i przez skrybę. Nazwa *Moria* musiała się pojawić, gdy zniesiono rozróżnienie między miejscem składania ofiar a terenem, które je otaczał. Wówczas *Moria* – miejsce święte, stało się górą (Jerozolima). Widać wyraźnie, że w tekście biblijnym teren ten nazywany jest po prostu miejscem (מָקוֹם), czego przykładem są w. 3,4 i 9. Ciekawe jest to, że w Rdz 22,2 *Moria* jest określana jako kraj lub ziemia (אֶרֶץ) i w żaden sposób nie jest identyfikowana z górą. Oprócz tego w w. 14 redaktor jahwistyczny konsekwentnie stosuje termin „miejsce”. Zatem właśnie ten redaktor jest odpowiedzialny za występowanie w tekście imienia JHWH, podczas gdy późniejszy skryba zidentyfikował to miejsce zarówno jako ziemię Bożej obecności, miejsce złożenia ofiary i w konsekwencji również jako Jerozolimę[420].

Abraham nadaje nazwę temu miejscu dopiero po *Akedzie* i po złożeniu w ofierze baranka, który był „uwikłany w zaroślach”. Nazwa ta jest spełnieniem słów, które Bóg zapowiedział przez usta Abrahama: „Bóg upatrzy sobie jagnię na całopalenie” (Rdz 22,8). Oczywiście brak jest jakiejkolwiek informacji, czy miejsce, do którego udał się patriarcha z synem, miało wcześniej jakąś nazwę, tak jak chociażby w przypadku Rdz 28,19, kiedy to Jakub nadaje nazwę Betel miejscu, w którym przeżył mistyczny sen. Narrator biblijny dodaje, że wcześniejszą nazwą tego miejsca było Luz. Potwierdzeniem słów z Księgi Rodzaju jest fragment Sdz 1,23. Podobnie jest w przypadku Sdz 18,29, gdzie jest mowa o miejscowości Dan, której wcześniejszą nazwą było Lajisz. Narrator lub redaktor tekstu zaczyna z czasem kojarzyć frazę יהוה יראה obecną w tekście starożytnym (choć trudno powiedzieć, jak bardzo starożytnym) i utożsamia ją z הר יהוה, czyli górą Pana – Wzgórzem Świątynnym. W związku z tym zrozumiały wydaje się komentarz z Rdz 22,14b, gdzie narrator biblijny dopowiada frazę informującą, że dlatego po dziś dzień mówi się „na górze Pan się ukazuje” (בְּהַר יְהוָה יֵרָאֶה). Niestety, bardzo trudno jest zrozumieć, dlaczego narrator/redaktor dokonał połączenia między „górą Pana” a „miejscem” „na jednej z gór” w „ziemi *Moria*”, którą Abraham nazwał יהוה יראה.

[420] Zarafa, „The Land”, 86–88.

Wszystko wskazuje na to, że chciał dodać splendoru Wzgórzu Świątynnemu jako miejscu wybranym przez Boga do składania ofiar, w sposób szczególny ofiary rytualnej ze zwierząt[421].

Nadanie nazwy miejscu *Akedy* Izaaka było bardzo ważne dla starożytnych, bowiem miejsce, w którym ukazał się Bóg, stawało się lokalizacją kultu dla przyszłych pokoleń. Ze względu na to, że Bóg będzie tam przyjmował ofiary i modlitwy wiernych – miejsce to staje się jednym z centrów kultu. G. von Rad dziwi się, że autor tradycji Rdz 22,1-19 nie potrafi podać prawdziwej nazwy miejsca, które bardziej kojarzyłoby się z ostatnią próbą Abrahama. Termin ten ginie w narracji biblijnej, stając się trudną do rozwiązania zagadką. Gra ze słowem ראה zdaje się być subtelną zmianą terminu „widzieć" ze strony czynnej na bierną (Bóg widzi, Bóg jest widziany, czyli pojawia się?). Myśli autora nie są wyrażone precyzyjnie. Nie wiadomo, czy Bóg widzi posłuszeństwo Abrahama, czy może patrzy przychylnie na swą ofiarę? Czy może dostrzega korzyść z tego, co człowiek Mu przynosi? W tej kwestii czytelnik ma pozostawioną wolność w interpretacji i możliwość odniesienia do własnego życia[422].

W opowiadaniu Rdz 22,1-19 powinniśmy dostrzec przede wszystkim próbę, która wynika z potrzeby wiary i zaufania Bogu. Choć patriarcha Abraham wielokrotnie doświadczał wymagających poleceń ze strony Boga, to jednak nigdy nie przeciwstawił się Jego woli. Gdy po ludzku rozpatrujemy próbę z kraju *Moria*, nie dostrzegamy w niej logiki, wydaje się jednak, że zaufanie Bogu i nieustanne uczenie się odczytywania Jego woli niejednokrotnie przewyższa ludzką logikę. Czytając perykopę o *Akedzie* Izaaka w kraju *Moria*, niemal od początku – w przeciwieństwie do Abrahama – wiemy, jaki będzie jej finał i pomimo współczucia z powodu trudnego doświadczenia patriarchy, wiemy, że to tylko próba[423]. Wydaje się, że autor biblijny nie przywiązuje wagi do miejsca, w którym odbyła się ostatnia i najważniejsza próba protoplasty Izraela. Gdyby było inaczej, z pewnością zarówno nazwa, jak i lokalizacja byłyby określone dokładniej. Mimo to interpretacja rabiniczna zbudowała wokół narracji o *Akedzie* bogatą i bardzo ważną w judaizmie tradycję. Ołtarz Abrahama, ołtarz Dawida i ołtarz ofiarny przed Świątynią Jerozolimską skupiają wokół siebie najświętsze miejsce dla najstarszej monoteistycznej religii świata.

3.3. Egzegeza 2 Krn 3,1

Księgi Kronik są drugimi co do obszerności – zaraz po Psałterzu – księgami Pisma Świętego. Liczą sobie aż 65 rozdziałów, które składają się z 1765 wersetów. W Biblii

[421] Kalimi, *Early Jewish*, 10–11.
[422] von Rad, *Genesis*, 241–242.
[423] Lemański, *Rodzaju 11,27-36,43*, 503–504.

Hebrajskiej stanowią nierozerwalną całość. Określane są jako „słowa dni" lub „wydarzenia dni" (hebr. דברי הימים) i stanowią ostatnią księgę kanonu. Kroniki są przede wszystkim księgami historycznymi. LXX nazywa je παραλειπομένων τόν βασιλεόν Ιουδα, czyli „rzeczy opuszczone królów Judy". Podzielne są na dwie części i występują zaraz po Księgach Królewskich. Nazwa „Kroniki" pochodzi od św. Hieronima, który nadał im łacińską nazwę, którą można przetłumaczyć jako „Kroniki całej świętej historii". Treść Ksiąg Kronik opisuje dzieje od Adama do Dawida (1 księga) oraz panowanie Salomona aż do zniszczenia Jerozolimy i uprowadzenia Żydów do niewoli babilońskiej w 587 r. przed Chr. (2 Księga)[424]. Wielu egzegetów pod tytułem Księgi Kronik rozumie „rzeczy przekazane", co bardziej odnosi się do tradycji, gdyż dzieła te nawiązują w swej treści do Pięcioksięgu oraz Ksiąg Prorockich[425]. Zazwyczaj przyjmuje się podział na cztery części, które opisują wydarzenia biblijne ujęte w formie tablic genealogicznych:

- wprowadzenie (1 Krn 1-9),
- Królestwo Dawida (1 Krn 10-29),
- Królestwo Salomona (2 Krn 1-9),
- dzieje królestwa Judy aż do zniszczenia monarchii (2 Krn 10-36)[426].

Trzon literacki dzieła kronikarskiego bez wątpienia stanowi deuteronomistyczne dzieło historyczne, które autor sporządził w oparciu na bogatych źródłach i dość późnych przekazach literackich. G. von Rad zauważa, że redakcja omawianego dzieła o wiele bardziej stanowiła samowolny sposób przekazywania informacji niż np. u deuteronomisty, który starsze przekazy z reguły pozostawiał nietknięte. Autor Kronik dokonywał uzupełnień, opuszczał niektóre fragmenty lub nawet zmieniał przebieg wydarzeń. Kronikarza nie można porównywać z deuteronomistą w kwestii przekazu teologicznego, bowiem brak tu spójności i konsekwencji w wewnętrznej zawartości księgi[427].

Bez wątpienia autor Ksiąg Kronik uzależnia swoje przesłanie od innych tekstów, nie tylko biblijnych. Wszystko wskazuje na to, że korzystał z szerokiej gamy pism kanonu żydowskiego, lecz w sposób szczególny z Ksiąg Samuela i Królewskich. R.B. Dillard jest przekonany, że dzieło kronikarza jest pełnowartościowym i wiarygodnym przekazem historycznym. Zdaniem tego egzegety nie można doktryny Pisma Świętego wykorzystywać

[424] A. Kuśmirek, „Zjawisko targumizmu w aramejskiej wersji Pierwszej i Drugiej Księgi Kronik", *CT* 89 (2019) 4, 221–248.
[425] L. Stachowiak, *Wstęp do Starego Testamentu* (Poznań: Pallottinum 1990) 206–07.
[426] A. Tronina, *Pierwsza Księga Kronik* (Częstochowa: Edycja św. Pawła 2015) 31.
[427] von Rad, *Teologia*, 274.

w sposób, który uczyni z kronikarza współczesnego historyka, poruszającego się w kręgach *pozytywizmu historycznego*[428].

Czy zatem przekaz kronikarza o wzniesionej przez Salomona Świątyni w Jerozolimie na górze *Moria* nie niesie w sobie dodatku redakcyjnego ani celowej lokalizacji domu Pana na tym miejscu? Zastanawiający jest fakt, że skoro kronikarz opierał się na biblijnych księgach historycznych, to bez wątpienia nie napotkał w żadnej z nich interesującego nas terminu. Nasuwa się więc pytanie: skąd w 2 Krn 3,1 stwierdzenie: בִּירוּשָׁלַיִם בְּהַר הַמּוֹרִיָּה?

a) 2 Krn 3,1

וַיָּ֣חֶל שְׁלֹמֹה לִבְנ֖וֹת אֶת־בֵּית־יְהוָה בִּירוּשָׁלַ֔יִם בְּהַרהַמּ֣וֹרִיָּה אֲשֶׁ֥ר נִרְאָ֖ה לְדָוִ֣יד אָבִ֑יהוּ אֲשֶׁ֖ר הֵכִין֙ בִּמְק֣וֹם דָּוִ֔יד בְּגֹ֖רֶן אָרְנָ֥ן הַיְבוּסִֽי׃

I zaczął Salomon budować dom Pański w Jerozolimie na górze Moria, która wskazana została Dawidowi jego ojcu w miejscu, jakie przygotował Dawid na klepisku Ornana Jebusyty.

Król Dawid jest inicjatorem budowy Świątyni, lecz bezpośrednim wykonawcą planów Dawida jest dopiero jego syn, król Salomon. Opis kronikarza, który jedynie nadmienia o rozpoczęciu budowy Świątyni na górze *Moria*, jest bardzo skąpy. Zupełnym przeciwieństwem jest tu przekaz autora Ksiąg Królewskich, który wspomina, że budowę domu dla Pana rozpoczęto w czterysta osiemdziesiątym roku od wyjścia izraelitów z Egiptu, dodając jeszcze miesiąc i rok panowania króla (1 Krl 6,1). Księga Królewska skrupulatnie podaje również datę zakończenia prac przy Świątyni, dodając, że całe przedsięwzięcie trwało siedem lat (1 Krl 6,38). W porównaniu do tych informacji można przyznać, że kronikarz nie podaje nic, poza lokalizacją Świątyni na wzgórzu *Moria*. Taka sytuacja wydaje się zrozumiała, ponieważ program kronikarza jest zupełnie inny niż autora Ksiąg Królewskich. Jego zadaniem nie jest informowanie o szczegółach i faktach z dziejów, lecz jedynie wspomnienie o doniosłym wydarzeniu, jakim bez wątpienia było rozpoczęcie budowy Świątyni. Od tego momentu relacja między Bogiem a człowiekiem ulega zmianie, wkraczając niejako w nową erę. Dlatego kronikarz wzmiankuje, że Salomon nie tylko zainicjował budowę, lecz również ustanowił nową rzeczywistość religijną w Izraelu[429].

---

[428] R.B. Dillard, *Word Biblical Commentary, vol.15. 2 Chronicles* (Dallas, Texas: Word Books 1987) XVIII–XIX.
[429] M. Eisemann (red.), *Divrei Hayamim II. II Chronicles. A New Translation with a Commentary Anthologized from Talmudic, Midrashic and Rabbinic Sources* (New York: Mesorah Publications 2013) 17.

Ważnym i niezwykle trudnym do wytłumaczenia elementem jest lokacja przez kronikarza Świątyni na górze *Moria*. Należy zauważyć, że Księgi Królewskie milczą na ten temat. Druga Księga Kronik wspomina ten incydent, dając swego rodzaju preludium pozwalające odkryć wzgórze jako miejsce, na którym dokonały się wielkie rzeczy w przeszłości[430].

Bez wątpienia zostały tu zestawione ze sobą dwa miejsca, niekoniecznie tożsame co do lokalizacji. Zgodnie z tradycją biblijną król Dawid zakupił klepisko Arauny (Ornana), gdzie wzniósł ołtarz ku czci JHWH. Miejsce to jest utożsamiane z krajem (górą) *Moria*, gdzie miała się dokonać *Akeda* Izaaka. Werset 2 Krn 3,1 jest jedynym miejscem w Biblii, które zestawia oba te elementy. Wydaje się jednak mało prawdopodobne, że werset ten wyszedł spod pióra kronikarza. Niepewna jest także geograficzna lokalizacja miejsca z Rdz 22. Nie ma jednak wątpliwości co do tradycji, że było to święte miejsce kultu[431]. Góra *Moria*, którą Bóg wybrał sobie przed wiekami, nie była znana Dawidowi pod tą właśnie nazwą. Dla pierwszego króla Izraela wzgórze to było po prostu klepiskiem Arauny, czy – jak chce kronikarz – Ornana Jebusyty. Wydaje się również mało prawdopodobne, żeby Dawid znał narrację o *Akedzie* Izaaka i ofierze w kraju *Moria*[432]. Zatem kronikarz połączył trzy opowiadania (Rdz 22; 1 Krl 21 i 2 Krn 3), chcąc w ten sposób podkreślić ciągłość sprawowanego w tym miejscu kultu. Zaznaczenie, że *Moria* jest miejscem zburzonej Świątyni Salomona, może być też próbą zrekompensowania Drugiej Świątyni, której jakość znacznie odbiegała od poprzedniego sanktuarium (Ezd 3,12-13; Ag 2,3). R.W. Klein uważa, że niemożliwe jest, aby kamień spoczywający dziś pod kopułą Meczetu na Skale był tym samym miejscem, o którym mówi 1 Krn 22,1: „to będzie dom Pana Boga i oto jest ołtarz ofiar całopalnych dla Izraela”[433]. Podobnego zdania jest H.D.M. Spence, który wiarygodność tej lokalizacji określa jako wątpliwą. Związek opisanego przez kronikarza miejsca z Dawidem jest jednak dla niego niepodważalny. Autor ten zauważa również, że gdyby miejsce ofiary Izaaka było związane ze Wzgórzem Świątynnym, wówczas bez wątpienia 2 Sm 24,17-25 oraz 1 Krn 21,16-26 podkreślałyby tę zależność. Również późniejsze opisy dotyczące budowy Drugiej Świątyni

[430] Eisemann, *Divrei*, 17–18.
[431] A.H. Konkel, *1&2 Chronicles* (Virginia–Kitchener–Ontario: Herald Press 2016) 270–271.
[432] Redakcja Pięcioksięgu, którego trzon stanowi Księga Rodzaju przypada na czasy perskie. Materiał zawarty w tych pierwszych księgach Biblii ma przede wszystkim charakter legendarny. W miejscach, gdzie był on niewystarczający autorzy nie wahali się wykorzystać własnej inwencji twórczej, zob. Lemański, *Księga Rodzaju*, 73.
[433] R.W. Klein, *2 Chronicles: A Commentary* (Minneapolis: Fortress Press 2012) 45–46.

w Księdze Ezdrasza (3,1-5) nie wspominają o dokonanej w tym miejscu ofierze przez patriarchę Abrahama[434].

Należy zaznaczyć, że Księgi Królewskie nie poruszają tematu w odniesieniu do miejsca budowy Świątyni dla Pana. Zdaniem S. Japhet milczenie to może wynikać z dwóch czynników. Pierwszym z nich jest brak zainteresowania ze strony autora, drugim zaś może być problematyczna pozycja miejsca związanego ze Świątynią w sakralnej tradycji Izraela. Wydaje się, że znaczenie tego zagadnienia dla kronikarza jest istotne, ponieważ wspomina on o tej kwestii z różnych punktów widzenia. Po pierwsze, geografia, która lokalizuje górę *Moria* w Jerozolimie. Drugim punktem jest teofania (Bóg objawił się w tym miejscu ojcu Salomona, Dawidowi – 1 Krn 21). Kolejnym ważnym punktem jest autorytet (Dawid poświęcił to miejsce Panu i kazał wybudować ołtarz – 2 Sm 24,11-12) oraz tradycja, czyli uznanie zakupionego przez Dawida klepiska Arauny Jebusyty za starotestamentalną górę *Moria*. Wydaje się, że takie połączenie niezależnych ze sobą tradycji z wymiarem teologicznym nadaje górze *Moria* jeszcze większego prestiżu i ubogaca jej znaczenie w tradycji[435].

Bez wątpienia wiersz 2 Krn 3,1 jest – zdaniem H.G.M. Williamsona – autorstwa kronikarza, choć widać tu wpływy wcześniejszych tradycji i źródeł. Pomimo że jest to tylko jedno zdanie, to przy jego czytaniu uderza fakt, że autor utożsamia miejsce Świątyni Jerozolimskiej z górą *Moria* – znaną w tradycji jako miejsce ofiary Izaaka (Rdz 22,2). H.G.M. Williamson przywołuje w tym miejscu inskrypcje z jaskini grobowej w Kirbet Beit Lei, którą datowano na 700 r. przed Chr., oraz biblijną górę *Moria*, która stała się uprzywilejowanym miejscem wybranym przez Boga. W związku z tym miejsce to powinno być odczytane i datowane na nowo, bowiem jego skojarzenie z *Akedą* Izaaka wydaje się o wiele wcześniejsze niż sam kronikarz. Poza tym w Rdz 22,14 w wyrażeniu „góra Pana" odnosi się bezpośrednio do wzgórza, na którym ma stanąć Świątynia. Widać, że kronikarz chciał wyeksponować tradycję zawartą w Rdz 22 poprzez wyraźne zaznaczenie związku między *Morią* a świętym miejscem przeznaczonym na Świątynię. Pojawiające się nawiązanie do „góry" z Rdz 22 jest również widoczne. Wreszcie jest to miejsce, w którym Dawidowi ukazał się Pan, a więc sprytne przeniesienie do tekstu nawiązania z Rdz 22,14 (יהוה יראה)[436].

Nieco inne stanowisko przedstawia S.S. Tuell, który popiera tradycję zaczerpniętą z Rdz 22 i widzi w *Morii* symboliczne miejsce ofiary Izaaka. Jednakże lokalizacja Świątyni nie

[434] H.D.M. Spence, *2 Chronicles* (London–New York: Funk&Wagnalls Company 1909) 31–32; M.J. Boda, *1-2 Chronicles*, CBC 5 (2010) (Illinois: Tyndale House Publishers 2010) 245–246.
[435] S. Japhet, *I&II Chronicles. A Commentary* (Louisville, Kentucky: John Knox Press 1993) 551.
[436] H.G.M., Williamson, *The New Century Bible Commentary. I and 2 Chronicles* (Grand Rapids–London: Eerdmans Publishing–Marshall, Morgan&Scott Publishing 1982) 203–205.

jest – jego zdaniem – taka oczywista i pewna dla autora Księgi Kronik, ponieważ tradycja i świętość tego miejsca wykraczają daleko poza czasy Dawida, a więc jest zakorzeniona w początkach tradycji Izraela[437].

Identyfikacja miejsca budowy Świątyni z górą *Moria* jest bardzo ważnym zabiegiem literackim. R.J. Coggins zauważa, że jest to pierwsza tego typu znana identyfikacja, której owoc jest do dziś praktykowany chociażby w judaizmie czy islamie. To spowodowało, że góra *Moria* i Wzgórze Świątynne stały się jednym i tym samym miejscem. Nie ma żadnych przesłanek, by stwierdzić, że jest to własna inwencja kronikarza. Raczej to tradycja wcześniejsza, którą musiał odziedziczyć. Nie zmienia to faktu, że widać tu niezwykłą ciągłość między „starożytnymi obietnicami a kulturową praktyką współczesnej społeczności"[438].

Kronikarz pomija opis budowy Świątyni. Być może zagadnienia architektoniczne są dla niego niezrozumiałe i niepotrzebne. Możliwe też, że skłonił go do tego dokładny opis zawarty w 1 Księdze Królewskiej i uznał, że nie ma potrzeby powielać zawartych tam informacji.

Zastanawiające jest, dlaczego kronikarz używa w 3,1 terminu *Moria*, zwłaszcza, że w jego czasach nazwa ta była już dobrze znana. F. Landy zauważa, że gdyby autor chciał dodać jeszcze większej rangi górze Świątynnej, równie dobrze mógłby użyć wspólnego określenia, np. góra Syjon. Wydaje się jednak, że kronikarz dąży do uwypuklenia świętości Świątyni, łącząc ją w ten sposób z fundamentalnymi wydarzeniami dla narodu żydowskiego w typowo midraszowy sposób. Jest to bardzo ciekawy zabieg, bowiem, jak wnioskuje W. Johnstone[439], pisarz biblijny nie jest w żaden sposób zainteresowany prehistorią biblijną. To sprawia, że odniesienie się do *Akedy* jest tu niezwykle wyjątkowe. Kronikarz chce tu nawiązać do *Akedy* i miejsca, w którym Abraham dostąpił teofanii Boga. Dodatkowo, to ojciec narodu, Abraham, nadał temu miejscu nazwę. Zatem każdy, kto pójdzie w ślady Abrahama, również dostąpi niezwykłej relacji z Bogiem. Warto zauważyć, że postać Abrahama jest tu świadomie zastępowana postacią Dawida. Również miejsce *Akedy* zostaje wyparte przez „miejsce, które wyznaczył Dawid" na klepisku Ornana Jebusyty[440].

Głębiej analizując omawiane zagadnienie, można dojść do wniosku, że nastąpiło pewnego rodzaju niedopowiedzenie w identyfikacji góry *Moria* oraz Wzgórza Świątynnego już

---

[437] E.L. Curtis, A.A. Madsen, *The International Critical Commentary. A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Chronicles* (Edinburgh: T&T Clark 1910) 323–324; S.S. Tuell, *Interpretation a Bible Commentary for Teaching and Preaching. First and Second Chronicles* (Luisville: John Knox Press 2001) 124–125.
[438] R.J. Coggins, *The Cambridge Bible Commentary in the New English Bible. The First and Second Books of the Chronicles* (New York–Melbourne: Cambridge University Press 1976) 155–156.
[439] W. Johnstone, *1 Chronicles 1-2 Chronicles 9 vol.1* (Sheffield: Sheffield Academic Press 1997) 316.
[440] F. Landy, „The Temple in the Aqedah (Genesis 22)", *BIiJCh* 439, Library of Hebrew Bible / Old Testaments Studies (red. I. Kalimi, P.J. Haas) (New York–London: T&T Clark 2006) 220–237.

w literaturze deuteronomistycznej. M. Cogan uważa, że szkoła deuteronomistyczna celowo wprowadziła tu doktrynę prawa opartą na Pwt 12,5: „lecz szukać będziecie miejsca, które sobie wybierze Pan, Bóg wasz, spomiędzy wszystkich pokoleń, by tam sprawić swemu imieniu mieszkanie…". Zgodnie z tymi słowami to nie człowiek ma wybrać miejsce święte, lecz Bóg sam tego dokona. Zatem nie jest możliwe, aby wydarzenie historyczne opisane w Rdz 22 czy 2 Krn 3 miało tu jakiekolwiek znaczenie, ponieważ podważałoby to deuteronomistyczną koncepcję boskiego wyboru. M. Cogan zauważa również, że 2 Sm 24,5 wspomina o zakupie klepiska od Arauny Jebusyty i wzniesieniu przez Dawida ołtarza dla Pana, jednak 1 Krl 6-7 nawet słowem nie wspomina o tym ołtarzu. Informacja ta jakby całkowicie zniknęła lub – co jest zgodne ze stanowiskiem M. Cogana – została usunięta przez autora Księgi Królewskiej z tego samego powodu, co wyżej. Wybór miejsca ołtarza na klepisku Arauny nie mógł być w żaden sposób związany z wydarzeniem historycznym (nawet wówczas, gdy polecenie budowy ołtarza zostało wydane przez proroka Natana (2 Sm 24,18)). W tradycji deuteronomistycznej nie było miejsca na ludzkie zaangażowanie w proces uświęcenia, w centrum którego znajdował się Bóg i Jego Słowo[441].

Ze względu na to, że etymologia słowa *Moria*[442] została już omówiona, warto tylko zwrócić uwagę na zastosowany przez kronikarza hebrajski czasownik w koniugacji *nifal* (נִרְאָה), który oznacza „ukazał się". Podobne użycie tego czasownika znajdujemy w Rdz 22,14 (יֵרָאֶה), a jedyną różnicą jest forma *perfectum* w przypadku 2 Krn 3,1, *imperfectum* zaś w Rdz 22,14. Zdaniem A. Troniny kronikarz mógł zastosować taki zabieg celowo, nawiązując w ten sposób do opowiadania z Rdz 22 oraz chcąc zachować ciągłość między opisanymi wydarzeniami. Poza tym spotykamy pewne trudności w interpretacji czasownika הֵכִין, który u kronikarza odnosi się do procesu przygotowań Dawida związanych z budową Świątyni oraz wprowadzeniem do niej Arki Przymierza (hebr. אֲרוֹן הַבְּרִית). LXX używa w tym miejscu czasownika ἡτοίμασεν (ἑτοιμάζω), który w zastosowanym tu aoryście odnosi się do miejsca, które już „przygotował" Dawid (por. Wj 23,30; 1 Krn 15,3)[443]. 2 Krn 3,1 informuje, że Salomon „rozpoczął budowę", zatem działania Dawida miały jedynie charakter przygotowawczy. D. Guzik zauważa w tym miejscu, że ojciec Salomona mógł przygotowywać się do budowy bez końca, ale ostatecznie nigdy jej nie rozpoczął, bowiem Bóg zapowiedział Dawidowi, że nie on będzie budowniczym

[441] M. Cogan, „The City that I Chose – The Deuteronomistic View of Jerusalem", *Tar* 55 (1986), 301–309.
[442] J. Trapp uważa, że *Moria* należy do tego samego zestawu wzgórz, na których potem Chrystus umarł na krzyżu. „Tam, gdzie Izaak jako typ Chrystusa nosił drzewo i był posłuszny swemu ojcu [Abrahamowi] i powinien zostać złożony w ofierze. Kalwaria, na której cierpiał nasz Zbawiciel, była albo częścią tej góry, albo bardzo blisko niej", J. Trapp, Trapp's Bible Commentary. Genesis.
[443] A. Tronina, *Druga Księga Kronik* (Częstochowa: Edycja św. Pawła 2016) 50.

Świątyni (2 Krl 7,13). Zatem budowę w sposób fizyczny rozpoczął dopiero Salomon[444]. Ostatnim niuansem jest imię właściciela klepiska na wzgórzu, które nabył Dawid jako plac pod budowę Świątyni. Imię Arauny Jebusyty u kronikarza brzmi Ornan Jebusyta (אָרְנָן הַיְבוּסִי). Zdaniem E. Lipińskiego „Ornan" to tytuł hurycki oznaczający „króla" lub „Pana", końcowe -ne zaś pełni w języku huryckim funkcję rodzajnika[445].

Ciekawym stanowiskiem jest komentarz J. Thompsona, zdaniem którego 2 Krn 3,1 jest tekstem niezależnym od 1 Krl 6,1, gdzie autor informuje jedynie o dacie rozpoczęcia budowy domu Pana, odliczając ją od chwili *exodusu*. O ile w tekście tym pada imię Salomona syna Dawida, o tyle brak jest jakiejkolwiek informacji na temat miejsca, w którym rozpoczęto budowę. Zatem lokalizacja nie jest jasno określona. Bez wątpienia kronikarz utożsamia *Morię* z miejscem kultu, w którym Pan ukazał się Dawidowi[446].

Omawiając wiersz 2 Krn 3,1, nie sposób pominąć fragmentu opisującego zakup klepiska pod budowę Świątyni przedstawiony przez kronikarza. Podobnie jak w 2 Sm 24 również w 1 Krn 21 Dawid sprzeciwia się Panu, podejmując decyzję o policzeniu ludności Izraela. Błąd Dawida i sprzeniewierzenie się Bogu jest powodem, dla którego lud Izraela musi cierpieć. Cierpienie to przybiera postać plagi. Zgodnie z opisem kronikarza Dawid może sam zdecydować, czy lud będzie cierpiał głód przez 3 lata czy też przez 3 miesiące będzie doświadczał porażek ze strony swoich wrogów (1 Krn 21,12). Oczywiście król wyraża żal z powodu plagi, jak również sam JHWH, widząc spustoszenie dokonane przez swego wysłannika, wyraża żal (hebr. נחם). Zastanawiające jest, co spowodowało, że Bóg poczuł żal i ulitował się nad Dawidem i Izraelem? Targum do 2 Krn 6,2 wymienia dwie przyczyny. Pierwszą jest „popiół akedy", czyli ofiara na górze *Moria*, której zwieńczeniem było przymierze, jakie Bóg zawarł z Abrahamem, drugą zaś „sanktuarium niebiańskie", którego ziemski odpowiednik miał się znajdować na wzgórzu *Moria* w Jerozolimie[447]. Zdaniem A. Troniny skrucha Dawida jest tu bardziej widoczna niż w 2 Sm 24,10. Król pragnie, aby wszystkie nieszczęścia i kary spowodowane grzechem przeciw JHWH spadły na niego, nie zaś na lud. Prośba ta stała się przykładem modlitwy wstawienniczej. Taka postawa Dawida spowodowała, że Koran przedstawia go jako wzór skruchy, mówiąc: „Bądź cierpliwy na to, co

[444] D. Guzik, *David Guzik's Commentaries on the Bible. 2 Chronicles* (Santa Barbara, CA: Dawid Guzik 2014)
[445] E. Lipiński, „Hittites et Hourrites dans la Bible" *BA* 2/1 (2012) 17–18.
[446] J. Thompson, *The New American Commentary. 1,2 Chronicles* (Nashville: Broadman&Holman Publishers 1994) 214.
[447] D.R.G., Beattie, J.S., McIvor, *The Aramaic Bible 19: The Targums of Ruth and Chronicles* (Edinburgh: The Liturgical Press 1994).

mówią i wspomnij Naszego sługę Dawida, posiadającego siłę. Zaprawdę on był pełen skruchy" (Sura 38,17)[448].

Kiedy Anioł Pański zaprzestał niszczenia, „cofnął swą rękę! Stał wtedy blisko klepiska Ornana Jebusyty" (1 Krn 21,15). Kronikarz dostarcza informacji, że inicjatywa budowy ołtarza na klepisku *Morii* wychodzi od Anioła Bożego, podczas gdy 2 Sm 24,11-12 mówi, że inicjatorem był prorok Gad. Niezależnie, czy Anioła JHWH pełni tutaj rolę pośrednika, czy wykonawcy, wyraźnie widoczna jest Boża autoryzacja ołtarza, który stanie się symbolem wielowiekowej tradycji i kultu sprawowanego w tym miejscu[449]. Widać, że kronikarz w swej reakcji poświęca więcej miejsca wydarzeniom związanym z klepiskiem Ornana niż z liczeniem ludności i grzechem Dawida. Niektóre fragmenty tej relacji zdają się bardziej przypominać qumrańską wersję 2 Sm 24 (4QSam) niż tekst kanoniczny Biblii Hebrajskiej. Można więc przypuszczać, że kronikarz mógł korzystać z innego źródła niż znana z dzisiejszych wydań wersja BH. Być może jest to przyczyna rozbieżności, które pojawiają się między 1 Krn 24 a 2 Sam 24[450].

Niezwykle ciekawy jest opis zakupu klepiska Ornana, który do złudzenia przypomina zakup groty Makpela przez Abrahama opisany w Rdz 23,3-18. W całej procedurze powtarzają się pewne opisy, z których najważniejszym jest nacisk kupującego na zapłacenie całej sumy. Zarówno Efron Chetyta, jak i Ornan Jebusyta nalegają, aby kupujący przyjęli ziemię jako darowiznę. W świecie starożytnym był to z jednej strony sposób na dobijanie targu, z drugiej zaś okazanie szacunku kupującemu. Ostatecznie Abraham zapłacił za Makpelę 400 syklów srebra (Rdz 23,16b), podczas gdy Dawid za klepisko Ornana Jebusyty wniósł opłatę 600 syklów złota (1 Krn 21,25)[451]. Liczba 600 jest wielokrotnością ważnej dla kronikarza liczby 12. Zatem góra *Moria* i zakupione miejsce na budowę Świątyni jest droższe niż grobowiec patriarchów w Hebronie. Bez wątpienia wysoka zapłata uiszczona za grunt na wzgórzu *Moria* pokazuje, że dla Dawida miejsce to ma szczególne znaczenie[452].

Kronikarz używa w stosunku do klepiska Ornana Jebusyty określenia „miejsce" (hebr. מָקוֹם). Niektóre teksty ST używają tego rzeczownika w kontekście terenu sakralnego lub przeznaczonego na sanktuarium. Za przykład może posłużyć Pwt 12,5, gdzie jest mowa o „miejscu, które sobie wybierze Pan" (hebr. כִּי אִם־אֶל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר־יִבְחַר יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם), aby umieścić tam swoje imię i przebywać na wieki. Podobnie jest w Joz 9,27b, gdzie mowa jest

[448] *Koran,* J. Bielawski (tł.) (Chennai, Indie: Fundacja Sakinah Europe 2019).
[449] Tronina, *Pierwsza*, 362.
[450] Barton, Muddiman, *Oxford*, 279.
[451] R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, *Katolicki Komentarz Biblijny* (Warszawa: Vocatio 2001) 42.
[452] Tronina, *Pierwsza*, 363.

o Gibeonitach, którzy będą służyć przy ołtarzu pańskim w „miejscu, które Pan wybierze” (hebr.עַד־הַיּוֹם הַזֶּה אֶל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחָר). Analogiczne zastosowanie tego rzeczownika można odnaleźć w tekstach fenickich[453]. Bez wątpienia zastosowanie tego terminu nie jest przypadkowe. 2 Krn 3,1 chce w ten sposób nawiązać do lokalizacji opisanej w Rdz 22 i powiązać miejsce budowy Świątyni z miejscem *Akedy* Izaaka.

Modlitwa i skrucha króla Dawida przynosi owoc w postaci miłosierdzia Boga nad mieszkańcami Jerozolimy. Objawia się to w postaci ognia, który Bóg zsyła na ołtarz ofiarny zbudowany na klepisku Ornana (1 Krn 21,26). Zauważa się tu głęboką symbolikę, która nawiązuje do sceny ustawienia ołtarza na pustyni w przybytku. Aaron wraz z synami składa pierwszą ofiarę na ołtarzu w obecności ludu, wówczas „ogień wyszedł od Pana i strawił ofiarę całopalną” (Kpł 9,24). Analogiczna jest reakcja Boga na ofiarę Eliasza (1 Krl 18,38). Zatem ciągłość czynności kultycznych została zachowana i zaaprobowana przez Boga. Najpierw ołtarz w przybytku Mojżeszowym, następnie kult w Gibeonie, ostatecznie zaś Świątynia w Jerozolimie. 2 Krn 3,1 potwierdza, że miejscem tym jest *Moria*, gdzie dokonała się *Akeda* Izaaka[454]. Zatem zesłanie słupa ognia na ołtarz Dawida jest aprobatą Boga, który wybrał sobie to miejsce (מָקוֹם) jako przyszłe sanktuarium[455]. Wina króla Izraela przyczyniła się do wyznaczenia klepiska Ornana na ołtarz i Świątynię dla Pana. Od tego momentu klepisko na szczycie *Morii* stanie się dla całego Izraela miejscem wyjątkowej łaski i błogosławieństwa. Fakt ten potwierdzają słowa Dawida w 1 Krn 22,1, które można potraktować jako zapowiedź Świątyni i jedynego właściwego miejsca składania ofiar dla JHWH. Wzniesiona na górze *Moria* Świątynia ma zastąpić wszystkie miejsca kultu, m.in. Gabaon. Można dostrzec tutaj podobieństwo do Rdz 28,17, przez co kronikarz chce dać jasny sygnał, że ani Betel, ani żaden inny samarytański ośrodek kultu nie może spełniać roli legalnego sanktuarium poza tym w Jerozolimie na górze *Moria*. Podobnie jak Mojżesz otrzymał od Boga plan (hebr. תַּבְנִית) budowy przybytku (Wj 25, 9.40), tak i Salomon otrzyma od swego ojca Dawida dokładny plan (hebr. תַּבְנִית) budowy Świątyni (1 Krn 28, 11.18-19). Kiedy arka i Namiot Spotkania trafiają na górę *Moria* do Świątyni, wówczas Salomon wznosi modlitwę do Pana, po czym ogień zstępuje z nieba i pochłania ofiary (2 Krn 7,1), analogicznie jak u Mojżesza (Kpl 9,24) oraz u Dawida

[453] Ch.R. Krahmalkov, *Phoeniian-Punic Dictionary* (*OLA 90:* Studia Phoenicia 15) (Leuven: Uitgeverij Peeters 2000) 308.
[454] Z tekstu 1 Krn nie dowiadujemy się kto złożył ofiarę na ołtarzu *Morii*. Biorąc pod uwagę, że Kronikarz przywiązuje ogromną rolę do czystości rytualnej to może wskazywać, że musiał być przy tym obecny jakiś kapłan. Wydaje się jednak, że głębsza lektura tego fragmentu jasno stwierdza, że ofiarę musiał złożyć sam król Dawid, Thompson, *1,2 Chronicles*, 163.
[455] Tronina, *Pierwsza*, 363; M. Szmajdziński, *Ogień pożerający w zbiorze Dwunastu Proroków* (Częstochowa: Edycja św. Pawła 2008).

(1 Krn 21,26). Król zakłada jednak, że nowe sanktuarium przewyższy swą chwałą wszystkie dotychczasowe miejsca kultu, jakie były w Izraelu. Kronikarz zdaje się bardzo interesować kwestią lokalizacji, ale i losów ołtarza na wzgórzu *Moria*. Upatruje nawet związek pomiędzy zwycięskimi podbojami króla Dawida a budową Świątyni i ołtarza. Jest to widoczne w jednym z tekstów z Qumran, który nosi tytuł „Proroctwo Jozuego" (4Q522). Można tam przeczytać, że Jozue zapowiadał, iż Dawid zdobędzie kiedyś „skały Syjonu" i wybuduje tam Świątynię[456].

Podsumowując, można stwierdzić, że temat *Morii* jest niezwykle rozległy. Choć termin ten na kartach ST pojawia się zaledwie dwa razy, to z całą pewnością jest elementem rozwiniętej tradycji, która na gruncie tekstów literatury międzytestamentalnej i rabinicznej wydała niezmiernie bogate owoce. Omawiany termin posiada wiele wariantów i tłumaczeń, jednak trzeba stwierdzić, że wszystkie oscylują wokół tematu związanego z ofiarą i kultem odnoszącym się do jedynego Boga. Temat ten zazębia się ze szczególnym miejscem, jakim jest Wzgórze Świątynne w Jerozolimie. Bogata tradycja utożsamia ze sobą dwa punkty ofiarne, które Bóg wybrał sobie jako miejsce przebywania jego *Szekiny* na wieki. Egzegeza tekstów biblijnych – w sposób szczególny 2 Krn 3,1 – wskazuje, że *Akeda* Izaaka oraz miejsce Świątyni Jerozolimskiej zostały ze sobą połączone, tworząc w ten sposób tradycję mającą na celu ukazanie *Morii* jako szczególnego i wybranego przez Boga miejsca.

4. Kodeksy i przekłady biblijne

Wiele tłumaczeń ST zarówno w języku hebrajskim, aramejskim czy greckim korzystało z BH lub LXX, dlatego w kodeksach majuskułowych, *Wulgacie* czy pierwszym tłumaczeniu Pisma Świętego na język polski znajdziemy odwzorowania tekstów, na których opierał się tłumacz. Mimo to nie sposób przejść obojętnie obok *Kodeksu Synajskiego*, *Kodeksu Watykańskiego*, łacińskiej Biblii św. Hieronima czy pierwszej polskiej biblii autorstwa ks. Jakuba Wujka.

4.1. Kodeksy

Kodeks Synajski oraz *Kodeks Watykański* to dokumenty zaliczane do tzw. *wielkiej trójki*[457]. Bazują one na greckim tłumaczeniu Starego i Nowego Testamentu, z czego karty zawierające treść ST nie są kompletne. Nazwy poszczególnych kodeksów związane są z miejscami, gdzie je odnaleziono. I tak *Kodeks Watykański* odnaleziono w Bibliotece

[456] A. Tronina, „Jozue-Jezus: biblijna typologia zbawiciela", *VV* 1(2002), 47; S. Langton, *Commentary on the Book of Chronicles* (Ramat–Gan: Bar–Ilan University Press 1978) 146–147.
[457] Do tzw. wielkiej trójki kodeksów majuskułowych zaliczamy: Kodeks Synajski, Kodeks Watykański oraz Kodeks Aleksandryjski. Wszystkie są greckim tłumaczeniem Starego i Nowego Testamentu opartym na LXX.

Watykańskiej i nieprzerwanie jest tam przechowywany od przeszło 500 lat, a *Kodeks Synajski* odnaleziono przez przypadek w klasztorze św. Katarzyny na Synaju w Egipcie. Dokonał tego K. von Tischendorf, protestancki biblista niemiecki. Obecnie manuskrypty tego kodeksu przechowywane są w trzech miejscach: w Brytyjskim Muzeum w Londynie, w bibliotece uniwersyteckiej w Lipsku oraz w Narodowym Muzeum Rosyjskim w Petersburgu. Oba manuskrypty datuje się na IV w. po Chr.[458]

Jeśli chodzi o omawiane zagadnienie, to fragment Rdz 22 dostępny jest w *Kodeksie Synajskim* w identycznej formie jak w LXX, choć tekst nie jest kompletny. Mimo to jest wystarczająco czytelne, że w kontekście Rdz 22, 2 Abraham udaje się do *ziemi wielkiej* lub *kraju wysokiego* (τη(ν) [γην] [τη]ν υψηλην)[459]. Niestety, nie zachowały się karty z treścią 2 Księgi Kronik, dlatego weryfikacja perykopy 2 Krn 3,1 jest niemożliwa. Analogiczna sytuacja występuje w *Kodeksie Watykańskim*, który w interesującym nas fragmencie Rdz 22,2 stosuje tłumaczenie LXX. Jeśli chodzi o Księgi Kronik, to w przypadku tego manuskryptu nie zachowała się żadna z kart.

4.2. Targumy

Badając występowanie terminu *Moria* w literaturze miedzytestamentalnej, nie sposób pominąć targumów, które w omawianej kwestii prezentują nieco inne stanowisko niż tekst natchniony.

4.2.1. Targum *Neofiti 1*

Targum *Neofiti 1* (*TgN*), zwany też *Kodeksem Neofiti 1* znaleziono w Bibliotece Watykańskiej w 1949 roku. Dokonali tego A. Diez Macho oraz J. Milla Vallicrosa. Cyfra 1 znajdująca się w nazwie tego dokumentu świadczy, że został on skatalogowany jako pierwszy z manuskryptów rodziny Neofiti[460]. Przez dłuższy czas sądzono, że odkryty dokument to *Targum Onkelosa*. Okazało się jednak, że należy on do obszernej grupy aramejskich tłumaczeń Pięcioksięgu. Targum *Neofiti 1* zawiera pełne tłumaczenie Pięcioksięgu w języku aramejskim w dialekcie palestyńskim. Nie sposób jednogłośnie zdecydować o datacji dokumentu, dlatego przyjmuje się, że powstał między I a IV wiekiem po Chr.[461]

Omawiany fragment Rdz 22,2 jest przedstawiony nieco inaczej niż we wspomnianych wyżej tekstach. Autor targumu nie pozostawia wątpliwości, czym jest *Moria*, do której zmierza

[458] S. McKendrick, „Who Owns the Codex Sinaiticus?", *BAR* 33/6 (2007) 32–43.
[459] W nawiasie kwadratowym umieszczono słowa, których brak w oryginalnym manuskrypcie.
[460] M.S. Wróbel, *Wprowadzenie do Biblii Aramejskiej* (Lublin: Gaudium 2017) 136.
[461] M.S. Wróbel, *Targum Neofiti 1 – Księga Rodzaju* (Lublin: Gaudium 2014) XLII.

Abraham z Izaakiem: „weź, proszę, twego syna jedynego, którego miłujesz, Izaaka, idź do kraju góry *Moria* i tam złóż go w ofierze na jednym z pagórków, które ci wskażę". Miejsce ofiary Izaaka jest bardzo dokładnie sprecyzowane jako kraj góry *Moria* (aram. ארע טור מוריה). Przekład targumiczny nie pozostawia wątpliwości, że *Moria* to góra. Oprócz tego marginalia do *TgN* dodają, że jest to miejsce, gdzie została zbudowana Świątynia[462]. Widać zatem, że tradycja o górze *Moria* jako miejscu *Akedy* Izaaka oraz lokalizacji Pierwszej Świątyni jest już bardzo żywa. W tym przypadku nie zastosowano rodzajnika określonego, a forma pisowni interesującej nas nazwy własnej pozostała w identycznej wersji jak w 2 Krn 3,1. Ciekawa jest dalsza część omawianego wiersza, ponieważ z jednej strony autor informuje, że miejscem docelowym jest „kraj góry *Moria*", po czym dodaje, że ofiara ma się odbyć na jednym z pagórków, który dopiero zostanie wskazany przez Boga. Można zatem wywnioskować, że opisywane wydarzenie nie będzie miało miejsca na *Morii*, lecz jest to jedynie lokalizacja orientacyjna.

4.2.2. Targum *Onkelosa*

Targum *Onkelosa* (*TgO*) jest prawdopodobnie najstarszym tłumaczeniem pism hebrajskich na język aramejski. Większość badaczy upatruje jego genezę w Palestynie, lecz są również zgodni, że ostateczna redakcja miała miejsce w Babilonii[463]. Należy zauważyć, że od czasów wczesnego średniowiecza był on oficjalnym przekładem Tory na język aramejski. Znany jest w ponad sześćdziesięciu rękopisach. Wartość *TgO* w judaizmie jest nieoceniona, co przejawia się w tym, że w Bibliach rabinicznych obok tekstu oryginalnego występuje również tekst targumu[464]. Talmud Babiloński cytuje Onkelosa aż siedemnaście razy. Język i słownictwo zawierają elementy zachodniego aramejskiego zabarwionego dialektem palestyńskim[465].

Fragment poświęcony ofiarowaniu Izaaka na górze *Moria* jest w *TgO* przedstawiony podobnie jak w LXX, tzn. z pominięciem terminu „*Moria*". Widać, że autor targumu wspierał się na greckim tłumaczeniu Księgi Rodzaju. Bóg zwraca się do Abrahama z poleceniem, aby wziął swego jedynego syna, którego umiłował, Izaaka, i udał się do „ziemi kultu/ziemi służby" (aram. ארע פולחנא) i złożył go w ofierze na jednej z gór, która zostanie mu wskazana. Użyty tu rzeczownik możemy zinterpretować dwojako. Z jednej strony פלח oznacza „służyć", ale jego

[462] Wróbel, *Targum*, 188.
[463] M. Aberbach, B. Grossfeld, *Targum Onkelos to Genesis. A Critical Analysis Together Witch an English Translation of the Text* (Denver: Ktav Publishing House 1982) 7.
[464] Wróbel, *Wprowadzenie*, 148.
[465] P.S. Alexander, „Jewish Aramaic Translations of Hebrew Scriptures", *The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud* (red. M.J. Mulder) (Mikra 1; Philadelphia: Fortress Press 1988) 217–253.

bliski odpowiednik פֻּלְחָן oznacza „kult" czy „oddawanie czci". Widać zatem, że *TgO* upatruje w miejscu *Akedy* Izaaka miejsce oddawania czci Bogu, a więc łączy je z sanktuarium. Wydaje się, że jest to nieco archaiczna próba przedstawienia góry *Moria* jako centralnego miejsca kultu już w czasach patriarchalnych[466].

4.3. Wulgata

Nieco inaczej przedstawia się wersja łacińskiego tekstu *Wulgaty* przetłumaczonej przez św. Hieronima na przełomie IV i V wieku po Chr. Hieronim tłumaczył swoją Biblię z języków oryginalnych – hebrajskiego, aramejskiego i greckiego oraz w oparciu o oryginalny – odnaleziony w Cezarei Palestyńskiej – egzemplarz *Heksapli* Orygenesa[467]. Już na pierwszy rzut oka widać, że Rdz 22,2 jest tłumaczeniem starszej wersji tekstu pierwotnego, w którym nie zamieszczono jeszcze terminu *Moria*. Omawiana perykopa brzmi *in terram visionis*, czyli *w* „ziemi widzenia". Przekład z języka oryginalnego zaowocował tu przetłumaczeniem czasownika „widzieć" (hebr. ראה). Można zatem uznać, że autor mógł albo przetłumaczyć słowo *Moria*, co często czyniono, lub dokonać jego tłumaczenia. Trudno ustalić, które z tych rozwiązań może być właściwe.

W przypadku fragmentu perykopy 2 Krn 3,1 (łac. *Paralipomenon II*) tekst pokrywa się z BH. Czytamy bowiem, że Salomon rozpoczął budowę domu Pańskiego w Jerozolimie na górze *Moria* (łac. *domum Domini in Jerusalem in monte Moria*). Analogiczne tłumaczenie znajdziemy w Biblii ks. Jakuba Wujka, który dokonując przekładu ksiąg biblijnych na język polski, korzystał z Hieronimowej *Wulgaty*. Zatem w Rdz 22,2 czytamy: „Weźmij syna twego jednorodzonego, którego miłujesz, Izaaka, a idź do ziemie Widzenia"..., natomiast w 2 Krn 3,1: „I począł Salomon budować dom Pański w Jeruzalem na górze Morya…".

Biblia w żadnym miejscu nie identyfikuje *Morii* Abrahama z *Morią* Salomona. Oczywiście jest to spowodowane brakiem dowodów, które mogłyby utożsamić te miejsca ze sobą. Bez wątpienia obie te lokalizacje były manifestacją teofanii Boga, podobnie jak miało to miejsce w Betel (Rdz 35,1; 35,15; Sdz 21,2). Poza tym coraz więcej znawców tematu uważa, że język Abrahama nie był językiem hebrajskim z Księgi Rodzaju. Zakładając, że opis z Rdz 22 ma przekaz starożytny, to oczywiście jego obecnie znana wersja jest tłumaczeniem. Używane przez Abrahama imię Boga ma cechy charakterystyczne dla czasów akadyjskich. Nie chodzi tu o tetragram יהוה, lecz o יה (Ah lub Ea), co może mieć związek z imieniem Boga

[466] Aberbach, *Targum Onkelos*, 128–129.
[467] J. Szlaga (red.), *Wstęp ogólny do Pisma Świętego* (Poznań: Pallottinum 2008) 168.

(An lub Ea) używanym właśnie przez Akadyjczyków[468]. Z kolei E. Burrows termin *Moria* wiąże z kulturą Amorytów. Wynika to z tradycji samarytańskiej, która ofiarę Izaaka utożsamia z górą Garizim w pobliżu dębów More (מורה). Jest to miejsce, w którym Bóg przemówił do Abrahama po raz pierwszy po przybyciu do Ziemi Obiecanej (Rdz 12,6-8). Wydaje się, że termin „More" mógł być nieco zniekształcony. Nawet jeśli miejscem podróży i ofiary Izaaka miałoby być święte drzewo nazwane „dębem Amorytów" to wydaje się, że nazwa ta jest za bardzo ogólnikowa i nie pasowałaby do tradycji związanej z celem podróży patriarchy oraz pierwszej teofanii w Ziemi Obiecanej. Sprawa byłaby prostsza, gdyby omawiane miejsce nazywane było np. „Dębem Amora" (ang. The oak of Amor) lub po prostu El-Amor. Wówczas odpowiadałoby to „Ilu Amurru", czyli amoryckiemu bogowi zachodu. Wydaje się jednak, że popularna etymologia More pozostawiła ślad w tradycji literackiej Rdz 22,1-19 w momencie, kiedy imię Boże przestało być wymawiane[469].

4.4. Pięcioksiąg Samarytański

Samarytanie uważają się za potomków Efraima i Manassesa. Nie opuścili oni centralnej Palestyny, która została przydzielona dwóm plemionom Józefa przez Jozuego, ponieważ wówczas wierzyli, i nadal wierzą, że góra Garizim została wybrana i uświęcona przez Boga[470].

Samarytanie jako odrębna sekta religijna wyłonili się po powrocie Żydów z niewoli babilońskiej. Dokładna data powstania tego dzieła nie jest znana, jednak przypuszcza się, że miało to miejsce około II wieku przed Chr. wraz z pogłębiającym się podziałem między Samarytanami i Żydami. Zarzewia tego konfliktu sięgają czasów Zorobabela i odbudowy Świątyni Jerozolimskiej po niszczycielskim natarciu Nabuhodonozora w 587 roku przed Chr. Wraz z próbą odbudowy Świątyni rozpoczął się konflikt polegający na tym, że Samarytanie, czyli dumni Izraelici z północy, nie byli w stanie zaakceptować lokalizacji Świątyni na górze *Moria*, czemu klasyczny wyraz dał kronikarz w 2 Krn 3,1. W jednym z traktatów rabinicznych *Megillat Ta'anit*, zwanym *Postem* można przeczytać, że w czasach rabbiego Szymona I Samarytanie wystosowali prośbę do Aleksandra Wielkiego o pozwolenie na budowę Świątyni na górze *Moria*. Jednak za sprawą interwencji Szymona, który przejrzał złe zamiary Samarytan, okazało się, że nie chcieli oni wybudować miejsca kultu, lecz podstępnie zniszczyć Świątynię Jerozolimską. W ramach kary za swoje knowania góra Garizim została zaorana i obsiana chwastami. Traktat dodaje, że od tego momentu 21. dzień miesiąca *Kislev* obchodzony jest jako

[468] E.G. King, „Moriah", *Heb* II (1885/1886), 93–94.
[469] E. Burrows, „Note on Moreh, Gen 12,6 and Moriah, Gen 22,2", *JTS* XLI (1940), 161.
[470] J.E. Fossum, *The Name of Go and the Angel of the Lord. Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism* (Tübingen: J.C.B. Mohr 1985) 27.

dzień Garizim, w którym zakazana jest żałoba i post[471]. Narastający i przedłużający się konflikt spowodował, że dopiero w późnym okresie perskim Samarytanie zdecydowali się wznieść własną Świątynię[472] na górze Garizim[473]. Tradycja samarytańska informuje, że pierwszym budowniczym Świątyni był Jozue, następnie w wyniku najazdu Nabuhodonozora Świątynię zniszczono. Po powrocie z wygnania odbudową zajął się Sanballat[474]. Jak widać, historia ta jest kopią dziejów Świątyni Jerozolimskiej, co więcej, Sanballat żył w epoce o wiele późniejszej niż powrót Izraelitów z niewoli babilońskiej[475].

Biorąc pod uwagę wspomniane wydarzenia, nie sposób pominąć faktu, że niechęć i wrogość Samarytan w stosunku do Żydów znalazła również swoje ujście w Pięcioksięgu Samarytańskim. Szczególne miejsce w Biblii Samarytańskiej zajmują fragmenty, które poświęcają uwagę górze Garizim, a których nie znajdziemy w tekście masoreckim. Omawiany fragment Rdz 22,2 w Pięcioksięgu Samarytańskim lokalizuje ofiarę Izaaka w miejscu nazywanym „ziemia Moreh" (ארץ המוראה), podczas gdy tekst BH mówi o „ziemi *Moria*" ארץ (המריה). Pomimo iż różnica jest niewielka, to należy zauważyć, że dokonuje się wyraźna zmiana miejsca ofiarnego. BH zaznacza za sprawą kronikarza, że miejscem ofiar dla Pana jest góra *Moria* w Jerozolimie, podczas gdy preferowanym przez Samarytan miejscem jest Morah – miasto utożsamiane z Sychem, leżące w bliskiej odległości od wzgórza Garizim[476]. Pięcioksiąg Samarytański kładzie nacisk na świętą górę Garizim jako jedyne właściwe miejsce kultu, które wybrał sobie sam Bóg. Tę wyjątkowość zapewniają jednak tylko śladowe różnice w tekście[477]. Samarytanie twierdzili, że ich Świątynia znajduje się w miejscu, które uświęciły ofiary składane niegdyś przez patriarchów. Wierzyli w to, że pierwsza ofiara złożona w ziemi Kanaan miała miejsce właśnie na górze Garizim (Pwt 27,5-7). A.D. Crown dodaje, że faktycznie, jeśli

[471] I. Hjelm, *The Samaritans and Early Judaism. A Literary Analysis* (Sheffield: Sheffield Academic Press 2000) 128.
[472] Sugeruje się, że Świątynia samarytańska została wzniesiona na wzór Świątyni jerozolimskiej na górze *Moria*. Magen zauważa, że zarówno dziedziniec jak i sama struktura Świątyni była identyczna z tą w Jerozolimie. Problem polega jednak na tym, że nie ma możliwości przeprowadzenia wykopalisk archeologicznych na wzgórzu *Moria*, co uniemożliwia dokonania dokładnych pomiarów i porównań Świątyń na górach Garizim i *Moria*, zob. Hemmer Gudme, A.K., „Was the Temple on Mount Gerizim Modelled after the Jerusalem Temple?", *Re* 11/73 (2020) 8.
[473] J. Bright, *Historia Izraela* (Warszawa: PAX 1994) 425–426.
[474] Coraz częściej utożsamia się postać Sanballata z Abrahamem. W narracji biblijnej Abraham złożył Bogu ofiarę całopalną na górze *Moria* (aluzyjnie Garizim), zaś Sanaballat ufundował sanktuarium na górze Garizim oraz zainaugurował składanie tam ofiar Bogu JHWH. Poza tym u obu bohaterów można dostrzec wspólną zależność między Ur Chaldejskim i Haranem, zob. B. Adamczewski, „Abraham and Sanballat", *OTE* 34/1 (2021) 21. Na kartach Pisma Świętego Sanballat pojawia się tylko w Księdze Nehemiasza.
[475] R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu* (Pallottinum: Poznań 2004) 357–358.
[476] Biblijne Sychem to obecnie miasto Nablus położone na terenie Autonomii Palestyńskiej około 4 km od góry Garizim. W 1970 r. w całej Palestynie naliczono jedynie 430 Samarytan.
[477] R.T. Anderson, T. Giles, *The Samaritan Pentateuch. An introduction to its Origin, History and Significance for Biblical Studies* (Atlanta: Society of Biblical Literature 2012) 91–92.

czyta się relacje o patriarchach dość krytycznym okiem, można zauważyć, że Betel i Sychem zdają się być tymi samymi lub przynajmniej bardzo bliskimi sobie miejsowościami[478]. J.E.H. Thomson twierdzi, że kiedy Abraham wkraczał do Palestyny, w pierwszej kolejności osiedlił się w Sychem, a więc u stóp Garizim. Nie ma zatem nic nieprawdopodobnego w tym, że ofiara Izaaka, mająca miejsce na „jednej z gór", odbyła się w ארץ המוראה, nie zaś w ארץ המריה. Nieco inaczej twierdzi Ch. Stanley, wyliczając, że geografia zdaje się odpowiadać lekturze samarytańskiej. Chcąc odwzorować podróż Abrahama, zauważa on, że obładowany drewnem osioł, który towarzyszył patriarsze, mógł maszerować przez 6 godzin dziennie. Zatem jeśli zgodnie z opisem biblijnym Abraham wyruszył z Beer-Szeby, to pokonując dolinę filistyńską, mógł dotrzeć do Garizim piątego dnia, nie zaś trzeciego, jak czytamy w Rdz 22,4. Podróż wyglądałaby inaczej, gdyby Abraham wyruszał z Hebronu, wówczas po trzech dniach dotarłby do góry Samarytan. Pozostaje zatem niepodważalne, że skoro Abraham wyruszył z Beer-Szeby, to z pewnością musiał przybyć do wzgórza *Moria*[479]. Zamierzona korekta tekstu oryginalnego nie przyniosła ze sobą nowej tradycji. Jerozolimskie wzgórze *Moria* pozostało na tyle wiarygodne, że potrzeba obrony jego stanowiska w teologii i tradycji nie była nigdy potrzebna.

5. Manuskrypty z Qumran

Wśród manuskryptów związanych z omawianym zagadnieniem warto przyjrzeć się rękopisowi do Księgi Rodzaju i Księgi Wyjścia (4QGenExod), który został odkryty w 4 jaskini w Qumran. Dokument spisano we wczesnym okresie machabejskim[480], około 125–100 przed Chr., a jego publikacją zajął się profesor F. Moore. Niestety, dysponujemy jedynie szczątkowym fragmentem z Rdz 22,14. W manuskrypcie znajdziemy zapis ר שׁים יראה א[ה]ל[א מר[יא̇, odnoszący się do momentu, w którym Abraham nadaje nazwę miejscu, w którym miał być złożony w ofierze Izaak. Co ciekawe, BH stosuje w tym miejscu tetragram יהוה zamiast określenia Boga jak אלהים. Zatem w wersji masoreckiej czytamy יְהוָה יִרְאֶה אֲשֶׁר יֵאָמֵר. Boskie imię w postaci tetragramu poświadcza również Pięcioksiąg Samarytański, LXX czy chociażby *Peszitta*. A. Jenks uważa, że pojawienie się יהוה związane jest z etymologią słowa *Moria*, które występuje w tej perykopie. Komentarz do 2 Krn 3,1, lokalizując wzgórze *Moria* jako miejsce budowy Świątyni, wiąże je z teofanią Dawida, którą znajdziemy w 2 Sm 24. Wobec

[478] A.D. Crown, „Reading the Schism Between the Judeans and the Samaritans", *JQR* LXXXII 1/2 (1991), 17–50.
[479] J.E.H. Thomson, *The Samaritans their Testimony to the Religion of Israel* (Edinburgh–London: Oliver and Boyd 1919) 312–313.
[480] Okres Machabeuszy znanych również jako Hasmoneusze trwał w czasach panowania tej dynastii w Judei w latach 147–37 przed Chr., zob. H. Shanks, *Starożytny Izrael. Od Abrahama do Zburzenia Świątyni Jerozolimskiej prze Rzymian* (Warszawa: Vocatio 2018) 346–353.

powyższego M. Noth uważa, że utożsamienie góry *Moria* z budową Świątyni, o której wspomina kronikarz, jest „późniejszą i bezpodstawną" ingerencją[481]. Niezwykłość tekstu 4QGenExod wiąże się z unikatowością nazwy *Moria*, która w świetle tekstu masoreckiego nosi nazwę „Pan widzi", a w przekonaniu T.H. Lima możemy ją również przetłumaczyć jako „Pan zapewni – Pan dopilnuje"[482]. Szkoda, że nie zachował się koniec wersetu 4QGenExod, wówczas moglibyśmy przekonać się, czy konsekwentnie imię Boga אלהים zostało zastąpione przez tetragram יהוה. Takie przypuszczenie pozwala sądzić, że brzmiałby on אלהים יראה. Jeśli zatem była to pierwotna forma tego tekstu, wówczas skryba mógłby zauważyć i zasugerować, że אלהים יראה mogłoby być innym, może drugorzędnym określeniem nazwy *Moria* i jednocześnie aluzją do Rdz 22,2. J.R. Davila zauważa, że takie drobne zmiany były u skrybów biblijnych dość powszechne[483].

Innym ważnym dokumentem jest 1QapGen. Jest to apokryf do Księgi Rodzaju znaleziony wśród manuskryptów w Qumran w 1947 roku. Początkowo nazywano go „czarnym zwojem". Wraz z powolnym odkrywaniem zawartości manuskryptu przemianowano go na *Apokalipsę Lamecha*, a potem na Apokryf Genesis (w skrócie 1QapGen lub 1Q20). Zwój jest napisany w języku aramejskim, jego treść zaś skupia się na historii biblijnych patriarchów: Henocha, Lamecha, Noego i Abrahama. Zwój ma wiele dodatków i uzupełnień, których nie znajdziemy w BH[484]. Jedną z niejasności, którą napotykają egzegeci, jest 1QapGen 19,8-9. W kontekście tego fragmentu J.A. Fitzmyer twierdzi, że jedyną pewną rzeczą jest to, że Abraham dotarł do „świętej góry". Z kolei Rdz 12,8 wspomina o zupełnie innej górze (ההרה), położonej pomiędzy Betel i Aj, gdzie Abraham „zbudował ołtarz dla Pana i wzywał imienia Jego". Każdy słuchacz z okresu Drugiej Świątyni, słysząc o górze, miał na myśli jedno konkretne miejsce – górę Świątynną w Jerozolimie. Działo się tak m.in. dzięki 2 Krn 3,1, która lokalizowała *Morię* jako górę Świątynną. Zdaniem A.D. Roitmana i L.H. Schiffmana fragment Rdz 22,2 „do ziemi *Moria*… na jednej z gór, które ci wskażę" nie ma sensu, bowiem w Rdz 12 Abraham udał się już na górę. Jak zatem w Rdz 22,2 Bóg mógł powiedzieć coś takiego?[485]

Chcąc rozwiązać ten problem, warto sięgnąć do Jub 13,5, która w kwestii góry mówi: „I odszedł stamtąd na górę Betel, która jest w kierunku morza". Fragmentem paralelnym jest

[481] J.R. Davila, „The Name of God at Moriah: an Unpublished Fragment from 4QGenExod", *JBL* 110/4 (1991) 577–582.
[482] Lim, *The Dead*, 64–65.
[483] Davila, „The name of God", 581–582.
[484] D.A. Machiela, *The Dead Sea Genesis Apocryphon. A New text and Translation with Introduction and Special Treatment of Columns 13-17* (Leiden-Boston: Brill 2009) 1.
[485] A.D. Roitman, L.H. Schiffman, S. Tzoref, *The Dead Sea Scrolls and Contemporary Culture* (Leiden–Boston: Brill 2011) 274.

etiopska wersja Księgi Jubileuszy, w której mowa jest o kierunku „na wschód od Betel". Reasumując, trzeba stwierdzić, że 1QapGen stara się pominąć implikację ההרה w Rdz 12,8, twierdząc, że słowo to istotnie związane jest tylko i wyłącznie z górą Świątynną, a Abraham udał się jedynie w jej kierunku, jednak „nie doszedł do świętej góry", skręcając na południe, aż dotarł do Hebronu. Mamy zatem przykład dwóch motywów, które rywalizują ze sobą i nie jesteśmy z stanie ustalić, który z nich powstał jako pierwszy[486].

6. Źródła rabiniczne

Badania źródeł rabinicznych zostaną przeprowadzaone ze szczególnym naciskiem na termin *Moria*. Przebadany materiał został podzielony na cztery postacie biblijne: Adama, Abrahama, Izaaka i Jakuba. Teksty nie zostały przedstawione chronologicznie, lecz ułożone tak, aby odpowiadały poszczególnym etapom z życia omawianych postaci. Założeniem przedstawionej anazlizy jest przedstawienie głębokiej tradycji w judaizmie oraz zaprezentowanie testów żydowskich silnie związanych z biblijną *Morią*.

6.1. Adam i *Moria*

W *BH* termin Adam (אדם) pojawia się zawsze w l. poj. i niekiedy poprzedzony jest rodzajnikiem określonym. Oznacza człowieka, rodzaj ludzki lub po prostu mężczyznę. Co ciekawe, od Rdz 4,25 termin ten traci rodzajnik i przybiera formę אדם, stając się imieniem własnym „Adam", które odnosi się do pierwszego człowieka, praojca ludzkości. Narracja opisująca stworzenie oraz życie Adama różni się jednym znaczącym szczegółem, który odróżnia go od kolejnych pokoleń ludzkich. Otóż jest on pierwszym stworzonym przez Boga człowiekiem, pozostali zaś są owocem miłości mężczyzny i kobiety. Adam więc nie został zrodzony, lecz stworzony i obdarowany szczególną wyższością, która odróżnia go od innych ludzi[487].

Obraz pierwszego człowieka, jaki został przedstawiony w dziełach rabinicznych, jest wyidealizoway. Taki obraz rzeczy maluje się szczególnie na tle wyjątkowego miejsca, w którym Stwórca dokonuje aktu stworzenia Adama. Oczywiście, opis kreacji człowieka, jak i bliższe poznanie miejsca, w którym to się dokonało, jest niemożliwe. Dlatego tradycja i rozwój myśli rabinicznej zdają się nie mieć w tym względzie żadnych wątpliwości. Lokując to najważniejsze w dziejach człowieka wydarzenie na najświętszym dla judaizmu wzgórzu, stwarzane jest odpowiednie tło dla tradycji, która po dziś dzień pozostaje żywa. W czasach

[486] J. Kugel, *The Ladder of Jacob* (Princeton: Princeton University Press 2006) 6.
[487] J.J. Pudełko, „Dlaczego Adam zamyka *Pochwałę Ojców* (Syr 44-49)?", *BibAn* 7/4 (2017) 441–457.

współczesnych tyczy się to nie tylko samego judaizmu, ale również chrześcijaństwa czy religii muzułmańskiej. Tym szczególnym miejscem miała być oczywiście Jerozolima. Na jednym ze wzgórz przyszłej stolicy Izraela i całego świata Bóg lepi człowieka z prochu ziemi, który został wzięty z miejsca, gdzie w przyszłości stanie ołtarz ofiarny Świątyni Jerozolimskiej, czyli na górze *Moria*[488]. Jak się później okaże, *Moria* to nie tylko miejsce stworzenia pierwszego człowieka, ale również miejsce jego zamieszkania po wygnaniu z ogrodu Eden. Niektóre podania i legendy wspominają też, że Wzgórze Świątynne w Jerozolimie ma być również miejscem pochówku Adama.

a) Talmud Jerozolimski

Talmud Jerozolimski (תלמוד ירושלמי) nazwany jest też Talmudem Palestyńskim z racji tego, że spisano go około XI w. właśnie w Palestynie. Powstanie tego dzieła wiąże się z działalnością amoraitów, którzy opatrzyli Talmud w obszerny komentarz. Zajmuje się on komentowaniem 39 spośród 63 traktatów do Miszny[489]. Każde z trzech[490] pokoleń amoraitów przyczyniło się do ubogacenia tekstu talmudycznego. Co ciekawe, wśród społeczności Żydów ortodoksyjnych Talmud jest uzupełnieniem Objawienia. Sama nazwa dzieła oznacza tyle, co studiować lub nauczać Prawa i stanowi *summarium* dwóch redakcji opracowania Prawa, które rozwijało się w szkołach rabinicznych[491]. Jeśli chodzi o kwestię odróżnienia od siebie Talmudu Palestyńskiego i Talmudu Babilońskiego, to przyjmuje się, że zasadniczą różnicą jest chronologia. Ostatni amoraita babiloński (mędrzec Ravina + 500 r.) należy do schyłku V w., a wydarzenia i imiona przywoływane w Talmudzie Palestyńskim datują go na 100 lat wcześniej[492].

W *JT*, Nazir VII:2[6] znajduje się tekst:

אָמַר רִבִּי יוּדָה בֶּן פָּזִי. מְלֹא תַרְוָד אֶחָד נָטַל הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא מִמְּקוֹם הַמִּזְבֵּחַ וּבָרָא בוֹ אָדָם הָרִאשׁוֹן

[488] J. Magliano-Tromp, „Adamic Traditions in 2 Enoch and in the Books of Adam and Eve", New Perspectives on 2 Enoch (red. A.A. Orlov, G. Boccaccini) (Leiden–Boston: Brill 2012), 283–305.

[489] M.S. Wróbel, *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie. Analiza tekstologiczna, historyczna i socjologiczna* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2013) 58–61.

[490] Pierwsze pokolenie (lata 220–280) jako swoją siedzibę obrało Tyberiadę, drugie pokolenie (lata 280–320) również funkcjonowało w Tyberiadzie, gdzie założono szkołę rabinacką do której przybywali liczni studenci m.in. z Babilonii. Trzecie pokolenie amoraitów (lata 320-375) zmuszone było zamknąć ośrodki w Tyberiadzie, Seforis czy chociażby w Bet Szearim, zaś studia talmudyczne przeniesiono do Babilonu, zob. B.Z. Rosenfeld, *Torah Centers and Rabbinic Activity in Palestine 70-400 C.E.: History and Geographic Distribution* (Leiben: Brill 2010) 115.

[491] Klimas, *Autentyczność*, 158.

[492] Poza tym wyraźna jest też różnica w stylu. Talmud Babiloński więcej uwagi poświęca opisom i szczegółowym analizom każdego słowa w Misznie, podczas gdy Talmud Palestyński jest bardziej zwięzły w treści, zob. I.M. Gafni, „Świat Talmudu. Od Miszny do podboju Arabskiego", w: *Chrześcijaństwo i Judaizm Rabiniczny. Historia początków oraz wczesnego rozwoju* (red. H. Shanks) (Warszawa: Vocatio 2013) 406–407.

Powiedział rabbi Juda syn Paziego: Święty, niech będzie błogosławiony wziął jedną łyżkę z miejsca ołtarza i stworzył w nim pierwszego człowieka.

Bóg stworzył człowieka. Wziął ziemię z miejsca, w którym pierwszy człowiek zbuduje ołtarz dla Pana, stając się zapowiedzią ołtarza Świątyni. Tradycja ta będzie kontynuowana przez synów Adama oraz przez Noego, który odbuduje ołtarz pierwszego człowieka po wyjściu z arki. Ostatnim, który w tym miejscu wzniesie ofiarę przed zbudowaniem Świątyni, będzie Abraham.

Talmud tłumaczy, że Bóg wziął łyżkę ziemi z miejsca ołtarza, aby człowiek uzyskał potrzebną siłę, by wstać i poruszać się. W tym miejscu przywołuje *Midrasz Rabba* 14§9, który tłumaczy, że słowo „ołtarz" określone jest przez rodzajnik – הַמִּזְבֵּחַ, ponieważ chodzi tu dokładnie o ołtarz na dziedzińcu Świątyni w Jerozolimie. Dlatego też napisane jest, że człowiek został stworzony z prochu ziemi (Rdz 2,7). *JT* uważa, że słowo „ziemia" jest tu rozumiane i utożsamiane jako „ołtarz".

b) Midrasz

Midrasz *Genesis Rabba* (hebr. מדרש רבה) to pierwszy i zarazem kompletny komentarz rabinów do Księgi Rodzaju. Zajmuje on bardzo ważne miejsce wśród bogatej literatury rabinicznej. Zarówno w judaizmie normatywnym, jak i klasycznym, którego pierwotnym wyrazem jest ukończona około 200 r. po Chr. Miszna, systematyczny komentarz w postaci *Midrasz Rabba* jest dziełem nieocenionym. Dzieło to jest przede wszystkim wskazówką, jak i propozycją judaizmu na sposób odczytywania i rozumienia pierwszej księgi Tory – Księgi Bereszit (hebr. בראשית). Midrasz datuje się na ok. 400 r. po Chr.[493] Proces ustnego przekazywania, następnie spisywania, redakcji i reedycji całego dzieła *Midrasz Rabba* trwał ok. 800 lat. Nie jest jasne, skąd wziął się termin „rabba" w tytule dzieła. Po pierwsze, najprawdopodobniej ze względu na to, że hebrajski rdzeń רבה oznacza wielki, rosnąć czy też pomnażać, a całe dzieło *Midrasz Rabba* jest bez wątpienia bardzo obszerne, po drugie, domniemanym autorem całego dzieła jest rabin Hozjasz zwany Wielkim. Pierwszą częścią midraszu była Księga Rodzaju, potem dopisywano kolejne tomy stanowiące następne księgi Tory Mojżeszowej[494].

Bóg, który jest przedstawiony w *Midrasz Rabba*, jest identyczny z tym Bogiem, którego można znaleźć na kartach biblijnej Księgi Rodzaju. Pełni On rolę Boga namiętnego, ale

[493] J. Neusner, „Genesis and Judaism: The Perspective of Genesis Rabbah", *JOJT* 22/4 (1987), 88–101.
[494] C.M. Furey (red.), J.M. LeMon (red.), *Encyclopedia of the Bible and Its Reception* (vol. 19) (Berlin–Boston: De Gruyter 2021) 42.

zarazem tragicznego bohatera, którego zaangażowanie w życie człowieka jest nieustannie widoczne. Patriarchowie, którzy spotykają Boga na kartach midraszowych rozważań, doznają bardzo głębokiej i osobistej relacji w kontakcie ze Stwórczą. Podobnie jak w Biblii, również tutaj Bóg jest pełen antropomorfizmów, nagradza, karze oraz jest bardzo aktywny w przeróżnych wydarzeniach, które spotykają człowieka. Jest więc obecny w stworzeniu, ale i w upadku człowieka, nie brak Go również w procesie odkupienia i przymierza, które dokonuje się przez Abrahama, Izaaka, Jakuba oraz ich potomków. J. Neusner zauważa, że przy tak obfitej obecności Boga na kartach biblijnych człowiek niepotrzebnie upodobał sobie teologię. Z kolei mędrcy, którzy czytają, rozważają i komentują Księgę Rodzaju zauważają, że to w interesie samego Boga jest znalezienie dobra w człowieku. W związku z tym Bóg czyni wszystko co tylko może, aby za pomocą swojego Słowa dać człowiekowi okazję do otrzymania łaski[495].

W *Midrasz Rabba*, Bereishis 14§8 jest zawarty tekst:

z ziemi – מִן הָאֲדָמָה

Wspominając o stworzeniu człowieka, *BH* mówi, że powstał on z prochu czy nawet kurzu (hebr. עָפָר) oraz z ziemi (hebr. אֲדָמָה) (Rdz 2,7). *Midrasz Rabba* do Księgi Rodzaju obszernie omawia zagadnienie składników, z których Bóg ulepił człowieka.

Omawiany paragraf 8 precyzuje, skąd Bóg wziął ziemię oraz proch, z których powołał do życia istotę stworzoną na Swój obraz i podobieństwo. Mianowicie, człowiek został stworzony z „miejsca swojego przebłagania". Słowa te są zgodne z Wj 20,21, gdzie napisano: „ołtarz z ziemi zrobisz dla mnie". Tekst ten uczy, że Bóg wziął pył z miejsca znajdującego się na górze Świątynnej [*Moria*]. Wziął go z miejsca, na którym miał być zbudowany ołtarz ofiarny, i użył [pyłu] do stworzenia Adama. Podobnie i słowo „ziemia" (hebr. אֲדָמָה) odnosi się do miejsca, gdzie w przyszłości miał być zbudowany ołtarz, na którym człowiek będzie składał ofiarę całopalną jako przebłaganie za swoje grzechy (JT, *Nazir* 7:2). Haszem powiedział wówczas: „Stworzę go z miejsca jego pokuty i chciałbym, aby w ten sposób miał środki do przeżycia". To znaczy, że człowiek został stworzony z ziemi, na której miał stać w przyszłości ołtarz Świątynny na górze *Moria*. Ma to dać mu moc przebłagania Boga za poczynione grzechy. Przebłaganie jest bowiem szansą na przeżycie. Gdyby jego grzechy nie mogły być odpokutowane, dalsza egzystencja nie byłaby możliwa.

Ciekawe jest omówienie zagadnienia dotyczącego składników człowieka, które *Midrasz Rabba* prezentuje w § 7. Otóż zdaniem rabbiego Huna słowo עָפָר jest męskim

[495] J. Neusner, *Genesis and Judaism. The perspective of Genesis Rabbah an Analytical Anthology* (Atlanta, Georgia: Scholars Press 1985) 33–34.

odpowiednikiem terminu ziemia, a אֲדָמָה żeńskim. Omawiany werset Rdz 2,7 uczy zatem, że Bóg użył dwóch rodzajów ziemi do stworzenia człowieka[496]. Inaczej bowiem nie mógłby stworzyć kobiety, gdyby ziemia stworzenia Adama miała jedynie składniki męskie (MR, *Bereishit* 14§7).

c) Raszi

Rabbi Szlomo Jicchaki uważany jest za jednego z najpopularniejszych i największych komentatorów Talmudu i Tory. Jego teksty drukowane są w głównych wydaniach tych dzieł, co stanowi o wybitności i szacunku do myśli *Rasziego*. Jego życie datuje się na lata 1040–1105). Warto nadmienić, że komentarz do Tory pióra *Rasziego* był pierwszym drukowanym dziełem w języku hebrajskim. Miało to miejsce w Rzymie w 1470 r. Biegłość myśli i reputacja Szlomo spowodowała, że pełnił on funkcję dyrektora Jesziwy w Troyes we Francji oraz w Worms w Niemczech. Teksty jego dzieł uważane są za zwięzłe i nieodbiegające za wiele od przekazu biblijnego[497].

Komentarz *Rasziego* do Pięcioksięgu nie poświęca dużo miejsca zagadnieniu dotyczącemu stworzeniu Adama, pierwszego człowieka. Zauważa jednak niezwykle ciekawą rzecz. Bóg stwarzając człowieka, wziął proch ze wszystkich czterech kierunków świata, z północy i południa, z zachodu i wschodu. Uczynił to w tym celu, aby człowiek umierając w każdym zakątku świata, mógł zostać przyjęty przez ziemię, z której został wzięty. Istniało bowiem ryzyko, że jeśli Bóg użyłby ziemi jedynie ze wschodu, to człowiek umierając w innej części świata, mógłby zostać pozbawiony pochówku, bowiem ziemia nie przyjęłaby jego ciała (*Ra* 2,7).

Zdaniem *Rasziego* istnieje też alternatywne tłumaczenie omawianego fragmentu, podobne do stanowiska prezentowanego przez *Midrasz Rabba* (14 §8). Bóg wziął ziemię do stworzenia człowieka z miejsca, o którym jest mowa w Wj 20,21: „Ołtarz z ziemi zrobisz dla mnie". Słowa te miałyby dać do zrozumienia, że Bóg chciałby, aby „ta" ziemia pochodząca z ołtarza była dla [człowieka] przebłaganiem i miejscem, w którym będzie mógł on trwać.

[496] W tym miejscu Midrasz przedstawia niezwykle obrazowe porównanie. „Ziemia męska" jest określeniem ziemi twardej, zaś „ziemia kobieca" ziemi miękkiej. Jeśli garncarz używa wyłącznie ziemi twardej, jego naczynie rozpadłoby się, ponieważ brak w nim substancji wiążącej. Gdyby jednak użył ziemi miękkiej wytworzone naczynie byłoby kruche. Najlepszym rozwiązaniem jest użycie mieszanki obu składników, które w połączeniu ze sobą stanowią trwały produkt. Tak też jest z człowiekiem. Bóg uformował go z obu rodzajów ziemi, aby jego ciało było mocne i trwałe (MR, *Bereishis* 14 §7, pkt. 60).

[497] S. Pecaric (red.), *Tora Pardes Lauder. Księga Wyjścia. Szemot שמות* (Kraków: Fundacja Ronalda S. Laudera 2003) 543.

Według tego komentarza ziemia ołtarza jest ziemią z okolic *Beis HaMikdasz*, czyli Świątyni[498]. Zatem podobnie jak *MR*, również *Raszi* uważa, że ziemia, która posłużyła Bogu do stworzenia człowieka, pochodziła z góry *Moria*, na której w przyszłości wzniesiono Świątynię.

Temat związany ze stworzeniem pierwszego człowieka jest w literaturze rabinicznej niezwykle bogaty, zarówno pod względem treści, jak i towarzyszącej mu symboliki.

d) Mity i Legendy Starożytnego Izraela

Jeśli chodzi o stworzenie człowieka, to bardzo rozbudowany opis tego przedsięwzięcia można znaleźć w *Mitach i Legendach Starożytnego Izraela* (*MiLSI*). Jest to zbiór opowiadań i mitów, których próba datacji jest bardzo trudna do przeprowadzenia. Z treści tego dzieła można się dowiedzieć, że ziemia jest matką człowieka, dlatego też człowiek jako jej owoc został zebrany ze wszystkich części świata. *MiLSI* wymieniają, że największa część składowych człowieka pochodziła z Babilonu, z ziemi Izraela oraz z prochu wzgórza, na którym w przyszłości miała stanąć Świątynia dla Pana [góra *Moria*]. Aby mógł się dokonać proces stworzenia, Bóg posłał swoich aniołów w różne część świata z poleceniem, aby przynieśli Mu pył ziemi z zakątków, do których zostali posłani. Miał to być pył czerwony, czarny i żółty. Po dostarczeniu składników Pan wymieszał je ze sobą, ponieważ wszystko cokolwiek będzie na ziemi ma być posłuszne człowiekowi. Interesujące jest również to, że zgromadzony przez aniołów proch został dodany do tego, który pochodził z góry *Moria*, po czym Bóg zmieszał go ze wszystkimi wodami świata. Po tym wszystkim Bóg ulepił człowieka i tchnął w niego życie, powołując do istnienia[499].

e) Legendy Żydowskie

Bardzo podobny jest opis stworzenia człowieka w dziele pt. *Legendy Żydowskie* (*LŻ*). Niestety, data powstania tego dzieła nie jest znana. W kwestii omawianego tematu trzeba zauważyć, że różnica tkwi w tym, że kiedy anioł – w tym przypadku jest to Gabriel[500] – dociera na miejsce, z którego ma zaczerpnąć proch do stworzenia Adama, ziemia buntuje się i nie chce oddać wysłannikowi Bożemu swojej części. Kiedy Gabriel pyta, co jest przyczyną sprzeciwu ziemi, ta odpowiada, że: „przeznaczone mi jest stać się przekleństwem i być przeklętą przez człowieka, a jeśli sam Bóg nie weźmie ode mnie prochu, to nikt inny tego nie zrobi". Wówczas

[498] Y.I.Z. Herczeg (red.), *Rashi. The Torah: with Rashi's Commentary Translated, Annotated, and Elucidated* (New York: The ArtScroll Series / Mesorah Publications 2020) 23.
[499] A.S. Rappoport, R. Patai, *Myth and Legends of Ancient Israel vol. 1* (New York: KTAV Publishing House 1966) 140.
[500] W tej tradycji zanim Bóg podejmie dzieło stworzenia człowieka, pyta wszystkich wokół o opinię. Zwraca się do nieba i ziemi, następnie do wszystkich innych rzeczy, które stworzył, na końcu zaś do aniołów (LŻ 1:2:9).

sam Bóg sięga ręką po proch, z którego stwarza pierwszego człowieka. Podobnie i w tym przypadku ziemia ma różne kolory, odpowiadając w ten sposób różnym częścią składowym człowieka. Czerwony dla krwi, czarny dla jelit, biały dla kości i żył, a zielony dla bladej skóry (*LŻ* 1:2:16)[501].

To samo dzieło wspomina również, że *Moria* była miejscem, gdzie Adam wzniósł pierwszy ołtarz ofiarny i, co ciekawe, „przyniósł [na niego] pierwszą ofiarę". Również Kain i Abel złożyli na tym samym ołtarzu ofiary z pierwocin płodów ziemi i zwierząt, które były im powierzone (Rdz 4,2). W tym samym miejscu ofiarę złożył również praojciec Noe zaraz po opuszczeniu arki. Niezwykle ciekawym dodatkiem w tekście *Legend Żydowskich* jest wspomnienie o Semie, synu Noego, który nadał temu miejscu nazwę Szalem, co oznacza „miejsce pokoju". Jednak Bóg, nie chcąc urazić ani Sema, ani Abrahama, postanowił połączyć tą nazwę, dając początek imieniu Jeruzalem (*LŻ* 1:5:258)[502].

f) Targum Palestyński

Przytoczone legendy znajdują swoje potwierdzenie w *Targumie Palestyńskim* (*TgP*), który jest obszernym komentarzem wzbogaconym o treść midraszową. Mówi on, że człowiek został stworzony z dwóch formacji. Pierwszą z nich jest proch ziemi, który został wzięty z miejsca, w którym miał stanąć święty Przybytek Boga [góra *Moria*], drugim zaś elementem są wiatry świata, które zostały zmieszane ze wszystkimi wodami świata. W ten sposób Bóg stworzył człowieka, który był czerwony, czarny i biały, po czym tchnął życie w jego nozdrza. Nieco dalej *Targum Palestyński* doprecyzowuje jeszcze, że kiedy Bóg dokończył dzieła kreacji świata, zabrał człowieka z góry kultu[503] [góra *Moria*] i umieścił go w ogrodzie Eden.

Po grzechu pierwszych rodziców Bóg narzuca na nich karę w postaci poznania dobra i zła, bólu rodzenia, śmiertelności i innych towarzyszących człowiekowi bolączek[504]. Księga Rodzaju wspomina jedynie, że człowiek został wypędzony z ogrodu Eden, aby uprawiał ziemię i czynił ją sobie poddaną, ponieważ z tej ziemi został wzięty (Rdz 3,23). Dodatkowo Bóg umieścił Cherubów w bramie ogrodu, aby strzegli wejścia i pilnowali, czy człowiek nie

[501] L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America 1913) 55.
[502] *Legendy Żydowskie* wspominają również o fakcie, że kiedy Noe wyszedł z arki odbudował ołtarz Adama na tym samym miejscu, na którym stał on od początku czasów. Midrasz dodaje, że ofiary, które przynosili tam Kain i Abel dokonywały się na tym samym ołtarzu, który miał stać się później ołtarzem sanktuarium w Jerozolimie na górze *Moria* (*LŻ* 1:4:61).
[503] Dzieła rabiniczne bardzo często nazywają *Morię* „טַוָר פּוּלְחָנָא", czyli ziemią kultu.
[504] Chumasz Pardes Lauder do Księgi Rodzaju (Rdz 3,23) zaznacza, że człowiek w wyniku wygnania z Raju utracił sześć wspaniałych rzeczy, blask twarzy, życie wieczne, wzrost, który został zmniejszony do obecnej wysokości ludzi, drzewa zaczęły dawać mniej owoców, ziemia poczęła rodzić ciernie i osty oraz światłość stworzona przez Boga pierwszego dnia została ukryta, zob. Pecaric, *Tora*, 30.

zdobędzie się na odwagę, aby bez wiedzy Boga powrócić do Edenu (Rdz 3,24). Midraszowa interpretacja tekstów o wypędzeniu człowieka z Edenu jest o wiele bardziej bogata niż tekst biblijny. Otóż *Midrasz do Psalmów* (*MPs* 92:6) ubogaca narrację, wspominając, że kiedy Adam został wypędzony z ogrodu Eden, wówczas zamieszkał na górze *Moria*. Midrasz mówi, że Bóg zabrał stamtąd człowieka, aby mógł powrócić w miejsce, z którego został zabrany. Pismo Święte mówi bowiem zgodnie z Księgą Rodzaju (Rdz 2,15), że „Pan Bóg wziął człowieka". Nasuwa się jednak pytanie: skąd go wziął? Midrasz precyzuje, że człowiek został zabrany z miejsca, gdzie w przyszłości ma stanąć Świątynia. Zatem nowym miejscem zamieszkania człowieka poza Edenem była góra *Moria* (*MPs* 92:4). Należy zauważyć, że *Midrasz do Psalmów* wyraźnie sugeruje, że miejscem, w którym człowiek został stworzony, była również *Moria*. Potwierdzeniem tych słów jest Rdz 3,23, gdzie mowa jest o wysłaniu człowieka z ogrodu Eden, aby mógł uprawiać ziemię, „z której został zabrany"[505]. Analogiczny tekst można znaleźć w *Targumie Pseudo-Jonatana* do Księgi Rodzaju: „I wypędził go Pan Bóg z ogrodu Eden, a on poszedł i zamieszkał na górze *Moria*, aby uprawiać ziemię, z której został stworzony" (*TgPJ* Rdz 3,23). Taką wersję targumu ukształtowała starożytna egzegeza Księgi Rodzaju oparta na Jub 3,27, zgodnie z którą Adam w momencie opuszczenia Edenu miał złożyć ofiarę Bogu, co było zapowiedzią Świątyni, która będzie wzniesiona w miejscu przebywania pierwszego człowieka[506].

Legendy Żydowskie uczą, że Adam wszedł do Edenu w piątek wieczorem, a następnego dnia o zmierzchu miał być z niego wypędzony. Uratował go jednak dzień szabatu, dlatego musiał przeczekać w Edenie do jego zakończenia. Podobnie jak inne dzieła rabiniczne również *Mity i Legendy Starożytnego Izraela* mówią, że po wypędzeniu z ogrodu Eden pierwszy człowiek osiedlił się[507] na górze *Moria*[508].

g) Targum Pseudo-Jonatana

W podobnym tonie wypowiada się *Targum Pseudo-Jonatana*, który wspomina, że kiedy Abraham zbudował ołtarz na ofiarę, w której miał zostać złożony Izaak, uczynił to w tym

[505] W.G. Braude, *The Midrash on Psalms vol. II* (New Haven: Yale University 1959) 113.
[506] C.T.R. Hayward, *Targums and the Transmission of Scripture into Judaism and Christianity* (Leiden–Boston: Brill 2010) 184–185.
[507] Inne przesłanie mówi o tym, że kiedy pierwsi rodzice zostali wypędzeni z Raju pogrążyli się w rozpaczy, ponieważ świat poza ogrodem był dla nich surowy, wrogi i obcy. Z powodu tej rozterki padli na ziemię pokrytą piaskiem oraz skałami i pomarli. Bóg jednak wejrzał na ich udrękę i posłał im swoje słowo, które przywróciło im życie. Aby nieco ich pocieszyć, Stwórca wskazał im miejsce niedaleko Edenu [*Moria*], gdzie była jaskinia. Polecił im, aby tam zamieszkali. Owa jaskinia została potem nazwana, Jaskinią Skarbów (ang. Cave of Treasures), zob. M.R. James, *Old Testament Legends. Being Stories out of Some of the Less-Know Apocryphal Books of the Old Testament* (New York–Bombay–Calcuta: Longmans Green and CO. 1913) 3–4.
[508] Rappoport, Myths, 169.

samym miejscu, w którym Adam wzniósł ołtarz dla Pana, lecz z powodu wód potopu został on zniszczony. Podobnie w tym samym miejscu wzniósł ołtarz Noe, lecz również został zniszczony przez zawieruchę dziejów. Zatem gdy Abraham odbudował ołtarz, związał swego syna i ułożył na ołtarzu przodków na górze *Moria* (*TgPsJ*, Rdz 22,9)[509].

Ten sam targum przytacza identyczną narrację w stosunku do Noego, który miał zbudować ołtarz dla Pana. Tekst wspomina dość dobitnie, że miało to miejsce tam, gdzie stał ołtarz Adama wzniesiony zaraz po tym, jak został „wyrzucony z ogrodu Eden" i zamieszkał na górze *Moria*. Ołtarz ten został zniszczony, lecz Noe miał wznieść go na nowo (*TgPsJ* Rdz 8,20).

Zamieszkanie człowieka na górze *Moria* wydaje się być wielkim przywilejem, ponieważ góra ta została wybrana przez Boga na Jego mieszkanie. Mówi o tym *Pesikta Rabbati* w 50:2, gdzie można przeczytać, iż Bóg zmierzył wszystkie góry i nie znalazł dla siebie innej niż góra *Moria*, na której mógłby zamieszkać. Podobnie zmierzył wszystkie miasta i wybrał sobie Jerozolimę. Również zmierzył wszystkie dni i wybrał sobie szabat jako ten, w którym znalazł odpoczynek od trudu kreowania świata[510].

h) Pesikta Rabbati

Inne znane dzieło *Pesikta Rabbati* podkreśla aspekt miłosierdzia, jakie Bóg okazał człowiekowi. Po grzechu pierworodnym Adam nie został zabity, lecz otrzymał możliwość dalszej egzystencji w bliskim sąsiedztwie Edenu – na górze *Moria*. Miłosierdzie Boże daje się odkryć również w tym, że Adam otrzymał dar długiego życia, podobnie jak każdy z jego potomków. *PR* odwołuje się do wydarzeń z życia Adama, nawiązując do życia króla Dawida. Wspomina, że kiedy Dawid był w strapieniu z powodu Świątyni, Bóg posłał do niego proroka Gada, który miał wskazać królowi miejsce budowy ołtarza (2 Sam 24,18). Dawid natychmiast poszedł na to miejsce i znalazł ołtarz, na którym Adam[511], Noe oraz Abraham składali ofiary Bogu. Zatem tradycja karze myśleć tu o górze *Moria*, którą zamieszkiwał pierwszy człowiek (*PR* 43:1-5)[512].

[509] M. Maher, *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis. Translated, with Introduction and Notes* (Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press 1992) 79.
[510] Braude, *Pesikta*, 845.
[511] Pesikta Rabbati wspomina, że na ołtarzu Adama swoje ofiary składali również Noe i Abraham (PR 43:5).
[512] W.G. Braude, *Pesikta Rabbati. Discourses for Feasts, and Special Sabbaths*, vol. II (New Haven–London: Yale University Press 1968) 756.

Tradycję o ofiarach składanych przez Adama potwierdza Targum Palestyński. Noe zbudował ołtarz dla Pana i uczynił go na tym samym miejscu, w którym Adam zbudował ołtarz w czasie, kiedy został wygnany z ogrodu Eden. Na tym ołtarzu Adam składał ofiary Bogu[513].

i) Pirke de Rabbi Eliezer

Wśród dzieł rabinicznych, które zajmują szczególne miejsce w bogatej tradycji midraszowej, jest *Pirke de Rabbi Eliezer*. Niestety, dokładnej daty powstania tego dzieła nie da się ustalić. Przypuszcza się, że tekst ten powstał we wczesnym średniowieczu, a jego autorstwo niesłusznie przypisuje się rabbiemu Eliezerowi ben Hyrcanusowi. Fakt, że *Pirke de Rabbi Eliezer* był cytowany przez najznamienitszych rabinów, świadczy o jego wysokiej pozycji w literaturze żydowskiej[514]. Midrasz ten wspomina również m.in. o Adamie.

Rozważając tekst Rdz 2,14, *Pirke de Rabbi Eliezer* uczy, że pierwszy człowiek, Adam, został stworzony w miejscu świętym i czystym, tj. w miejscu Świątyni [*Moria*]. Następnie został wzięty i umieszczony w pałacu Bożym, którym jest Eden (*PdRE* 12,1). Nieskalane i wybrane przez Boga miejsce utożsamiane z początkiem i „narodzinami" człowieka było zarazem zapowiedzią Świątyni, czyli miejsca przebywania Jego *Szekiny* na wieki.

W dalszej kolejności tekst midraszu skupia się na słowach: „i wygnawszy więc człowieka" (hebr.וַיְגָרֶשׁ אֶת־הָאָדָם). Adam wyszedł więc poza ogród Eden i zgodnie z treścią *Pirke de Rabbi Eliezer* zamieszkał na górze *Moria*, ponieważ brama Edenu znajdowała się w jej bliskim sąsiedztwie. Midrasz tłumaczy, że człowiek został zabrany z *Morii* po swoim stworzeniu i umieszczony w Raju, jednak po grzechu pierworodnym Bóg wygnał go z Edenu i kazał wrócić do miejsca, w którego został zabrany, aby, jak jest powiedziane, „uprawiał tę ziemię, z której został wzięty" (Rdz 3,23). Co ciekawe, pierwsze wydania *Pirke de Rabbi Eliezer* wyjaśniają, że miejscem, z którego Adam został zabrany do Edenu, było wzgórze Świątyni w Jerozolimie, bowiem to tam człowiek został stworzony – w miejscu, w którym w przyszłości miał stanąć ołtarz ofiarny (*PdRE* XX,1-3)[515].

j) Radak

Bardzo ważnym dziełem, które traktuje o miejscu stworzenia i przebywania pierwszego człowieka jest średniowieczny komentarz rabbiego Dawida Kimhi, powszechnie znany jako *Radak*[516]. W swoich rozważaniach dochodzi do wniosku, że człowiek nie mógł zostać

[513] Etheridge, *Targums*, 183.
[514] Adelman, *The Return*, 3.
[515] Friedlander, *Pirke*, 143.
[516] David Kimhi (דוד קמחי) żył w latach 1160–1235. Był komentatorem biblijnym, prowansalskim rabinem i filozofem. Znany był z wielu publicznych dysput mających na celu obronę judaizmu. Jak sam powtarzał, jego

stworzony w ogrodzie Eden, lecz w jakimś innym miejscu. Dopiero po procesie kreacji przez Boga człowiek został przeniesiony do Raju. W tym miejscu *Radak* odwołuje się do tekstu *Miraszu Rabba*, gdzie w przywołanym wyżej punkcie 14§8 mowa jest o tym, że rabini zgodnie stwierdzają, że człowiek został stworzony z prochu ziemi pochodzącego z góry *Moria*. Dopiero z tego miejsca Bóg wziął Adama i umieścił go w Edenie. Mówiąc o pierwszym człowieku, *Radak* odnosi się również to pierwszej ofiary, jaka został złożona Bogu. Przy tej okazji wspomina on o midraszu *Pirke de Rabbi Eliezer*, który w XXXI rozdziale mówi, że zaraz po stworzeniu Adam złożył Bogu ofiarę na wzgórzu *Moria*, kładąc w ten sposób podwaliny pod przyszłą Świątynię, która miała zostać wzniesiona na tym właśnie miejscu. Ołtarz na górze *Moria* był trwałym symbolem ofiary i przymierza z Panem, dlatego również synowe Adama oraz Noe składali na nim ofiary Bogu. Rabbi Kimhi tłumaczy, że Abraham nie musiał od początku budować ołtarza dla Izaaka, lecz jedynie odbudować jego strukturę, bowiem był to ten sam ołtarz, na którym składał ofiary Noe. *Radak* dostrzega, że Adam musiał posiadać prorocze natchnienie, które dawało mu odczuć powagę oraz szczególne namaszczenie tego miejsca (*Radak*, Rdz 2:8:4)[517].

W odniesieniu do Noego *Radak* omawia jeszcze Rdz 8,20, wspominając, że Noe wyszedł z arki, która miała spocząć na górach Ararat (הָרֵ֥י אֲרָרָֽט) (Rdz 8,4), lub też że wyszedł z niej dopiero, gdy ta osiadła bezpośrednio na ziemi, bowiem o góry mogła jedynie zakotwiczyć, po czym odpłynęła dalej. Gdy Noe wyszedł z arki i stanął na suchym lądzie, musiał przejść pewien dystans, zanim znalazł odpowiednie miejsce do osiedlenia się. Zatem kiedy znalazł właściwe miejsce, rozpoczął uprawę roli oraz wzniósł ołtarz, aby złożyć ofiarę dziękczynną dla Pana. *Radak* uważa, że miało to miejsce w Jerozolimie na wzgórzu *Moria*, gdzie Adam zbudował swój ołtarz i gdzie mieszkał po wypędzeniu z ogrodu Eden (*Ra*, Rdz 8:20:1)[518].

k) Rabbeinu Bahya

komentarze przeznaczone są tylko dla tych, których wiara jest stabilna i ugruntowana, zob. N. Grunhaus, „The commentary of Rabbi David Kimhi on Proverbs: A case of mistaken attribution", *JoJS* 54/2 (2003), 311–327.

[517] Chcąc poznać bliżej komentarze oraz inne dzieła *Radaka* warto skorzystać z publikacji: E. Munk (red.), *Mikroat Gedolot: Multi-Commentary on the Torah – Hachut Hameshulash* (Brooklyn, NY: Lambda Publishers, KTAV Publishing House 2003).

[518] Wszystko wskazuje na to, że Radak wspiera się tekstem Midrash Rabbah (*MR*), który omawia fragment Rdz 8,20: *I zbudował Noe ołtarz dla Pana* (וַיִּבֶן נֹחַ מִזְבֵּחַ לַיהוה). Tekst *MR* wspomina, że ołtarz ten określany jest jako „wielki", ponieważ był on najświętszy spośród wszystkich ołtarzy. Noe miał zbudować ołtarz właśnie w tym miejscu, ponieważ zauważył, że to właśnie tu Adam przynosił ofiary dla Pana. Zdaniem *MR* rodzajnik „בֵּ", czyli „ten" ołtarz zdradza, że jego miejsce było dobrze znane (*MR* Bereshit 34 § 9).

Kolejnym równie ważnym jest średniowieczny komentarz *Rabbeinu Bahya*[519] do Księgi Rodzaju. Co ciekawe, Bachya ben Asher rozważa fragment odnoszący się do Kaina, syna Adama, który ukrywa się przed Bogiem po zabójstwie swego brata Abla (ומפניך אסתר, Rdz 4,14). W sposób szczególny *Rabbeinu Bahya* skupia się na słowie „w Twojej obecności" (ומפניך), czyli z miejsca, w którym w sposób szczególny objawia się Boża obecność – z góry *Moria*. Zdaniem rabbiego dowodzi to, że zarówno Adam, jak i jego potomstwo zamieszkiwali okolice wzgórza *Moria* (*Rabbeinu Bahya*, Rdz. 4:14:1). To z kolei pokrywałoby się ze stanowiskiem zawartym w *Midrasz Rabba* oraz w *Pirke de Rabbi Eliezer*, gdzie jest mowa, że po wypędzeniu z Edenu Adam wraz z bliskimi zamieszkał na górze *Moria*[520].

l) The Mishneh Torah

Odpowiednim podsumowaniem omówionej tradycji o stworzeniu człowieka i składanych przez niego ofiarach jest średniowieczne dzieło pt. *The Mishneh Torah* (מִשְׁנֶה תּוֹרָה), co należy tłumaczyć jako *Powtórzenie Tory*[521]. Dzieło to informuje, że miejscem, w którym Dawid i Salomon zbudowali ołtarz dla Pana na klepisku Arauny (2 Sm 24,18) lub Ornana Jebusyty (1 Krn 21,18), jest tym samym miejscem, w którym Pierwszy człowiek – Adam złożył ofiarę, jak również został w tym miejscu stworzony. Wszystko to jest zgodnie ze słowami mędrców: „Człowiek został stworzony z miejsca, w którym [znajdzie] zadośćuczynienie" (*MTo*, The Chosen Temple 2:2). Abraham wzniósł tam ołtarz na ofiarę Izaaka (Rdz 22,1-19). Również Noe wzniósł w tym miejscu ołtarz po wyjściu z arki. Było to również miejsce, w którym Kain i Abel składali ofiary Bogu.

Mówiąc o pierwszym człowieku nie sposób nie zwrócić uwagi na bogatą tradycję związaną z jego śmiercią i pochówkiem. Oczywiście, badania w tym temacie są jedynie hipotetyczne, bowiem ustalenie jakichkolwiek szczegółów jest niemożliwe.

Przywołany wyżej midrasz *Pirke de Rabbi Eliezer* naucza, że kiedy Adam poczuł zbliżającą się śmierć, wyraził wówczas pragnienie budowy mauzoleum, w którym mogłyby spocząć jego szczątki. Zgodnie ze swoim pragnieniem zbudował miejsce pochówku, które znajdowało się za górą *Moria*. W związku z tym, że Adam przewidział, iż kości jego będą wykorzystane jako obraz bałwochwalstwa, zapragnął złożyć je w trumnie w głębokiej jaskini.

[519] Bachya syn Aszera był powszechnie znany jako rabeinu Bachya. Żył w latach 1445–1515 w Saragossie pełniąc funkcję dajana (sędzia w żydowskim sądzie). Wydał dość obszerny komentarz do Tory, który opublikowano w 1492 r. w Neapolu, zob. S. Pecaric, *Tora Pardes Lauder. Księga Powtórzonego Prawa Dewarim* דברים (Kraków: Edycja Pardes Lauder 2006) 458.

[520] To samo stanowisko przedstawia TgPsJ twierdząc, że po wygnaniu z Raju Adam zamieszkał na górze *Moria*, czyli w ziemi, z której został wzięty (*TgPsJ* Rdz 3,23), zob. Maher, *Targum*, 30.

[521] *Mishneh Torah* to kodeks rabiniczny prawa religijnego, który przypisuje się rabinowi Mosze synowi Majmona/Rambana. Powszechnie datuje się je na XII w.

Według jednej z tradycji żydowskich była to Jaskinia Makpela. Nie brak jednak teorii, zgodnie z którą miejscem pochówku Adama była góra *Moria*, ponieważ jego kości miały wrócić do ziemi, z której zostały wzięte (*PdRE* XX,6-7)[522].

Należy zauważyć, że najczęściej wymienianymi miejscami spoczynku pierwszego człowieka są Jaskinia Makpela oraz Golgota, jednak żadne stanowisko nie odzwierciedla niczego prawdziwego[523]. Podania te wiążą się z chrześcijańsko-żydowską tradycją, która umiejscawia pochówek Adama „w grocie pod górą *Moria*" na Golgocie[524]. Również wszystkie wersje armeńskiego żywota Adama i Ewy twierdzą zgodnie, że miejscem pochówku Adama jest Golgota. Stąd nazwa wzgórza, które określa się górą Czaszki.

Przyglądając się historii zarówno góry *Moria*, jak i Golgoty, trzeba jasno stwierdzić, że oba te wzgórza są miejscami najświętszymi dla dwóch największych monoteistycznych religii świata. Nie dziwi zatem fakt, że zarówno chrześcijanie, jak i żydzi chcieli upatrywać tradycję pochówku Adama w okolicach swoich świętych gór. Oczywiście, Żydzi nie byli w stanie przyjąć faktu związanego z pochówkiem pierwszego człowieka na Golgocie, ponieważ z jednej strony jest to miejsce śmierci Jezusa, z drugiej zaś w czasach, kiedy Jerozolima stała się Aelią Capitoliną, na Golgocie znajdowała się pogańska świątynia Wenus[525] lub Afrodyty[526] wzniesiona przez Hadriana między 130 a 131 rokiem po Chr.[527] Próba ulokowania miejsca pochówku Adama na Golgocie jest chęcią przejęcia tradycji żydowskiej przez chrześcijan i dostosowania jej do własnych potrzeb i tradycji teologicznej. Oczywiście, przekaz żydowski jest dość daleki od spójnej i jednobrzmiącej wersji. Przykładem jest midrasz *PdRE*, który mówi, że Adam został pochowany w Jaskini Makpela w Hebronie (*PdRE* XX,10-11), nie zaś na Golgocie czy górze *Moria*[528].

Tradycja o Adamie jest niezwykle bogata. Oczywiście, treść biblijna skupia się wokół jego stworzenia oraz grzechu pierworodnego, które z teologicznego punktu widzenia są

---

[522] Friedlander, *Pirke*, 148.

[523] Istnieje legenda, która mówi, że po śmierci Adama, jego ciało zostało zabrane przez aniołów do ogrodu Eden. Tam zostało nabalsamowane wonnościami, zaś słodki zapach olejków sprawił, że wszyscy potomkowie Adama zapadli w głęboki sen. Jedynym, którego nie dotknął sen był Set. Tylko on poznał miejsce pochówku Adama, zob. James, *Old Testament*, 22–23.

[524] S. Gibson, J.E. Taylor, *Beneath the Church of the Holy Sepulchre Jerusalem. The Archeology and Early History of Traditional Golgotha* (London: Palestine Exploration Fund 1994) 59.

[525] Dość trudno jest stwierdzić pod czyim wezwaniem była świątynia zbudowana na Golgocie. Najpowszechniejsza wśród badaczy jest opinia, że była to budowla poświęcona Wenus, jednak nie brak opinii, że mogło to być miejsce kultu Jowisza. Dan Bahat zauważa, że świątynia na Golgocie mogła mieć kształt rotundy, stąd dzisiejsze *Anastasis* mogło być wzniesione przez Konstantyna na fundamentach poprzedniej świątyni. Zob. D. Bahat, „Does the Holy Sepulchre Church Mark the Burial of Jesus?", *BAR* 12:3 (1986), 24–68.

[526] Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna* (Kraków: WAM 2007) 182–183.

[527] Klimas, *Autentyczność*, 224–232.

[528] J.J. Ryan, „Golgotha and the burial of Adam between Jewish and Christian tradition", *NJSJS* 32/1 (2021), 3–29.

najważniejszym elementem tzw. prehistorii biblijnej. Poznając bogatą tradycję żydowską oraz chrześcijańską, które skupiają się wokół tekstu natchnionego i wzbogacają biblijny przekaz, można zauważyć, jak wiele dodatkowych i ciekawych interpretacji stworzył człowiek, chcąc w ten sposób ukazać niezwykłą wartość oraz ogromne znaczenie Adama w teologii i tradycji biblijnej. Oczywiście, nie sposób wskazać miejsca stworzenia pierwszego człowieka, jak i lokalizacji jego pochówku. Znamiennym jest, że zarówno w midraszach, apokryfach czy jeszcze innych związanych z tematem opracowaniach pojawia się góra *Moria*, która od samego początku musi mieć ważne i zaszczytne miejsce dla obu religii. Sam fakt, że lokację stworzenia Adama, miejsce ołtarza ofiarnego, jak i w mniejszym stopniu miejsce jego pochówku wiąże się z *Morią* pokazuje, że Świątynia – a co za tym idzie, również Jerozolima są od samego początku głęboko zakorzenione w teologii i tradycji nie tylko religii Mojżeszowej, ale również chrześcijańskiej.

6.2. Abraham w kraju *Moria*

Bogactwo związane z tradycją i symboliką góry *Moria* znajduje swoje źródło w tekstach żydowskich, które w wielu przypadkach wiążą wydarzenia biblijne z tym miejscem.

Historia Abrahama zawiera dość dużo niejasności, co sprawia, że wielu podaje jej treść w wątpliwość. Uczeni zajmujący się postacią protoplasty Izraela podzielali powszechnie panującą opinię, która umiejscawiała opowieści o patriarchach z Księgi Rodzaju w okresie środkowego brązu (1800/1750–1550 przed Chr.). Ziemia Kanaan, do której wędruje Abraham opuszczając swoje rodzinne Ur, jest żyzną krainą rozwijającą się wokół bogatych i zaawansowanych ośrodków miejskich, takich jak Jerycho, Betel, Sychem, Jerozolima czy Hebron. Istotnie, okres środkowego brązu potwierdza taką ewentualność[529]. Prehistoria biblijna mówiąca o Abrahamie (Rdz 12-25) stanowi zbiór materiału, który pochodzi z różnych okresów historycznych i różnych warstw redakcyjnych. Śledząc biblijną relację o Abrahamie, można dostrzec wysiłek kolejnych redaktorów, którzy zbierając teksty z różnych warstw redakcyjnych, starali się połączyć je w całość, tworząc w ten sposób koherentne opowiadanie. Postać Abrahama jest w każdym przypadku punktem zwrotnym Bożego planu zbawienia. Patriarcha, który poprzez swoje niezwykłe życie wędruje z Bogiem, dostępuje procesu oczyszczenia swojej wiary. Dzięki temu obietnice Boże stają się możliwe do wypełnienia[530].

[529] I. Finkelstein, A. Mazar, *The Quest for the Historical Israel. Debating Archeology and the History of Early Israel* (Leiden–Boston: Brill 2007) 57.
[530] J. Lemański, „Abraham – początek nowej wspólnoty (Rdz 12,1-4a)", *VV* 6 (2004), 19–33.

Wśród badaczy istnieje powszechne przekonanie, że Abraham nie może być uznany za postać historyczną, bowiem nie znajdziemy o nim żadnych informacji w innych zewnętrznych źródłach poza tekstem biblijnym. Być może istotnie nie odegrał on ważnej roli na kartach historii światowej, jednak nie ulega wątpliwości, że dla małej społeczności nomadów wędrujących po biblijnym Kanaanie był on swego rodzaju „lokalnym bohaterem". Stąd przekonanie widzące w Abrahamie pierwszego mieszkańca obiecanej mu przez Boga ziemi oraz funkcja protoplasty narodu izraelskiego. Warto również zauważyć, że w świetle współczesnych badań nad tradycjami patriarchalnymi postać Abrahama stanowi najmłodszy element. Oprócz Księgi Rodzaju wspomnienie o Abrahamie wraca dopiero w okresie wygnania babilońskiego[531].

Cykl opowiadań o Abrahamie można pod względem redakcyjnym podzielić na dwie części: Rdz 12-22 oraz Rdz 23-25. J. Lemański zauważa, że wraz z rozdziałem 22 narracja o Abrahamie mogłaby się zakończyć, ponieważ kolejne dwa rozdziały są ewidentnym uzupełnieniem poprzednich treści. Śmierć Sary oraz starania patriarchy o pochówek w Makpeli w Hebronie nie wnoszą niczego do tekstu biblijnego. Podobnie jest z rozdziałem 24 dotyczącym poszukiwaniu żony dla Izaaka. Nie jest trudno zauważyć, że ta narracja jest tekstem wtrąconym. Warto również zaznaczyć, że pochówek Abrahama obok wcześniej zmarłej Sary (Rdz 25,7-10) ma identyczny charakter i przekaz jak w przypadku Izaaka (Rdz 35-27-29) oraz Jakuba (Rdz 49, 29-33)[532].

Oczywiście najważniejsze dla omawianego zagadnienia góry *Moria* jest prześledzenie tradycji żydowskiej dotyczące wizyty Abrahama w kraju *Moria* opisanej w perykopie Rdz 22,1-19. Pierwszy z patriarchów Izraela zaznaczył szczególnie swoją obecność w omawianym miejscu. Warto przyjrzeć się postaci Abrahama i jego ogromnemu znaczeniu w tej perykopie, która jest jedną z najbardziej znanych opisów biblijnych.

a) Talmud Jerozolimski

Jeden z traktatów Talmudu Jerozolimskiego o nazwie *Nedarim* (מסכת נדרים) traktuje dość obszernie o górze *Moria*. *Nedarim* (נֶדֶר lub נֶדֶר) to rzeczownik oznaczający *ślub* lub *obietnicę*. Wprowadzenie do traktatu mówi, że jest on poświęcony ślubom[533], którym Tora

[531] J. Lemański, „Kim był Abraham i skąd pochodził? Kilka uwag na temat potencjalnych śladów tradycji o Abrahamie", *BibAn* 10/1 (2020) 5–30.
[532] Lemański, *Rodzaju 11,27-36,43*, 63–64.
[533] Śluby te dotyczą zarówno mężczyzn jak i kobiet. Warto jednak dodać, że *Nedarim* został włączony do *Seder Nashim*, czyli Porządku Kobiet. Wiąże się to z tym, że niektóre aspekty omawianego prawa dotyczą wyłącznie kobiet. Są wyjątkowe sytuacje w których również mężczyzna może złożyć przysięgę *Nedarim*, zob. *The Jerusalem Talmud, Oz Vehadar Text with an Annotated, Interpretive Elucidation, as an Aid to Talmud Study* (red. rab. Ch. Malinowitz, rab. Y.S. Schorr, rab. M. Marcus) (New York: The ArtScroll Series 2016).

przypisuje ważność i konsekwencje prawne. W zależności od wydawnictwa traktat ten różni się co do miejsca w porządku Miszny. Zazwyczaj przyjmuje się, że zajmuje trzecie miejsce zarówno w Misznie[534], jak i w Tosefcie. *Nedarim* wspomina, że góra *Moria* to miejsce spoczynku pierwszego właściciela góry, czyli Ornana Jebusyty.

W *JT*, Nedarim XXIIIa[3] znajduje się tekst:

וְאַתְיָיא כַּיי דְּמַר רַבִּי סִימוֹן בַּר זַבְדִּי׃

תַּחַת הַמִּזְבֵּחַ גֻּלְגּוֹלְתּוֹ שֶׁל אָרְנָן הַיְבוּסִי מָצְאוּ

I potwierdza to słowo Szymona, syna Zavdiego: Pod ołtarzem czaszkę (גֻּלְגֹּלֶת) *Ornana Jebusyty znaleźli.*

Zgodnie z przekazem biblijnym Ornan Jebusyta był pierwszym właścicielem *Morii* (2 Sam 24,18; 1 Krn 21,22). W wyniku okoliczności związanych ze spisem ludności zarządzonym przed Dawida Ornan sprzedał klepisko królowi. Talmud mówi, że w czasach króla Ezechiasza lud uświadomił sobie, że czaszkę pierwszego właściciela wzgórza *Moria* zakopano pod ołtarzem Świątyni. Kapłani (*Kohanim*), którzy wstępowali na ołtarz Pański, byli oswojeni z obecnością „zwłok" Ornana. Kiedy dokonano tego odkrycia, okazało się, że zbliżający się 14 Nissan (święto Paschy) nie zapewnia wystarczającej ilości czasu, aby *Kohanim* mogli oczyścić siebie oraz skażone naczynia liturgiczne. Chcąc rozwiązać napotkany problem, król Ezechiasz zapowiedział rok przestępny, aby odłożyć ofiarowanie Paschy o jeden miesiąc.

Nedarim przywołuje jeden z traktatów Miszny (*Oholos* 2:1), który spośród części ludzkich zwłok wymienia czaszkę i kręgosłup jako te, które są przyczyną chorób, np. nowotworu. Każdy kto przechodzi nad zwłokami, zaciąga nieczystość. Jednak Talmud Jerozolimski utrzymuje, że każda z tych części ciała sama z sobie przekazuje *tumah*[535] poprzez *ohel*[536]. Co ciekawe, traktat naucza, że nawet zwłoki nie-Żyda, takiego jak Ornan Jebusyta, są w stanie przekazać sprawiedliwość i pełnię poprzez *ohel*. Jedynymi, którzy byli narażeni na *tamei*[537] od czaszki Ornana byli *Kohanim* ze względu na to, że tylko oni mieli wstęp na dziedziniec Świątyni, gdzie stał ołtarz.

Rabbi Jehuda zauważa, że być może z powodu wprowadzenia przez Ezechiasza roku przestępnego wielu ludzi z plemion Efraima i Manassesa stało się *tamei*. Również

[534] Traktat *Nedarim* podzielny jest w Misznie na 11 rozdziałów, które łącznie zawierają 9 paragrafów.
[535] Tumah (hebr. תֻּמָּה) oznacza sprawiedliwość, szczerość i pełnię.
[536] Ohel (hebr. אֹהֶל) oznacza nakrycie, namiot, mieszkanie.
[537] Tamei (hebr. טָמֵא), czyli nieczysty, skalany.

prawdopodobnie w czasach panowania króla Achaza[538] nie traktowano ołtarza Świątyni z należytym szacunkiem. Oznaczało to, że wstępowało na niego wielu nie-kapłanów, narażając się na nieczystość ze strony czaszki Ornana.

Talmudyści zastanawiają się nad sugestią Gemary, gdzie mowa jest o budowie ołtarza nad czaszką pierwszego właściciela *Morii*, która w rzeczywistości była źródłem *tumah* i dlatego pozostawała nieodkryta przez tak długi czas. Dodatkowo wydaje się nie do pomyślenia, że wszystkie ofiary składane na ołtarzu za czasów Ezechiasza były nieczyste. Dwudziesty drugi przypis do *Nedarim* XXIIIa[3] uczy, iż można przypuszczać, że czaszka Ornana Jebusty nie znajdowała się pod Świątynią od samego początku istnienia sanktuarium. Najprawdopodobniej w pobliżu znajdował się cmentarz należący do rodziny Ornana. Istniało zatem niebezpieczeństwo, że kości mogły wpaść do jednego z licznych tuneli przebiegających we wnętrzu góry *Moria* i w ten sposób dostać się na teren Świątyni. Omawiany przypis kontynuuje, że aby zapobiec przedostaniu się kości, wzniesiono mury wokół sanktuarium, które były regularnie konserwowane i wzmacniane. Niestety, proces ten został zaniechany za czasów Achaza, co mogło stać się przyczyną przedostania się kości. W taki sposób czaszka Ornana mogła ostatecznie wtoczyć się pod ołtarz Świątyni. W związku z tym, kiedy Ezechiasz rozpoczął oczyszczanie Świątyni, wówczas natrafił na czaszkę pierwszego właściciela góry *Moria*[539].

Informacje zawarte w Talmudzie znajdują potwierdzenie w popularnym midraszu pt. *Legendy Żydowskie*. To właśnie tam zamieszczono wzmiankę, że podczas budowy Świątyni natrafiono na czaszkę, która należała do Arauny Jebusyty, pierwszego właściciela góry *Moria* za czasów króla Dawida. Midrasz dodaje, że „niedouczeni" kapłani żydowscy nie byli w stanie rozstrzygnąć sporu, w jakim stopniu znalezione zwłoki mogły zbezcześcić święte miejsce przeznaczone na budowę sanktuarium dla Pana[540].

b) Talmud Babiloński

Na początku warto zaznaczyć, że *Talmud Babiloński* cieszy się większym uznaniem wśród Żydów niż *JT*. Jest to zapewne związane z tym, że z biegiem czasu jego treść stała się normą prawną w religii mojżeszowej. Poza tradycyjnymi przepisami prawa można tam znaleźć

[538] Achaz był synem króla Jotama. Panował Judą w latach 735-716 przez Chr. Wprowadził kult pogański do tego stopnia, że złożył w ofierze swojego syna. Za cenę skarbów ze Świątyni Jerozolimskiej oddał kraj pod opiekę Asyrii (2Krl 16). Na wzór dawnych kultów składał ofiary na pagórkach, zob. A. Tronina, P. Walewski, *Biblijne nazwy osobowe i topograficzne. Słownik etymologiczny* (Częstochowa: Edycja św. Pawła 2009) 29.
[539] *The Jerusalem Talmud* 23a[3], pkt. 22.
[540] L. Ginzberg, *Legends of the Jews* (New York: Public Domain 1909) 4:11:31.

również midrasze, haggady, legendy, anegdoty z życia rabinów[541]. Redakcję tego dzieła datuje się na przełom V i VI w. na terenach Babilonii. BT jest owocem pracy sześciu pokoleń amoraitów należących do diaspory babilońskiej działających w latach 220–500, których często tytułowano jako raw lub mar[542]. Językiem Talmudu jest aramejski, choć dokładnie można go zakwalifikować jako wschodnioaramejski. Nie brak również zapożyczeń z innych języków starożytnych, jak chociażby perskiego. Przeszło jedną trzecią tekstu stanowią tu suche przepisy prawne w charakterze hallachy[543].

W tekście *Talmudu Babilońskiego* Taanit 16a:8 można przeczytać:

מַאי הַר הַמּוֹרִיָּה? פְּלִיגִי בַּהּ רַבִּי לֵוִי בַּר חָמָא וְרַבִּי חֲנִינָא. חַד אָמַר: הַר שֶׁיָּצָא מִמֶּנּוּ הוֹרָאָה לְיִשְׂרָאֵל, וְחַד אָמַר: הָר שֶׁיָּצָא מִמֶּנּוּ מוֹרָא לְאוּמּוֹת הָעוֹלָם.

Gdzie jest góra Moria? Pytali o nią rabin Lewi syn Hama i rabin Hanina. Jeden powiedział: góra, która z niej wyszła jest nauczycielem dla Izraela, a inny powiedział: góra, która z niej wyszła jest nauczycielem dla świata na wieki.

Talmud Babiloński stara się dość krótko wyjaśnić znaczenie oraz pochodzenie terminu „*Moria*". Otóż powstał spór pomiędzy rabbim Lewim, synem Hama oraz rabbim Haniną. Spór dotyczył tego, jakie jest właściwe znaczenie nazwy góry *Moria*. Komentarz do *BT* dodatkowo objaśnia, że *Moria* to góra Świątynna. Jeden z rabinów twierdzi, że *Moria* to tak naprawdę góra wielkiego Sanhedrynu, ponieważ było to miejsce gromadzenia się wielkiej rady, a zarazem góra, z której wychodziło pouczenie (הוראה) – efekt mądrości i obrad Sanhedrynu skierowany tylko i wyłącznie do narodu izraelskiego. Z kolei drugi rabin twierdzi, że *Moria* to góra, z której wyszedł strach (מרא) skierowany do narodów całego świata, bowiem miejsce to jest wybrane przez Boga dla narodu żydowskiego.

W tekście *Talmudu Babilońskiego* można znaleźć jeszcze kilka wzmianek na temat góry *Moria*. Jednak są one jedynie odwołaniem do sceny związanej z ofiarą Izaaka i rozmową, jaką Bóg odbył w tym miejscu z Abrahamem.

W innym traktacie *Talmudu Babiońskiego* Taanit 15a:9 napisano:

עַל הָרִאשׁוֹנָה הוּא אוֹמֵר: ״מִי שֶׁעָנָה אֶת אַבְרָהָם בְּהַר הַמּוֹרִיָּה הוּא יַעֲנֶה אֶתְכֶם וְיִשְׁמַע בְּקוֹל צַעֲקַתְכֶם הַיּוֹם הַזֶּה

[541] Ciekawe jest to, że Talmud Babiloński zawiera również informacje z takich dziedzin wiedzy jak historia, matematyka, medycyna, biologia, astrologia i astronomia.
[542] M. Mielziner, *Introduction to the Talmud* (New York: Bloch Publishing CO. 1968) 22–55.
[543] M. Rosik, *Wprowadzenie do literatury i egzegezy żydowskiej okresu biblijnego i rabinicznego* (Wrocław: Wydawnictwo TUM 2009) 137; Wróbel, *Jezus*, 67.

Po pierwszym [błogosławieństwie] mówi: Ten, który odpowiedział Abrahamowi na górze Moria, odpowie wam i usłyszy dziś głos waszego wołania.

Tradycja powtarzania przywołanego wyżej wersetu związana jest z recytowaniem dwudziestu czterech błogosławieństw podczas nabożeństwa synagogalnego. Osiemnaście z nich należało do codziennej modlitwy *Amida*[544], którą wzbogacano o kolejne sześć błogosławieństw (BT *Taanit* 15a:7). Zgodnie z tradycją zapisaną w Talmudzie (BT *Taanit* 15a:6) modlitwie błogosławieństw przewodniczył człowiek sędziwy, który miał doświadczenie w prowadzeniu modlitwy. Na koniec każdego z błogosławieństw recytowano ww. fragment nawiązujący do Rdz 22,11-18, w którym to Anioł Pański (מַלְאַךְ יְהוָה) wzywa Abrahama, aby nie zabijał swego syna. Wobec powyższego ofiarą zastępczą staje się uwikłany w zaroślach baran. Tę samą praktykę odczytywania ww. wersetu potwierdzają inne punkty traktatu *Taanit*[545].

Omawiany fragment jest również komentowany przez Misznę. Traktat *Taanit*[546] 2:4 na pierwszym miejscu wymienia zacytowane w *Talmudzie Babilońskim* błogosławieństwo: „Ten, który odpowiedział Abrahamowi na górze *Moria*". Fragment ten zostaje również powtórzony po siódmym błogosławieństwie. Miszna, podobnie jak *BT*, dopowiada formułę zapewniającą, że modlitwa zostanie wysłuchana, ponieważ Pan słyszy wołanie tego, który modli się do Niego.

c) Midrasz Rabba

W drugim tomie *Midrasz Rabba* w paraszy *Vayeira*[547] dotyczącym m.in. Rdz 22 można znaleźć dość dużo informacji o żydowskiej interpretacji *Morii*, zarówno jako terminu oraz jako ziemi/kraju, gdzie udał się Abraham.

W *Midrasz Rabba*, Vayeira 81[1] można przeczytać:

וְלֶךְ לְךָ אֶל אֶרֶץ הַמּוֹרִיָּה

I Idź do ziemi Morii

[544] Chodzi o modlitwę Osiemnastu Błogosławieństw, zwaną też *Tefila* lub *Amida*, czyli stanie, ponieważ wykonywano ją na stojąco. W zdecydowanej większości tekst tych modlitw zredagowali członkowie Wielkiego Zgromadzenia. Słowo *Tefila* w Talmudzie zawsze odnosi się do Osiemnastu Błogosławieństw, zob. R. Marcinkowski (red.), *Miszna. Moed (Święto)* (Warszawa: Wydawnictwo DiG 2014) 230.
[545] BT *Taanit* 15b:1; 16b:4; 16:9 oraz 16b:13.
[546] Rzeczownik taanit, oznacza „post".
[547] *Midrasz Rabba* do Księgi Rodzaju podzielony jest na trzy części, które traktują o poszczególnych paraszach Tory. Pierwszy tom obejmuje dwie parasze (Bereszit i Noach), drugi omawia cztery parasze (Lech Lecha, Wajera, Chaje Sarah oraz Toldot), ostatni dotyczy sześciu paraszy (Wajece, Wajiszlach, Wajeszew, Mikec, Wajigasz oraz Wejechi).

Idź, czyli לֶךְ לְךָ, powtarza się dwa razy. Pierwszy raz, kiedy Abraham opuszcza rodzinne Ur i ma udać się do ziemi Kanaan (Rdz 12,1), drugi raz zaś właśnie tutaj. Midrasz zauważa tego typu zbieżności i dość mocno je eksponuje[548].

Midrasz Rabba uczy, że nazwy własne poszczególnych narodów pochodzą od regionów, które są przez nie zamieszkiwane. Tak jest również w przypadku ziemi Kanaan czy אֶרֶץ מִצְרַיִם (ziemia Egiptu). Według *Midraszu Rabba* istnieje również jeden znany naród, który nazywa się *Moria*, dlatego dzieło decyduje się na bliższe omówienie tej nazwy, choć nie wspomina dokładnie, o którym narodzie jest mowa.

Rabbi Chiya Wielki (רַבִּי חִיָּיא רַבָּה) oraz rabbi Yannai (רַבִּי יַנַּאי) podjęli się omówienia frazy „do ziemi *Moria*". Pierwszy z nich powiedział, że „oznacza to miejsce, z którego Tora wyszła na świat". Midrasz doprecyzowuje tę wypowiedź, uzupełniając, że ostatecznym źródłem instrukcji dla Tory był Sanhedryn Wielki, bezpośrednio związany ze Świątynią, która miała być zbudowana na górze *Moria*. Można zatem postrzegać słowo „*Moria*" jako alternatywę dla terminu *instrukcja* (הוֹרָאָה). Wobec powyższego „ziemia *Moria*" powinna być również pojmowana jako „ziemia instrukcji". Z kolei rabbi Yannai stwierdził, że ziemia *Moria* jest miejscem, z którego „wywodzi się lęk i podziw (יִרְאָה) dla narodów świata". Dla poparcia swojej interpretacji rabbi Yannai odwołuje się do Psalmu 68,36, gdzie wspomina się o tym, że Bóg ze swojej Świątyni נוֹרָא, czyli wzbudza lęk, strach i szacunek. *Midrasz Rabba* dodaje, że ludzie, którzy w tym miejscu [góra *Moria*] wołają do Boga, są wysłuchiwani, natomiast widzą też, że ci, którzy bezczeszczą świętość Boga, są lekceważeni i karani. Ludzie zdają sobie sprawę z tego, że wszystko to dzieje się dlatego, ponieważ tam [góra *Moria*] trwa nieustanna Obecność Boga, to zaś prowadzi wiernych do czci i bojaźni wobec Niego. Na koniec tego rozdziału midrasz jeszcze raz powraca do terminu „*Moria*", przywołując słowa rabbiego Jeszua, syna Lewiego (רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי), który powiedział, że góra ta nazywa się *Moria*, ponieważ Święty Bóg „kieruje tam grzeszników i bałwochwalców zsyłając ich do Gehenny". Należy doprecyzować, że jest to kara dotycząca wszystkich, którzy dopuścili się zburzenia Świątyni wzniesionej na górze *Moria*. Dlaczego Bóg zsyła ich do Gehenny? Ponieważ znajduje się ona w Jerozolimie u podnóża góry *Moria*[549].

W innym miejscu *Midrasz Rabba*, Vayeira 84[1] § 1 brzmi:

בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וַיִּשָּׂא אַבְרָהָם אֶת עֵינָיו

[548] J. Neusner, *Genesis Rabbah. The Judaic Commentary to the Book of Genesis. A New American Translation. Vol. II. Parashiyyot Thirty-Four through Sixty-Seven or Gen 8:15 to 28:9* (Atlanta, Geogria: Scholars Press 1985) 66.

[549] S. Wasserman (red.), E. Wasserman (red.), *Midrash Rabbah. Wasserman edition of Bereishis/Genesis. Lech Lecha-Toldos* (New York: ArtScroll 2010) 55 § 7.

Trzeciego dnia wzniósł Abraham oczy swoje [i ujrzał to miejsce]

Ze względu na to, że *Genesis Rabba* jest komentarzem do Księgi Rodzaju, zatem omawiane przez midrasz wiersze zostały zaczerpnięte bezpośrednio z Biblii Hebrajskiej. Rozdział 22 w w. 4 wspomina o momencie, w którym Abraham dostrzega „to miejsce" (הַמָּקוֹם), które ma stać się lokalizacją dla ołtarza, na którym zostanie złożony Izaak. Midrasz objaśnia, że Abraham mieszkał wówczas w Hebronie[550], który znajdował się w bliskiej odległości od góry *Moria*. Biblia jasno zaznacza, że patriarcha ujrzał *Morię* dopiero po trzech dniach podróży. Według *Midrasz Rabba* Bóg nie objawił Abrahamowi tego miejsca od razu, pozwalając, aby błąkał się po okolicy, nieznając ostatecznego celu swojej misji. Nasuwa się pytanie: Dlaczego Abraham dostrzegł *Morię* dopiero po trzech dniach? Odpowiedź na to pytanie znajduje się w Oz 6,2, gdzie czytamy: „Po dwóch dniach przywróci nam życie, a dnia trzeciego nas dźwignie i żyć będziemy w Jego obecności". Podobnie Rdz 42,18, gdzie synowie Jakuba zostają uwięzieni w Egipcie przez swego rodzonego brata Józefa. Pismo Święte mówi: „A trzeciego dnia Józef rzekł do nich: Jeśli chcecie ocalić życie, uczyńcie to – bo ja czczę Boga". Jako kolejny przykład midrasz przytacza Księgę Jozuego, w której wysłani przez Jozuego szpiedzy, będąc narażeni na niebezpieczeństwo, nad Jordanem otrzymują polecenie: […] „ukryjcie się tam przez trzy dni, aż do ich powrotu, po czym pójdziecie w swoją drogę" (Joz 2,16). Ostatnim fragmentem jest opis cierpienia Izraelitów, którzy oczekują pod Synajem na nadanie Tory. Ich cierpienie dobiega końca „trzeciego dnia" podczas spektakularnych znaków w postaci grzmotów z błyskawicami, ryku potężnej trąby oraz gęstego obłoku rozpościerającego się nad górą Synaj (Wj 19,16).

Dzień trzeci jest tu bardzo symboliczny i może oznaczać nie tylko wypełnienie tajemnicy odnoszącej się do zmartwychwstania umarłych, ale przede wszystkim tajemnicy odkupienia Izraela. Nie bez przyczyny tekst *Midrasz Rabba* mówi o tym przy okazji omawiania Rdz 22,3, przywołując w ten sposób cały wachlarz historii Izraela. Jest to swego rodzaju powtarzająca się hermeneutyka, będąca zapowiedzią tego, że historia patriarchów jest zarazem zapowiedzią historii całego Izraela[551].

W *Midrasz Rabba*, Vayeira 84[2] występuje tekst:

וַיַּרְא אֶת הַמָּקוֹם מֵרָחוֹק

I ujrzał to miejsce z daleka

[550] Jeden ze znamienitych komentatorów żydowskich *Raszi* zauważa, że Hebron jako miejsce zamieszkania Abrahama jest opinią podzielaną przez wielu Mędrców Midraszu. Sam jednak jest innego zdania.
[551] Neusner, *Genesis and Judaism*, 151.

Początkowo Bóg nie precyzuje miejsca, w którym ma się odbyć ofiara Izaaka. Wiadomo jest jednak, że ma to być „na jednej z gór", które zostaną wskazane Abrahamowi (עַל אַחַד הֶהָרִים) (Rdz 22,2). Powstaje więc pytanie: co spowodowało, że Abraham rozpoznał to miejsce? Co takiego zobaczył? Zgodnie z tradycją zobaczył obłok, który był jakby przyczepiony do góry (רָאָה עָנָן קָשׁוּר בָּהָר). *Midrasz Rabba* doprecyzowuje, że obłok unosił się tylko nad tą jedyną górą, co spowodowało, że patriarcha rozpoznał miejsce wskazane przez Boga. Miał wtedy powiedzieć do siebie: „Wygląda na to[552], że miejsce, w którym Święty i Błogosławiony, kazał mi[553] złożyć w ofierze mojego syna, jest tam".

Aby upewnić się, czy zjawisko, które dostrzegł patriarcha, jest prawdziwe *Midrasz Rabba* odwołuje się do dialogu, jaki miał się wywiązać między Abrahamem, Izaakiem i ich towarzyszami[554]. Pada zatem pytanie do Izaaka: „Synu mój, czy widzisz to, co ja widzę?". Mędrzec nie ma bowiem nadal pewności, czy obłok jest znakiem pochodzącym od Boga. Pyta zatem syna i pozostałe sługi, którzy towarzyszą mu w podróży. Dialog ten okazuje się być niezbędny, bowiem jeśli zobaczą go tylko ci, którzy są święci i wybrani przez Pana (Abraham i Izaak), a pozostali ludzie niskiego stanu (towarzysze) niczego nie dostrzegą, będzie to dowód na prawdziwość znaku. Zgodnie z tekstem *Midrasz Rabba* Izaak odpowiada: „Tak!" (הֵין), natomiast słudzy, którzy towarzyszą Abrahamowi i Izaakowi na pytanie: „Czy widzicie to, co ja widzę?", odpowiadają: „Nie!" (אֵין). Wówczas patriarcha uzyskuje pewność, że otoczoną przez obłok górą jest wybrana przez Boga, górą *Moria*. Niezwykle ciekawe jest kolejne zdanie, które pada z ust Abrahama do sług: „Ponieważ osioł nie widzi obłoku i wy też nie widzicie obłoku, zostańcie tu sami z osłem". Midrasz tłumaczy w tym miejscu, że patriarcha nie polecił sługom, aby pilnowali osła na czas nieobecności ojca i syna, ale powiedział im w sposób dosadny: „zostańcie tu sami z osłem". Ma to oznaczać, że w jakiś sposób chciał ich porównać do osłów[555]. *Midrasz Rabba* zwraca uwagę na halachiczną interpretację słów Abrahama. Otóż

---

[552] *Midrasz Rabba* uzupełnia tę frazę dodając w przypisie, że sformułowanie „wygląda na to" jest oznaką, iż Abraham nie był jeszcze do końca pewien, że ujrzał wyznaczone przez Boga miejsce, *Midrasz Rabba* 84[2], przyp. 19.

[553] Bóg powiedział Abrahamowi, że wskaże mu upragnione miejsce. Znak w postaci obłoku jest najwyraźniej sygnałem, który ujawnia tożsamość góry *Moria*, *Midrasz Rabba* 84[2], przyp. 20.

[554] Polskie tłumaczenie Pięcioksięgu z edycji *Tora Pardes Lauder* cytując Pirke de Rabbi Eliezer mówi, że Abraham widząc obłok nad *Morią* od razu rozpoznał w nim znak Opatrzności Bożej. Dialog z Izaakiem i towarzyszami miał go tylko w tym utwierdzić, zob. Pecaric (red.), *Tora*, 134.

[555] Tego typu porównanie jest bardzo ciekawe, zaś *Midrasz Rabba* poświęca mu dużo miejsca w obszernym paragrafie „A" zatytułowanym: *O osłach i człowieku*. Zgodnie z tym co zauważa rabbi Nosson Tzvi Finkel ludzie są podzieleni na tych, którzy znają Torę bardzo dobrze i tych, którzy znają ją nieco słabiej. Ta różnica powoduje, że zostają oni podzieleni na dwie grupy. Podział ten jest widoczny do tego stopnia, że mniej wiedzących porównuje się do osłów, zaś wykształconych do ludzi. Genezę tego typu porównań upatruje się w słowach Abrahama, które skierował do towarzyszących mu w podróży do kraju *Moria* niewolników. Towarzyszami Patriarchy mieli być Izmael oraz Eliezer, którzy zgodnie z tekstem midraszu osiągnęli bardzo wysoki poziom duchowości (Izmael dobrowolnie poddał się obrzezaniu zaś Eliezer był duchowym spadkobiercą Abrahama). Okazało się jednak, że to

pada tu zapytanie: skąd wzięło się na kartach Tory stwierdzenie, że niewolnicy mogą być podobni do zwierząt? Wyjaśniają to słowa Abrahama, który powiedział: „zostańcie tutaj sami z osłem". Midrasz jest bowiem zdania, że owi młodzieńcy, którzy towarzyszyli Abrahamowi i Izaakowi w drodze do kraju *Moria*, w rzeczywistości byli niewolnikami. Można zatem pokusić się o stwierdzenie, że zarówno niewolnicy, jak i osioł należą do tej samej klasy. Potwierdzają to analizy żydowskich Mędrców, którzy w tym miejscu odwołują się do Księgi Wyjścia, gdzie mowa jest o sześciu dniach pracy i siódmym dniu szabatu, kiedy to nie będzie nikt wykonywał żadnych robót, ani „ty, twój syn, ani twoja córka, ani twój niewolnik, ani twoja niewolnica, ani twoje bydło, ani cudzoziemiec" (Wj 20,9-10). Mędrcy zestawiają w ten sposób niewolników i służących na równi ze zwierzętami (*MR* 85[1], §2).

Według jednej z propozycji interpretacyjnych *Akeda* miała mieć za zadanie nie tylko wypróbowanie Abrahama, ale również Izaaka. Rodzi się pytanie, czy nadawał się on do odziedziczenia miejsca po swoim ojcu Abrahamie jako bliskim współpracowniku samego Boga? Wiara i oddanie Izaaka zostały wypróbowane już w czasie wędrówki na górę *Moria*. Wiersz ten wyjaśnia, że jedynym i godnym dalszej podróży był właśnie Izaak. Badacze midraszu zauważają niezwykłą bliskość duchową ojca i syna. Służący, którzy pozostali razem z osłem, są traktowani jako nieposiadający żadnych oznak religijności. Ich przeciwieństwem są Abraham i Izaak, którzy w tym względzie są równi sobie. Fakt, że Izaak widzi obłok, który unosi się nad *Morią,* dowodzi, że jest on godny stać się dziedzicem swego ojca i zająć po nim szczególną pozycję przed obliczem Bożym. Midrasz sugeruje też, że to Abraham wprowadza swego syna jako kandydata do *Akedy* i chce pokazać podobieństwo Izaaka do ojca zwłaszcza w kwestii widzenia Bożej Szekiny na górze *Moria*. Wydaje się, że tego typu zabieg egzegetyczny powoduje zmianę w duchowym rozumieniu wersetu, który wyraźnie jako widzącego obłok i górę przedstawia już tylko Abrahama[556].

W *Midrasz Rabba*, Vayeira 94[1], §11można przeczytać, że:

יִקְרָא אַבְרָהָם שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא הי יִרְאֶה אֲשֶׁר יֵאָמֵר הַיּוֹם בְּהַר הי יֵרָאֶה

I Abraham miejscu temu nadał nazwę (הי יִרְאֶה) *Haszem widzi.*

Tekst *Midrasz Rabba* przedstawia ciekawą interpretację tego wersetu. Abraham nie nazwał wzgórza *Moria* zgodnie z własną interpretacją, lecz „Bóg objawił mu się w proroczej wizji ukazując Świątynię". Widzenie to było zgodne z dziejami Świątyni, która była

nie wystarczyło, bowiem nie mieli oni na tyle Bożego Ducha, aby dostrzec obłok nad wzgórzem *Moria*. Stąd zostali uznani za „podobnych do osłów", zob. *Midrash Rabbah* 84[3] (A: *Osły i Mężczyźni*).

[556] M.R. Niehoff, „The Return of Myth in Genesis Rabbah on the Akeda", JJS XLVI (1995), 69–87.

w pierwszej kolejności zbudowana, następnie zburzona i ponownie odbudowana. Powiedziane jest bowiem, że Abraham nazwał to miejsce „Haszem widzi". Jest to przecież odniesienie do Świątyni, która została wzniesiona zgodnie ze słowami Pisma: „Trzy razy do roku ukaże się każdy mężczyzna przed Panem, Bogiem twoim, w miejscu, które sobie wybierze" (Pwt 16,16). Midrasz komentuje, że werset ten jest kontynuowany, ponieważ do dzisiaj mówi się: „na górze Haszem", skąd widać odniesienie do góry *Moria*, gdzie stała Świątynia Pana. Mówi się również „na górze Syjon", która do dziś leży opuszczona (Lam 5,18). Ciekawa jest interpretacja *Midrasz Rabba*, który omawianie tego wersetu kończy słowami: „Haszem będzie widziany" – co wydaje się być zapowiedzią przyszłej Świątyni, która zostanie odbudowana i udoskonalona w przyszłym czasie, a dokładnie w czasach mesjańskich. Jest bowiem napisane: […] „bo Pan odbuduje Syjon i ukaże się w swym majestacie" (Ps 102,17).

Zdaniem *Midrasz Rabba* Abraham wrócił bezpiecznie z góry *Moria* tylko dzięki temu, że dokonał aktu pokłonu przed Bogiem. Pokłon był zasługą, dzięki której Bóg pozwolił mu wrócić w pokoju. Jest to również ze względu na zasługi spowodowane rytuałem samego pokłonu a mianowicie: „będziemy oddawać cześć [za pomocą pokłonu] i wówczas [znowu] do was przyjdziemy" (Rdz 22,5)[557].

d) Ramban

Rabbi Mosze syn Nachmana (מֹשֶׁה בֶּן נַחְמָן), zwany też Nachmanides jest powszechnie znany jako *Ramban*. Urodził się w Gironie w Hiszpanii w 1194 r. i był potomkiem wybitnej rodziny żydowskiej, krewnym znamienitego rabina Yonaha Gerondiego. *Ramban* był nie tylko wybitnym rabinem sefardyjskim, ale również filozofem, lekarzem, kabalistą oraz wyśmienitym komentatorem biblijnym. Już w wieku szesnastu lat Mosze pracował nad prawem żydowskim objawiając zamiłowanie i szacunek do wczesnych żydowskich autorytetów. Wśród wielu ważnych dzieł *Rambana* bez wątpienia najważniejszym jest komentarz do Tory, który często podważał i krytykował inny znamienity rabin, *Raszi*. Z biegiem lat komentarz był wielokrotnie poprawiany przez samego autora, który aktualizował swoje dzieło w przeszło 250 miejscach. *Ramban* – w zależności od dzieł opisujących jego działalność – zmarł w wieku siedemdziesięciu lub siedemdziesięciu sześciu lat w Ziemi Świętej. Jako przybliżoną datę wg. kalendarza żydowskiego podaje się 11 Nissan 5070 r., czyli około 1270 r. Wśród miejsc wiecznego spoczynku wymienia się Hajfę, Jaskinię Makpela w Hebronie lub Jerozolimę[558].

---

[557] Neusner, *Genesis and Judaism*, 151.

[558] S.E. Karesh, M.M. Hurvitz, „Nachmanides", *EJ*, 348*–349*; Rab. N. Scherman (red.), Rab. M. Zlotowitz (red.), *Ramban. The Torah: with Ramban's Commentary Translated, Annotated, and Elucidated. Bereishis/Genesis vol. I* (New York: The ArtScroll Series 2004) XVI–XVIII.

Ramban bardzo dużo miejsca poświęca *Morii*. Jego dwutomowy komentarz do Księgi Rodzaju jest często cytowany i wykorzystywany w badaniach etymologicznych oraz przy poszukiwaniu znaczenia słowa „*Moria*".

Rozważając 22 rozdział Księgi Rodzaju w Parashas Vayeira 22:2 *Ramban* omawia pochodzenie miejsca o nazwie *Moria*. Dochodzi on do wniosku, że *Moria* to Jerozolima (הִיא יְרוּשָׁלַיִם). Zgodnie z tekstem 2 Krn 3,1, który mówi, że Świątynia dla HaSzem została wzniesiona w Jerozolimie na górze *Moria*[559]. Mędrcy (*Taanis 16a*) uczą, że Jerozolima została nazwana *Moria*, ponieważ nauczanie dróg Prawa – dróg Tory rozchodzi się na cały świat właśnie z Jerozolimy. *Ramban* w przypisie 3a, podobnie jak w *Midrasz Rabba Vayeria 81*[1], widzi w מוֹרִיָּה termin bardzo zbliżony do מוֹרֶה, który to z kolei odnosi się do „przewodnika" lub „nauczyciela". Zatem w połączeniu z Imieniem Bożym można rozumieć omawiany termin jako „instrukcję Boga" lub „Boga, który jest moim nauczycielem – przewodnikiem". Nachmanides zgadza się także z *Targumem Onkelosa*, który w *Morii* widzi Jerozolimę, z tym że interpretacja targumiczna swoje stanowisko opiera nie na Świątyni, lecz na kadzidle i przyprawach, które są w niej ofiarowane Bogu. W sposób szczególny chodzi tu o mirrę. W przypisie 4 tłumaczy się zatem, że הַמֹּרִיָּה oznacza „mirrę Boga". Tłumaczenie zaproponowanie przez *Targum Onkelosa* brzmi אֲרַע פּוּלְחָנָא, czyli „ziemia pracy". Należy tutaj dostrzec paralelę pomiędzy *Moria* i „praca", co ma mieć związek z ofiarą kadzidła, które w swoim składzie zawierało mirrę (מוֹר).

W swoich rozważaniach *Ramban* odnosi się również do innych żydowskich komentatorów Biblii, wyrażając własną opinię na temat ich spostrzeżeń. W przypadku *Morii* odwołuje się często do *Rasziego*, czyniąc liczne spostrzeżenia. Drugi wiersz omawianego rozdziału Księgi Rodzaju dotyczy zwrotu „do ziemi *Moria*", co może również brzmieć: „do ziemi, która będzie nazwana *Moria*". Tymczasem zdaniem *Rambana* alternatywą dla tego zdania jest stwierdzenie: „Zawsze była ona nazwana [*Moria*]. Miało to miejsce nawet w czasach Abrahama, ze względu na wydarzenia, które będą miały się tam dokonać w przyszłości". Silnym argumentem jest również fakt, że skoro „ziemia *Moria*" (אֶרֶץ הַמֹּרִיָּה) w *Midrasz Rabba* jest interpretowana jako „ziemia instrukcji Bożej", a u *Rasziego* i w *Targumie Onlekosa* jako „ziemia mirry", to bez wątpienia obie te nazwy wiążą się ze Świątynią[560]. Jednak

[559] Rabbi Moshe Alshich zauważa, że *Moria* ma szczególne znaczenie, bowiem ofiara złożona w tym miejscu jest lepsza i milsza Panu od ofiary złożonej w innym miejscu. Wynika to z faktu, że w tym miejscu ma w przyszłości stanąć Świątynia. Zdaniem rabbiego *Moria* jest jedynym miejscem, w którym słowa עולם הזה oraz עולם הבא mogą się ze sobą połączyć. Zob. E. Munk, *Midrash of Rabbi Moshe Alshich on the Torah* (Jerusalem–New York: Lambda Publishers 2000) 139.

[560] E. Munk, *Tur on the Torah by Rabbi Yaakov ben Rabeinu Asher (R'osh)* (Jerusalem–New York: Lambda Publishers) 166–167.

w czasach, kiedy Bóg przemawiał do Abrahama, nie było Świątyni, zatem nazwy te nie mogły być znane[561].

Ramban nie zgadza się również z utrzymywaną przez *Rasziego* i *Midrasz Rabba* ideą mówiącą o genezie imienia *Moria* ściśle powiązanej z kadzidłem Świątynnym. Otóż rabini twierdzą, że „do ziemi *Moria*" oznacza „do miejsca, gdzie ofiarowuje się kadzidło". Poparciem takiej interpretacji jest tekst Pnp 4,6: „pójdę na górę mirry" (אֵלֵךְ לִי אֶל־הַר הַמּוֹר)[562]. Zatem stanowisko *Onkelosa*, zdaje się być nieprawidłowe, bowiem *Moria* nie jest „ziemią kultu" (אֲרַע פּוּלְחָנָא)[563]. Nazwa miejsca odnosi się bardziej do mirry, która jest składnikiem kadzidła, czyli zgodnie z interpretacją zaproponowaną przez *Rasziego*. Zdaniem *Rambana* określenie „kult" nie jest tu właściwe ze względu na jedną z przypraw, która stanowi część składową kadzidła, czyli mirrę. To z kolei jest ściśle związane ze służbą w Świątyni. Jeśli taka byłaby intencja *Onkelosa*, wówczas powinien on powiedzieć: „do ziemi przypraw kadzielnych"[564]. Co ciekawe, *Ramban* czyni uwagi w stosunku do samego siebie, uważając, że interpretacja *Onkelosa* mogła mieć związek z zaproponowanymi przez niego dywagacjami[565].

W mniemaniu Nachmanidesa intencją *Onkelosa* jest ogólne określenie *Morii* jako ziemi, „gdzie [przodkowie] mieli służyć Bogu". Na poparcie tej tezy przywołuje midrasz *Pirke de Rabbi Eliezer*, gdzie napisano: „Święty niech będzie błogosławiony wskazał palcem ołtarz Abrahamowi, naszemu ojcu, i rzekł do niego: «To jest ołtarz. Był to ołtarz, na którym składali ofiarę Kai i Abel»; był to również ten sam ołtarz, na którym składali ofiarę Noe i jego syn, jak napisano: «I Abraham zbudował tam ołtarz». Był to zatem ten sam ołtarz, na którym pierwsi (dawni) [ojcowie] złożyli ofiarę"[566]. *Ramban* przypuszcza, że Onkelos mógł w ten sposób

---

[561] Scherman, *Ramban*, 497.

[562] Wielu komentatorów żydowskich powtarza argument określający *Morię* jako górę mirry na podstawie interpretacji Pnp 4,6. Rabbi Bachya ben Asher powtarza po *Rambanie*, że Jerozolima jest „górą", ponieważ Salomon odnosi się do niej pod taką właśnie nazwą w Pnp 4,6: „Pójdę ku górze mirry, ku pagórkowi kadzidła". Powtarza on również tezę *Rambana* cytując *Peah* z Talmudu Jerozolimskiego o cynamonie i przyprawach korzennych, które rosły na wzgórzu *Moria* i którymi żywiły się kozy a Izraelici uprawiali je. zob. E. Munk, *Midrash Rabbeinu Bachya. Torah Commentary* (Jerusalem: Lambda Publishers 2003) 334–335.

[563] Onkelos nazywa *Morię* „ziemią kultu" za względu na świątynię, która w przyszłości miała stanąć na miejscu *Akedy*. *Ramban* dąży, aby poszukując oryginalności imienia *Moria* nie patrzeć w przyszłość, lecz spróbować postawić się w czasach, kiedy o świątyni jeszcze nie wiedziano. Dlatego interpretuje on *Morię*, jako nazwę, którą znał już patriarcha Abraham, bowiem od zarania dziejów w ten sposób nazywano to miejsce. Rebe stara się dowieść, że nie można interpretować tej nazwy przez pryzmat świątyni.

[564] Scherman, *Ramban*, 498.

[565] Ch.B. Chavel, *Ramban (Nachmanides) Commentary on the Torah. ספר בראשית. Genesis* (New York: Shilo Publishing House 1971) 276–278.

[566] Scherman, *Ramban*, 498; G. Friedlander (red.), *Pirke de Rabbi Eliezer (the chapters of Rabbi Eliezer the Great) according to the text of the manuscript belonging to Abraham Epstein of Vienna. A General History of the World* (London–New York: Alpha Editions 2020) 227.

zaczerpnąć nazwę *Moria* od מוֹרָא (strach), ponieważ starożytni bali się Boga, dlatego składali Mu ofiary, chcąc ukoić swój lęk[567].

Po omówieniu wszelkich wariantów słowa *Moria Ramban* przechodzi do prostego wyjaśnienia. Mianowicie najrozsądniejszą i najprostszą znaczeniowo interpretacją jest termin הַר הַמּוֹר, czyli „góra mirry", która jest ściśle związana z przywołanym wyżej fragmentem Pnp 4,6 („Pójdę na górę mirry"). Dlaczego? Zdaniem Nachmanidesa na górze *Moria* rósł aloes, cynamon i właśnie mirra. Zatem zgadza się on z midraszową interpretacją pochodzenia *Morii* od מוֹר, jednakże mirra ta nie ma żadnego związku ze świątynią i kadzidłem, bowiem jest to zapowiedź wydarzeń przyszłych, których w czasach Abrahama jeszcze nie poznano. Bardziej trzeba wiązać taką etymologię z naturalnym środowiskiem wzrostu dla mirry, a tego typu warunki spełniała właśnie góra *Moria* i to również w czasach Abrahama. Na potwierdzenie takiego stanu rzeczy przytacza się *Talmud Jerozolimski*, gdzie mowa jest o tym, że „cynamon i mirra rosły w Ziemi Izraela, a kozy i jelenie jadły z nich, tak były obfite" (JT, *Pe'ah*, 7:3). Alternatywnym określeniem może być „góra pochwały", ponieważ mirra wskazuje, że jest to miejsce cenne i bardzo przyjemne, podobnie jak mirra jest cenną i bogatą w woń przyprawą[568].

Kolejnym niezwykle ciekawym zagadnieniem jest próba ustalenia, czy *Moria* to nazwa górzystego obszaru geograficznego, gdzie leżała wskazana przez Boga góra, czy może jest to tylko nazwa samego wzniesienia? *Ramban* zauważa, że Rdz 22,2 wspomina o ziemi/kraju *Moria* (אֶרֶץ הַמֹּרִיָּה), natomiast 2 Krn 3,1 mówi wyraźnie o górze *Moria* (הַר הַמֹּרִיָּה), na której Salomon wzniósł Świątynię. Być może ziemia lub kraj wzięły swoją nazwę od góry, która leżała w jej obszarze? Czyli ziemia, w której znajduje się góra *Moria*? Dlatego też nie tylko góra była nazywana *Moria*, lecz również ziemia. Badając tekst biblijny, *Ramban* jest pewien, że patriarcha Abraham znał jedynie nazwę i lokalizację ziemi *Moria*, nie znał zaś nazwy góry. Skąd takie przekonanie? Otóż Bóg powiedział mu, aby udał się do ziemi *Moria*, a gdy tam dotrze, wówczas zostanie mu wskazana jedna z tamtejszych gór, która nosiła nazwę *Moria*.

Zastanawiające jest, dlaczego Bóg kazał wędrować Abrahamowi przed trzy dni właśnie do góry *Moria*? Dlaczego nie zezwolił, aby *Akeda* odbyła się bliżej miejsca zamieszkania patriarchy? *Ramban* wyjaśnia, że ofiara Izaaka musiała odbyć się właśnie w tym miejscu, ponieważ *Moria* to „góra, którą Bóg upodobał sobie na wieki jako mieszkanie" (Ps 68,17), a co za tym idzie, aby zasługa tej ofiary dotyczyła przyszłych ofiar, które będą kiedyś składane na tym miejscu po wsze czasy. Nie bez przyczyny Abraham nadał temu miejscu nazwę

[567] Nachmanides zauważa, że מוֹרִיָּה jest pochodną słowa מוֹרָא, czyli strachu i leku przed Imieniem Bożym, co oznacza bojaźń Bożą (pkt. 5a).
[568] Scherman, *Ramban*, 499.

„Haszem widzi” (יְהוָה יִרְאֶה) (Rdz 22,14), tzn. że nieustanna obecność Pana na tym miejscu sprawia, że widzi On i czuje woń składanych Mu ofiar. Poza tym Nachmanides wyjaśnia, że trzydniowa podróż Abrahama miała zwiększyć jego trud i zasługę, ponieważ gdyby ofiara Izaaka odbyła się od razu lub nagle, wówczas dokonałaby się w pośpiechu i w zamieszaniu. Taka ofiara nie niosłaby ze sobą pełnej świadomości i zrozumienia. Dłuższy okres podróżowania na wyznaczone miejsce powoduje, że ofiara staje się przemyślana, w pełni świadoma i celowa. W tym miejscu *Ramban* przywołuje *Midrasz Rabba* 55,6, w którym „Rabbi Akiva mówi: «Bóg poddał go próbie w sensie dosłownym, aby [ludzie] nie mówili: On go zdezorientował i pomieszał [mu rozum], aby nie do końca wiedział co robi»”[569].

Ramban w Gen 22:3 zapisuje: „i ujrzał to miejsce w oddali”. W tym miejscu Nahmanides powtarza interpretację teksu biblijnego zaproponowaną przez *Midrash Rabbah* (zob. Vayiera 84[2]). Znakiem rozpoznawczym góry *Moria* jest przylegający do niej obłok. Jest to obietnica Boga, która wypełnia się w słowach: „na jednym z pagórków jaki, ci wskażę” (עַל אַחַד הֶהָרִים אֲשֶׁר אֹמַר אֵלֶיךָ) (Rdz 22,2). *Ramban* zapewnia, że słowa „i ujrzał miejsce w oddali” oznaczają dosłownie, że ujrzał ziemię *Moria*. Rabin jest pewien, że Abraham znał tę ziemię bardzo dobrze, jednak nie zostało mu objawione, o której konkretnie górze mówi Bóg[570].

W związku z tym zastanawiające jest również, skąd wyruszył Abraham do kraju *Moria*. *Ramban* wnioskuje, że samo polecenie dotyczące „wiązania” otrzymał Abraham w Beer-Szebie, ponieważ tam mieszkał i również tam wrócił po *Akedzie* Izaaka. Na potwierdzenie tych słów przedstawiony jest fragment Rdz 21,33, gdzie mowa jest o osiedleniu się Abrahama w Beer-Szebie, czego symbolem jest zasadzenie drzewa tamaryszkowego. Nahmanides zauważa też bardzo istotną kwestię, o której można dowiedzieć się w następnym wersie Rdz 21,34, gdzie napisane jest, że Abraham mieszkał w Beer-Szebie w kraju Filistynów. Jest to argument przemawiający za tym, że istotnie podróż do kraju *Moria* mogła trwać trzy dni, ponieważ kraj ten był w dalekiej odległości od Jerozolimy. Nieco inną wersję wydarzeń przedstawia Midrasz (*Ramban* nie podaje który), zgodnie z którym zarówno przed jak i po *Akedzie* Abraham i Sara mieszkali w Hebronie. Zatem informacja o tym, że Abraham dostrzegł górę *Moria* po trzech dniach drogi wydaje się problematyczna. *Ramban* pyta zatem: „Dlaczego Abraham ujrzał górę *Moria* po trzech dniach drogi, skoro Hebron leży blisko Jerozolimy?”. Odpowiedź wydaje się następująca: wzgórze, które Bóg wybrał sobie na mieszkanie i siedzibę,

[569] Scherman, *Ramban*, 500.
[570] Chavel, *Ramban*, 278.

zostało objawione Abrahamowi dopiero po 3 dniach. Wobec powyższego Abraham błąkał się po okolicach Jerozolimy przez trzy dni, zanim wola Boża objawiła mu miejsce ofiary Izaaka[571].

e) Midrasz Tanchuma

Midrasz Tanchuma to zbiór komentarzy odnoszących się do Pięcioksięgu, które przybierają formę nauk-kazań skupiających się na wersetach otwierających poszczególne ustępy ksiąg Tory. Nazwa tego dzieła nawiązuje to postaci rabina Tanchumy bar Abie, talmudycznego mędrca, którego nauka jest żywo obecna w midraszu. Z racji tego, że w treści dzieła często pojawiają się fragmenty zasad prawnych, dlatego określa się je również mianem „Tanchuma-Yelammedenu". Również uwagę przykuwa dość często pojawiający się zwrot „yalammedenu rabeinu" (יְלַמְּדֵנוּ רַבֵּנוּ), co oznacza „naucz nas nasz Rabbi". Jeśli chodzi o próbę datacji, to stanowi ona nieustanny przedmiot debaty, choć nie brakuje również stanowisk, które umiejscawiają *Midrasz Tanchuma* w przedziale między IV a V w. po Chr. Jako miejsce publikacji wskazuje się Konstantynopol w 1522 r.[572]

Jeśli chodzi o Księgę Rodzaju, to *Midrasz Tanchuma* poświęca jej aż dwa obszerne tomy. Oczywiście temat Abrahama i jego wyprawy do kraju *Moria* zajmuje dużo miejsca w midraszowych naukach, które wnoszą wiele świeżego spojrzenia do „ogólnikowego" opisu biblijnego.

W odniesieniu do Rdz 22,1 *Midrasz Tanchuma* w pierwszej kolejności omawia gotowość Abrahama do współpracy z Bogiem. W sposób szczególny tyczy się to zwrotu הִנֵּנִי, czyli „oto jestem". Zgodnie ze stanowiskiem wielu egzegetów również Tanchum widzi w omawianym terminie wyraz pokory oraz głębokiej pobożności patriarchy. Więcej miejsca poświęca Rdz 22,2, a w sposób szczególny formie נָא, którą dość często dzieła rabiniczne tłumaczą jako „proszę". Choć Biblia Tysiąclecia przekłada tekst hebrajski, mówiąc: „Weź twego syna jedynego…", to rabini dodają formę grzecznościową, tłumacząc: „weź proszę twego syna jedynego…"[573]. Zatem zdaniem midraszu zwrot נָא jest tu wyrazem błagania. Całość tych rozważań urozmaica pewna historia, która nawiązuje do prób Abrahama, której ostatecznym celem miała być podróż do kraju *Moria*. Mianowicie Tanchum przytacza pewną przypowieść, która mówi o królu, który brał udział w wielu wojnach. Swoje zwycięstwa i osiągnięcia militarne mógł zawdzięczać niepokonanemu wojownikowi, który nieustannie mu towarzyszył. Przyszedł jednak czas, kiedy król musiał stanąć przed bardzo silnym

[571] Chavel, *Ramban*, 282–284.
[572] S. Pecaric (red.), *Tora Pardes Lauder. Księga Rodzaju. Bereszit* בראשית (Kraków: Fundacja R.S. Laudera 2001) 380.
[573] W Rdz 22,2 tekst hebrajski używa tu formy קַח־נָא, którą równie dobrze możemy przetłumaczyć: weź teraz.

przeciwnikiem. Skierował zatem prośbę do wojownika, aby ten walczył kolejny raz w jego imieniu. Podobnie i sam Bóg zwrócił się do Abrahama. „Sprawdziłem cię w dziewięciu próbach i wytrzymałeś te próby. Teraz, proszę wytrzymaj tę ostatnią próbę dla Mnie, aby nikt nie mógł powiedzieć: Poprzednie próby były o niewielkim znaczeniu" – pisze midrasz[574].

Przechodząc do dalszej analizy perykopy mówiącej o ofierze Izaaka w kraju *Moria*, midrasz omawia zagadnienie podróży Abrahama, Izaaka oraz sług do wyznaczonego przez Pana miejsca. Rdz 22,4 mówi wyraźnie, że patriarcha podniósł wzrok i ujrzał miejsce spełniające wymogi do budowy ołtarza ofiarnego. Miało to miejsce trzeciego dnia podróży. Rozważania Tanchuma skupiają się na bardzo istotnym aspekcie: dlaczego Abraham ujrzał *Morię* trzeciego dnia, nie zaś pierwszego lub drugiego? Otóż podróż trwała aż trzy dni, aby inne narody nie mogły powiedzieć, że Abraham poszedł złożyć swego syna w ofierze, będąc oszołomionym, zmieszanym czy o niezdrowych zmysłach. Trzydniowa podróż spowodowała, że sługa Boży mógł ułożyć sobie wszystko w głowie i rozwiać ewentualne troski lub wątpliwości. Wśród myśli, które kłębiły się w głowie Abrahama, *Midrasz Tanchuma* przywołuje wewnętrzy dialog patriarchy. „Zobaczył miejsce na ołtarz". Wówczas powiedział do siebie: „Co mam zrobić? Jak wyjawić cel mojego odejścia z Izaakiem, Sarze? Kobiety są emocjonalne w stosunku do małych spraw, to z pewnością w odniesieniu do poważnych spraw, takich jak ta". Abraham zastanawia się, co nastąpi, gdyby wymknął się potajemnie. „Jeśli jej nie powiem i wymknę się, to gdy zobaczy, że on [Izaak] już nie żyje, zabije się". Zgodnie z dalszą treścią midraszu Abraham prosi Sarę, aby przygotowała ucztę, „a będziemy jeść, pić i radować się". Sara jednak pełna wątpliwości pyta męża o powód takiej radości. Abraham odpowiada: „Starsi ludzie, tacy jak my, którzy w podeszłym wieku urodzili syna, czyż nie wypada, abyśmy jedli i pili oraz radowali się?". Kiedy Sara przygotowała posiłek, wówczas Abraham rzekł do niej: „Wiesz o tym, że poznałem Pana i Stwórcę, gdy miałem zaledwie trzy lata. Nasz młodzieniec stał się już dojrzały, lecz nie otrzymał jeszcze stosownego wykształcenia. Niedaleko od nas jest miejsce, w którym kształcą chłopców. Chcę go tam zabrać i dać mu stosowne wykształcenie". Sara bez namysłu odpowiada: „Idź w pokoju". Po niespokojnej nocy Abraham budzi się o świcie (Rdz 22,3). *Midrasz Tanchuma* pyta, dlaczego patriarcha wychodzi o tak wczesnej porze, skoro miejsce przeznaczenia nie jest daleko? Otóż, dlatego, że kiedy przebudzi się Sara, może zmienić zdanie i zabroni Abrahamowi zabrać ze sobą syna[575].

[574] A. Davis (red.), Y.Y.H. Pupko (red.), *The Metsudah Midrash Tanchuma. Bereishis 1* (Monsey, NY: Eastern Book Press 2005) 300–302.
[575] Davis, Pupko, *The Metsudah*, 303–305.

Zgodnie z treścią narracji biblijnej Abraham zabiera ze sobą jeszcze dwóch mężczyzn ze służby domowej (Rdz 22,3). Czyni to z intencją, że będą oni pilnować pozostawionego pod wzgórzem *Moria* osła i zapasów, podczas gdy on wyruszy złożyć swego syna w ofierze. Wówczas pojawia się dodatkowa narracja, która skupia się wokół dialogu Abrahama z Szatanem, który niespodziewanie pojawia się jako towarzysz drogi na wzgórze *Moria*. Kusiciel zbliża się do patriarchy z zapytaniem: „Dokąd idziesz?". W odpowiedzi słyszy: „Idę modlić się". „Czy ten, kto idzie modlić się, ma w ręku ogień i nóż, a na ramieniu drewno?" – podpytuje Szatan. Abraham odpowiada, że to w razie gdyby jego modlitwa przedłużyła się. Wówczas będzie mógł upolować sobie zwierzynę, którą oprawi i usmaży na ogniu, aby się posilić. Szatan oznajmia: „Starcze, byłem tam obecny, kiedy Święty, który jest błogosławiony powiedział do ciebie: «Weź swojego syna». Czy taki starzec jak ty zamierza teraz stracić swego syna, który został mu dany w wieku stu lat? Czy nie słyszałeś powiedzenia, że ten kto niszczy to, co posiada, musi potem żebrać od innych?". Abraham nie zareagował na kuszenie Szatana, odpowiadając sobie w duchu, że nie ma niczego, co mogłoby przysłonić mu Boga i posłuszeństwa wobec Niego. Zatem Szatan postanowił odejść od Abrahama i przyjmując postać przebranego młodego mężczyzny, podszedł do Izaaka, pytając: „Gdzie idziesz?". On odpowiedział: „Idę uczyć się Tory". Szatan podpytywał dalej: „Czy idziesz uczyć się Tory jako żywy, czy już po śmierci?". Nieco zdziwiony Izaak odpowiada: „Czy możliwym jest, aby osoba uczyła się po śmierci?". Diabeł odpowiada: „O, nieszczęśliwy, syn nieszczęśliwej matki! Jak wiele dni twoja matka pościła, aby cię otrzymać, teraz zaś ów szalony starzec idzie, aby zabić cię i złożyć w ofierze". Izaak na to: „Mimo wszystko nie przekroczę nakazu Boga i woli mego ojca". Następnie, zwracając się do Abrahama, pyta go: „Czy słyszysz ojcze, co ten mówi do mnie?". Abraham odpowiada: „Nie zwracaj na niego uwagi, bowiem on chce osłabić nasze postanowienie"[576].

Kiedy Szatan zauważył, że jego knowania nie robią żadnego wrażenia na Abrahamie i Izaaku[577], postanowił uczynić wielką rzekę, która miałaby odciąć im drogę na górę *Moria*. Abraham natychmiast wszedł do rzeki, która na początku sięgała mu do kolan. Zawołał również swoje sługi, aby nie wahali się i weszli za nim do wody. Oni zaś weszli. Następnie Abraham dotarł do środka rzeki, gdzie woda sięgała mu aż do szyi. Wówczas podniósł oczy ku niebu i skierował modlitwę do Boga: „Panie świata! Ty mnie wybrałeś, Ty mnie nauczyłeś i objawiłeś mi się, i powiedziałeś do mnie, Ty mnie nauczyłeś, Ja jestem jeden i wy jesteście jednością;

[576] Davis, Pupko, *The Metsudah*, 305–306.
[577] Midrasz utrzymuje, że podróż Abrahama i Izaaka trwała aż trzy dni, ponieważ Szatan przez ciągłe kuszenie utrudniał im dotarcie na miejsce (*MTan* 22:29).

a przez ciebie Moje Imię staje się znane przez Moje Słowa, kiedy złożysz swojego syna, Izaaka, na ofiarę całopalną przede mną. Nie zwlekałem i nawet teraz jestem zajęty wykonywaniem Twojego polecenia. Ale wody rzeki zagrażają mojej duszy. Jeśli ja lub Izaak utoniemy, kto wypełni Twoje słowo? Przez kogo Twoje Imię będzie zjednoczone?". Wówczas Bóg odparł Abrahamowi: „Przez twoje życie, przez ciebie będzie zjednoczone Moje Imię na świecie". Wówczas wody rzeki wyschły i natychmiast stanęli na suchym lądzie. W taki sposób Szatan chciał utrudnić Abrahamowi i Izaakowi dotarcie na górę *Moria*. Realizacja Bożego polecenia stała się bardziej odległa, stąd wydłużyła się również podróż do wskazanego im celu. Na szczęście Boża interwencja wprowadziła należyty porządek, dzięki któremu patriarcha mógł dalej realizować zlecone mu zadanie (*BaalHa* 22,5)[578]. Co w zaistniałej sytuacji uczynił Szatan? Midrasz mówi, że zwrócił się on do Abrahama, utrzymując, że ukradkiem dotarła do niego wiadomość, że „Baranek stanie się ofiarą całopalną, a Izaak nie będzie ofiarą całopalną". Abraham słysząc te słowa, odpowiada: „Taka jest kara dla kłamcy, że nawet gdy mówi prawdę, nikt go wówczas nie słucha" (*MTan* 22,34)[579].

Zgodnie z narracją biblijną po trzech dniach podróży Abraham podniósł wzrok i „ujrzał to miejsce z oddali" (וַיַּרְא אֶת־הַמָּקוֹם מֵרָחֹק) (Rdz 22,4). Tanchum zastanawia się, jak to możliwe, że Abraham dostrzegł z oddali wybrane przez Boga miejsce? Zdaniem midraszu miejsce to musiało znajdować się na niskim obszarze. Kiedy sam Bóg postanowił osiąść w tym miejscu i wybrał je sobie na Świątynię [Beit Hamikdosh], wówczas powiedział: „Nie jest zwyczajem króla mieszkać w miejscu niskim. Powinien on raczej mieszkać w miejscu wysokim, najwyższym, pięknym i dostrzegalnym dla wszystkich". Aby Boża Obecność mogła się pomieścić w tym miejscu, Bóg kazał okolicznym górom połączyć się w jedną. W związku z tym *Midrasz Tanchuma* zauważa, że nazwa *Moria*[580] wzięła się stąd, że powstała ona w wyniku nadzwyczajnego działania samego Boga (*MTan* 22,36-37).

Podobnie w innym miejscu *Midrasz Tanchuma* zastanawia się, jak to możliwe, że Abraham, będąc w tak podeszłym wieku, dostrzegł „to miejsce" (הַמָּקוֹם) [*Moria*] z daleka, tym bardziej, że werset uczy, że było ono wówczas doliną? Otóż sam Bóg zechciał sprawić, że nad tym wybranym przez Niego miejscem mogła zawisnąć Jego *Szekina*, czyli niecielesna Boża obecność. Stąd miejsce to zostało uświęcone jako miejsce dla Świątyni. Bóg zauważył bowiem,

[578] N. Scherman (red.), M. Zlotowitz (red.), *Baal Haturim Chumash* (New York: The ArtScroll Series 2020) 169.
[579] Davis, Pupko, *The Metsudah*, 308.
[580] Midrasz Tanchuma zauważa, że מריה jest kombinacją dwóch słów: מורא, czyli strachu oraz יה, czyli Boga. Ta interpretacja wskazuje więc, że góra *Moria* powstała z powodu strachu przez Bogiem. Wydaje się, że ta interpretacja jest zarazem odpowiedzią na pytanie: Jak Abraham dostrzegł to miejsce z daleka? Tanchum odpowiada: „Ponieważ miejsce to stało się górą, a zatem można było je dostrzec z daleka", zob. Davis, Pupko, *The Metsudah*, 309.

że dolina nie jest miejscem odpowiednim dla zamieszkania dla Króla, stąd wezwał On wzgórza ze wszystkich okolic, aby połączyły się w jedno i utworzyły miejsce wzniosłe i wysokie, godne Króla i Jego *Szekiny* (*MTan*, *Vayera* 22:14).

Midrasz wspomina również, że znakiem rozpoznawczym góry *Moria* stał się obłok, który dostrzegł Abraham i odczytał w nim znak Bożej obecności. Aby utwierdzić się w swym widzeniu, zapytał Izaaka: „Mój synu, czy widzisz to, co ja widzę?". Izaak potwierdził, że również dostrzega unoszący się nad górą obłok. Stało się to znakiem, że duchowość Izaaka była na równie wysokim poziomie, co jego ojca Abrahama. Patriarcha postanowił również zapytać towarzyszących im młodzieńców, czy dostrzegają obłok. Oni jednak odparli, że nie dostrzegają go. Wówczas Abraham miał ich porównać do osłów, mówiąc: „Osioł nic nie widzi i wy nic nie widzicie, dlatego zostańcie tu sami z osłem" (*MTan* 23,1-3)[581].

f) Księga Zohar

Zohar to monumentalne dzieło o wielkiej mistycznej mocy i mądrości. We wprowadzeniu do kabały żydowskiej Raw Berg tłumaczy, że *Zohar* jest przede wszystkim „źródłem dającym człowiekowi duchową energię, która w sposób dosłowny przynosi błogosławieństwo, ochronę i dobrobyt". Dzieło to jest podzielone według sekcji na tzw. *parasze*[582], w oparciu o biblijny podział tekstów czytanych na poszczególne dni i tygodnie roku. To monumentalne dzieło w obecnej formie podzielone jest na dwadzieścia trzy tomy i porusza wszystkie zagadnienia i tematy odnoszące się do tekstów ST[583]. Słowo „Zohar" oznacza tyle co „jasne światło", stąd księgę tę często określa się mianem Księgi Blasku. Jest to dzieło średniowieczne, które swój początek odnotowuje w chrześcijańskiej Hiszpanii pod koniec XIII w. Oryginalnym językiem *Zoharu* jest aramejski, przez co często utożsamiano go na równi z Talmudem, którego zdecydowana większość wybrzmiewa również w tym języku. Księga Blasku to przede wszystkim komentarz homiletyczny do Tory oraz zbiór mistycznych pism religii mojżeszowej[584].

W *Księdze Zohar*, Vayera 494, (Beresheet 22:2) występuje tekst:

וַיֹּאמֶר קַח נָא אֶת בִּנְךָ

I rzekł: weź teraz (proszę) syna twojego.

[581] Pecaric, *Pardes*, 134.
[582] Są to fragmenty Pisma Świętego Starego Testamentu, które dla potrzeb liturgicznych obowiązujących w liturgii żydowskiej zostały podzielone na perykopy. Parasze mogą być otwarte lub zamknięte, zob. A. Grabner-Haidera (red.), „Parasze", *PSB*, 931.
[583] S. Yochai, *The Zohar I: Prologue – Beresheet A* (New York: Kabbalah Centre International 2003) VII.
[584] A. Wineman, *Mystic Tales from the Zohar* (Philadelphia, PA: Varda Books 2001) 1.

Chcąc odpowiednio wyjaśnić ten fragment Księga Blasku, dostrzegamy pewien problem, mianowicie: jak Abraham mógł zabrać swego syna Izaaka? Na siłę? Przecież był już starcem. Wytłumaczenie okazuje się dość proste. Izaak był jeszcze młody i ciągle musiał pozostawać pod władzą swego ojca. Jest to zgodne z przykazaniem, które wymaga, aby czcić ojca i być mu posłusznym. Aby nie być gołosłownym, *Zohar* przywołuje w tym miejscu Lb 20,25, gdzie napisano: „Weź Aarona i syna jego Eleazara i przyprowadź ich na górę Hor". Jeśli zaś chodzi o miejsce, do którego ma się udać Abraham z synem, to *Zohar* mówiąc o ziemi *Moria*, ma na myśli to samo miejsce, o którym mówi księga Pieśni nad Pieśniami[585] (Shir Hashirim): „Nim wiatr wieczorny powieje i znikną cienie, pójdę na górę mirry" (אֵלֵךְ לִי אֶל הַר הַמּוֹר) (Pnp 4,6)[586]. Jak już wspomniano wyżej, rzeczownik מוֹר, czyli mirra, jest brany pod uwagę jako jeden z wariantów etymologicznych, od których mógłby pochodzić termin *Moria*.

Do tego samego fragmentu księgi Pieśniami nad Pieśniami 4,6 odnosi się *Zohar* w księdze *Shemot 292*, jednak jako uzupełnienie cytuje 2 Księgę Kronik, w której mowa jest o górze *Moria*, „która znajduje się w Jerozolimie" (2 Krn 3,1). Wspomina się tu również o Świątyni, która została wzniesiona na „górze kadzidłowca" (הַר הַמּוֹר), która to znajduje się na Syjonie w Jerozolimie. Góra ta jest bramą wyjściową dla wszystkich złych ludzi, którzy zasiedlają Miasto Święte. Jest to zgodne z tekstem psalmu: „Góra Jego święta, wspaniałe wzgórze, radością jest całej ziemi" (Ps 48,3)[587].

6.3. Izaak i *Moria*

Na samym początku trzeba wspomnieć, że postać biblijnego patriarchy Izaaka związana jest przede wszystkim z rejonem północnego Negebu. Lokalizacja ta dotyczy w sposób szczególny dwóch oaz, Beer-Szeby oraz Beer-Lachaj-Roj. Wykopaliska archeologiczne poświadczają, że ślady osadnictwa na tych terenach zaczynają pojawiać się w okresie późnego brązu od XIII w. w rejonie północnym aż do XI w. przed Chr. Zgadza się to z tradycją, która opowiadanie o patriarchach umieszcza w średniej epoce brązu[588].

Hebrajskie imię Izaak (יִצְחָק) oznacza „śmiech". Warto zauważyć, że spośród trzech patriarchów Izraela jedynie imię Izaaka nie zostało zmienione. Dość przejrzyście tłumaczy to Talmud w traktacie *Berakhot*. Dlaczego imiona Abrahama i Jakuba zostały zmienione, a Izaaka nie? Ponieważ ci pierwsi otrzymali imiona od swoich ojców, Izaak zaś otrzymał imię od

[585] W podobnym tonie odnosząc się do Pnp 4,6 wypowiada się jeszcze księga *Vayikra* pkt 32 mówiąc o *Morii* jako górze mirry, zob. S. Yochai, *The Zohar XIV: Vayikra – Tzav – Shmini* (New York: Kabbalah Centre International 2003) 21.
[586] S. Yochai, *The Zohar III: Lech Lecha – Vayera* (New York: Kabbalah Centre International 2003) 493.
[587] S. Yochai, *The Zohar VIII: Shemot – Vaera* (New York: Kabbalah Centre International 2003) 200.
[588] Bright, *Historia*, 86.

samego Boga, który zapowiedział: „Nazwiesz go imieniem Izaak” (Rdz 17,19)[589](*JT* Berakhot I,6[10]).

W tradycji biblijnej Izaak jest drugim po Abrahamie patriarchą Izraela. Narracja hebrajska traktuje go ze szczególnym namaszczeniem, ponieważ jest on jedynym pierworodnym synem poczętym z małżeństwa Abrahama i Sary. Wydarzenie to nastąpiło, kiedy Abraham miał sto lat (Rdz 18,11), jego żona zaś dziewięćdziesiąt. W tym miejscu trzeba przywołać *BT*, a dokładniej traktat *Rosh Hashanah*[590], który mówi, że Izaak urodził się pierwszego dnia Paschy. Bogata tradycja żydowska dodaje, że był on pierwszym dzieckiem, które przyszło na świat i zostało obrzezane we właściwym czasie, czyli ósmego dnia po narodzinach (*BT*, *Rosh Hashnah* 11a:13). Idąc za tą myślą rabini doszli do wniosku, że Izaak był pierwszym człowiekiem, który urodził się jako Żyd (*Midrash Rabbah*, *Bereishis* 53§8). Wybranką Izaaka była Rebeka, która urodziła mu dwóch synów, Ezawa oraz trzeciego w kolejności patriarchę – Jakuba. Jeśli chodzi o biblijną narrację opisującą życie Izaaka, to trzeba zwrócić uwagę na bardzo małą ilość tekstu zaliczanego do materiału oryginalnego. Zdecydowaną większość informacji na jego temat można znaleźć w tekstach odnoszących się do Abrahama, choć nie można też wykluczyć, że historia Izaaka może być starszą narracją niż opowiadanie o jego ojcu, Abrahamie[591].

W przeciwieństwie do swego ojca Abrahama i syna Jakuba Izaak jest bohaterem niewielu epizodów. Z racji tego można uznać go za postać przejściową, która nie posiada swojej odrębnej historii. Dzieje Izaaka pojawiają się albo w części opisu życia Abrahama, albo są elementem dziejów Jakuba i Ezawa[592]. Taki stan rzeczy zmusza do wniosku, że w historii patriarchów Izraela Izaak nie odegrał żadnej znaczącej roli oraz opis jego życia jest w znacznej mierze powtórzeniem dziejów Abrahama. Brak działania u Izaaka widoczny jest również w momencie, kiedy to w wieku 40 lat otrzymuje żonę, którą wybrał mu ojciec[593]. W tym miejscu warto zauważyć, że przy narodzinach swoich synów Izaak jest w zasadzie nieobecny, bowiem główną rolę odgrywa tu Rebeka. To ona rozmawia z Bogiem w sprawie przyszłości

[589] Oprócz Izaaka jeszcze tylko trzy postacie biblijne otrzymały swoje imiona bezpośrednio od samego Boga. Byli to Izmael (Rdz 16,11), Jozjasz (1Krl 13,2) oraz Salomon (1Krl 22,9).
[590] Rosz Hashanah (ראש השנה) to traktat Talmudu Babilońskiego, który większość swojej treści poświęca świętowaniu Rosz Hashanah, jego religijnego znaczenia oraz omawia szczegóły dotyczące brzmienia szofaru.
[591] J.A. Soggin, *Storia d'Israele* (Brescia: Biblioteca di Cultura Religiosa 44/1984) 154; J. Warzecha, *Historia Dawnego Izraela* (Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2005) 65.
[592] T.E. Fretheim, *The Pentateuch: Interpreting Biblical Texts Series* (Nashville: Abingdon Press 1996) 86.
[593] A. Piwowar, „Znaczenie i rola Izaaka i Jakuba w historii Izraela według Syracha (Syr 44,22-23)”, *BibAn* 9/1 (2019) 35–72.

swoich dzieci (Rdz 25,23)[594]. Po narodzinach potomków Izaaka i Rebeki patriarcha znika z narracji biblijnej, ustępując miejsca swoim synom.

Wszystko wskazuje na to, że postać Izaaka miała stanowić jedynie pomost między Abrahamem i Jakubem, przekazując tradycję i obietnice Boże złożone Abrahamowi. Wydaje się, że poza tym w pierwotnym tekście hebrajskim jego postać nie miała większego znaczenia. Dopiero tradycje żydowska i chrześcijańska nadały mu większego wydźwięku. Mimo to należy wspomnieć, że Izaak jest jedynym spośród patriarchów, który całe życie spędził w związku monogamicznym oraz nie zmieniał miejsca zamieszkania, pozostając całe życie w Kanaanie[595].

Postać Izaaka kojarzona jest najczęściej z *Akedą*, czyli wiązaniem (Rdz 22,1-19). Odegrał on wówczas rolę ofiary w kraju *Moria*, która miała być złożona Bogu jako dowód bezgranicznego posłuszeństwa i oddania. Moment ten jest przełomowy zarówno w życiu Izaaka, jak i jego ojca Abrahama. Zgodnie z narracją biblijną perykopa Rdz 22,1-19 jest jedynym momentem, kiedy Izaak po trzydniowej podróży z Beer-Szeby dociera do kraju *Moria* (אֶרֶץ הַמֹּרִיָּה). Okazuje się jednak, że literatura rabiniczna ma w tej kwestii nieco bardziej rozbudowane stanowisko.

a) Chizkuni[596], Genesis 24:63

ויצא יצחק מהיכן יצא מגן עדן שהיה שם משעת העקידה עד עכשיו שלש שנים

I wyszedł Izaak z tego, [skąd] wyszedł z ogrodu Edenu, gdzie przebywał tam od godziny związania [Akeda] aż do teraz przez trzy lata.

Tekst ten jest dość trudny do interpretacji. Sam Chizkuni podpowiada jednak, że nawiązuje on do Rdz 22,19, czyli fragmentu mówiącego o powrocie Abrahama do Beer-Szeby po wydarzeniach w kraju *Moria*. W świetle tej narracji Abraham zwraca się do swoich sług, którzy czekali z osłem na powrót swego Pana (Rdz 22,5), po czym razem wracają do Beer-Szeby. O ile nie dziwi tutaj brak jakiejkolwiek wzmianki o Sarze, która przecież nie bierze bezpośredniego udziału w perykopie Rdz 22,1-19, o tyle nieobecność Izaaka pozostawia miejsce na domysły lub nawet daleko idące wnioski. Opowiadanie pozostawia pewne niedopowiedzenie. Oczywiście nie ma wątpliwości, że obietnica złożona Abrahamowi została

[594] Z. Pawłowski, „Ojcowie w opowiadaniach o patriarchach w Rdz 12-50", *VV* 20 (2011), 15–41.
[595] Lutter – Klouda, „Isaac", 446.
[596] Chizkuni lub Chizkija Chizkuni to rabin żyjący we Francji około XIII wieku. Jest autorem obszernego komentarza do Tory. Cechą charakterystyczną tego dzieła jest tłumaczenie niejasnych słów hebrajskich na język prowansalski i francuski. Komentarz Chizkuni został opublikowany w 1524 r. w Wenecji. Korzysta i cytuje wiele midraszy, zob. S. Pecaric (red.), *Tora Pardes Lauder. Księga Liczb. Bamidbar* במדבר (Kraków: Stowarzyszenie Pardes 2005) 460.

wypełniona i Bóg dotrzymał swych słów, które były związane z Izaakiem[597]. W tym miejscu midrasze żydowskie zdają się wypełniać lukę pozostawioną przez autora natchnionego.

Autor omawianego komentarza zwraca uwagę na słowa „Izaak wyszedł" (יצא יצחק), czyli opuścił swój dom ,wyruszając do kraju *Moria* razem z patriarchą Abrahamem. Chizkuni zauważa jednak, że Pięcioksiąg nie precyzuje tego, dokąd wyszedł Izaak. Otóż mędrcy żydowscy doszli do wniosku, że Izaak opuścił ogród Eden, w którym spędził ostatnie trzy lata od momentu „wiązania" na górze *Moria*. Zatem zdaniem Chizkuniego Izaak po *Akedzie* w kraju *Moria* udał się do ogrodu Eden, w którym leczył rany po ofierze i rozmawiał z Bogiem, dochodząc w ten sposób do pełnej świętości (*Chizkuni, Genesis* 24:63).

Moria musiała mieć dla Izaaka szczególne znaczenie. Bez wątpienia syn Abrahama upatrywał w niej miejsce przebywania Boga, którego przecież sam doświadczył. Dlatego też literatura midraszowa wspomina o powrocie Izaaka na *Morię* w momencie kolejnego doświadczenia.

Tekst Rdz 25,21 odnosi się do Izaaka i Rebeki oraz sytuacji, która ich zastała. Tekst biblijny wspomina, że podobnie jak Abraham i Sara, tak również Izaak i Rebeka zmagali się z problemem braku potomstwa. Izaak modli się więc do Pana o potomstwo, wiedząc zarazem, że jego brak odczytywany jest jako brak błogosławieństwa ze strony Boga. Werset Rdz 25,19b wspomina, że Izaak miał czterdzieści lat, kiedy wziął sobie Rebekę za małżonkę, która była siostrą Labana, Aramejczyka. Midrasz *Pirke de Rabbi Eliezer* mówi, że Rebeka była niepłodna przez dwadzieścia lat. Po upływie tego czasu Izaak zdecydował się wziąć swą małżonkę i udać się na miejsce swego ofiarowania, dokładnie tam, gdzie miała miejsce *Akeda*. Zatem po dwudziestu latach Izaak wraca do miejsca swej ofiary, wiedząc, że tam spotka Boga i jest to właściwe miejsce, w którym może dokonać się kolejny cud. W imieniu swojej żony, jak i własnym syn Abrahama modli się o potomstwo. Jak dodaje midrasz: „A Błogosławiony Święty, został uproszony przez niego" (*PdRE XXXII*, Genesis 25,21)[598].

b) Księga Sprawiedliwego

Podobną relację przekazuje inna księga, która pomimo iż jest uważa za zaginioną, zostaje przywołana w kanonicznym tekście BH[599]. Mowa tu o *Księdze Sprawiedliwego* (סֵפֶר הַיָּשָׁר), którą w środowisku biblijnym uważa się za zbiór poematów epickich i hymnów[600].

[597] Lemański, *Księga Rodzaju*, 503.
[598] R. Adelman, *The Return of the Repressed: Pirqe de-Rabbi Eliezer and the Pseudepigrapha* (Leiden–Boston: Brill 2009) 235.
[599] Joz 10,13; 2 Sm 1,18.
[600] Tradycja mówi, że Księga Sprawiedliwego miała powstać 3500 lat temu razem z Księgą Rodzaju. Księga ta miałaby dotyczyć tego samego okresu co Księgi Rodzaju i Wyjścia jednak opisywała więcej dodatkowych

Księga Sprawiedliwego wspomina o podobnej relacji co *Pirke de Rabbi Eliezer*, różniąc się zaledwie małymi szczegółami. W tej relacji to pogrążona w rozpaczy Rebeka prosi Izaaka, aby wstawił się za nią u Pana i wyprosił łaskę macierzyństwa. Izaak przystaje na prośbę żony i postanawia, aby razem udali się na górę *Moria*[601], aby tam szukać Pana i modlić się o Jego wstawiennictwo. Kiedy docierają na właściwe miejsce, Izaak wstaje i modli się do Pana, „z powodu swojej żony, ponieważ była niepłodna" (*KsS* 26:5)[602].

W podobnym tonie przedstawia się Rdz 25,21 w tradycji targumicznej. Otóż *Targum Neofiti 1* zwraca uwagę na fakt, że Izaak udaje się sam na miejsce modlitwy w zastępstwie za Rebekę[603]. Dodatkowo wspomina również, że miejscem modlitwy była „góra Uwielbienia". Zatem Izaak modlił się w miejscu, „gdzie jego ojciec go związał"[604] i chciał złożyć w ofierze Bogu (Rdz 22,1-19). Zatem *Tergum Neofiti 1* sugeruje, że modlitwa Izaaka miała miejsce na górze *Moria*.

Krótki komentarz do omawianego fragmentu dodaje również *Raszi*. Kiedy trudna sytuacja spotyka Izaaka i Rebekę, kierują oni modlitwę do Boga. *Ra* nie wspomina o miejscu, do którego się udali. Nie ma też mowy o tym, żeby Rebeka miała prosić Izaaka o modlitwę do Pana. Midrasz wspomina jedynie, że Izaak i Rebeka stali „naprzeciwko siebie w tych samych narożnikach" i modlili się do Boga. Co więcej, Pan pozwolił się uprosić i „został przekonany" (*Ra*, Genesis – Parashas Toldos 25/22).

c) Legendy Żydowskie

Niezwykle ciekawa jest interpretacja zaproponowana przez obszerne dzieło o tytule *Legendy Żydowskie*. Opracowanie to nie wspomina o problemie bezdzietności u Izaaka i Rebeki, lecz bardziej skupia się na wydarzeniach dotyczących przebiegu ciąży u żony patriarchy. Otóż z powodu nieznośnych bólów żona Izaaka udała się do innych kobiet z zapytaniem, czy one również mają takie dolegliwości. Ku zdziwieniu Rebeki kobiety odparły, że nigdy nie słyszały o tego typu rzeczach, jedynie w przypadku ciąży matki Nimroda. Rebeka

informacji oraz odpowiadać na trudne w tym zakresie pytania; K. Johnson, *Ancient Book of Jesher. A New Annotated Edition* (England: Biblefacts Edition 2013) 10.

[601] Księga Sprawiedliwego nazywa *Morię* górą, tworząc w ten sposób paralelę ze Wzgórzem Świątynnym w Jerozolimie.

[602] T. Horn, *The Apocrypha Includes the Books of Enoch, Jasher and Jubiles. The Book of Jasher. Faithfully Translated (1840) from the Original Hebrew Into English* (Salt Lake City: Photo Lithographic Reprint Published by J.H. Parry&Company 1887) 26:5.

[603] Talmud Babiloński utrzymuje, że problem bezpłodności Rebeki nie leżał tylko po jej stronie, lecz Izaak również był bezpłodny. Talmud tłumaczy, że bezpłodność Rebeki leżała po stronie pochodzenia, ponieważ jej ojciec Betuel (Rdz 24,15) był grzesznikiem. Modlitwa małżonków została wysłuchana przez Boga tylko ze względu na Izaaka (BT *Yevamot* LXIVa(8).

[604] Wróbel, *Księga Rodzaju*, 230.

udała się więc sama na górę *Moria*, aby tam rozmawiać z Semem i Abrahamem, „którzy mieli tam swój Bet ha-Midrasz". Kobieta poprosiła ich, aby zwrócili się do Boga z zapytaniem, dlaczego ponosi tak straszne cierpienia. Odpowiedział Sem, który zdradził jej tajemnicę: „dwa narody są w twoim łonie […] Z jednego wyjdzie Salomon, budowniczy Świątyni", w miejscu, na którym stoisz, „z drugiego zaś Wespazjan", ten który zniszczy Świątynię (*LŻ* 1:6:8)[605]. Bardzo wyraźnie widać, że miejsce ofiary Izaaka[606], miejsce modlitwy Rebeki oraz miejsce budowy Świątyni Jerozolimskiej[607] zostaje utożsamione z górą *Moria*.

Na podstawie przytoczonych tekstów widać, że tradycja o Izaaku i górze *Moria* jest najkrótsza. Wyróżnia ją niewielka ilość epizodów z życia patriarchy w tekście biblijnym, która nie pozwoliła na rozbudowanie tradycji. Wydaje się, że próba umieszczenia Izaaka na wzgórzu *Moria* jest zabiegiem celowym mającym za zadanie podtrzymać tradycję wizyt wszystkich trzech patriarchów na Wzgórzu Świątynnym. Jak wspomniano wyżej, obecność Izaaka w tekście biblijnym wydaje się być tylko symboliczna, dlatego również jego wizyta na górze *Moria* jest dla rabinów epizodem jedynie symbolicznym mającym podtrzymać tradycję i znaczenie wzgórza w myśli rabinicznej.

6.4. Jakub i *Moria*

Zgodnie z tekstem Pisma Świętego narodziny oraz dzieciństwo Jakuba przebiegały w Beer-Szebie, czyli w miejscu, które zamieszkiwał Izaak, jego ojciec. Narodzenie Jakuba oraz jego brata Ezawa są związane z *Morią*. Zgodnie z tym, co powiedziano wyżej, Rebeka stała się brzemienną za sprawą modlitwy oraz wstawiennictwa Izaaka, który prosił Pana o potomstwo właśnie na górze *Moria*.

Imię Jakub (hebr. יַעֲקֹב) oznacza „pięta". Tradycja karze sądzić, że imię to jest połączeniem dwóch formuł: Jakub (עקב) oraz El (אל) lub innego imienia boskiego, co w świecie zachodnio-semickim było dość powszechne. Przede wszystkim dotyczyło to epoki średniego brązu oraz czasów, kiedy Hyksosi rządzili Egiptem[608]. Poza tym podobne zabiegi stosuje się

---

[605] Grinzberg, *Legends*, 55.

[606] Talmudyczny traktat *Rosh HaShanah*, odwołuje się do ofiary Izaaka na górze *Moria*. Przy tej okoliczności wspomina się o baranim rogu, z którego zrobiony jest Szofar. Głośne granie na cześć Pana na baranim rogu jest przypomnieniem ofiary na wzgórzu *Moria* i przymierza, które Bóg zawarł z Abrahamem. Zgodnie z tradycją jest to róg, który miał pochodzić z tego samego barana, który zaplątał się w zaroślach na górze *Moria* stając się ofiarą zastępczą za Izaaka (BT *Rosh Hashanah* XVIa[(16)]).

[607] Talmud Babiloński w traktacie *Barakhot* zaznacza, że Abraham nadał *Morii* nazwę *Pan widzi*, ponieważ on sam zobaczył tam przyszłą Świątynię (Rdz 22,14). Objawienie Patriarchy będzie potem wspominane, ponieważ miało miejsce dokładnie tam, gdzie potem Dawid ujrzał Anioła Bożego i zakupił klepisko na którym miała stanąć Pierwsza Świątynia Jerozolimska (BT *Berakhot* LXIIb[(17)]).

[608] T.L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narrative. The Quest for the Historical Abraham* (Berlin–New York: Walter de Gruyter 1974) 43–51.

w Ugarit w okresie późnego brązu. Interesujące jest to, że na liście podbojów władającego Egiptem Tutmozisa III znajduje się lokalizacja o nazwie Jakub-El. Choć dokładnego położenia tego miejsca nie da się ustalić, to niemal pewne jest, że mieściło się ono w środkowym Kanaanie w sąsiedztwie Bet-Szean, miasta leżacego na północ od Sychem[609].

Jakub był według tradycji trzecim – po Abrahamie i Izaaku – i zarazem ostatnim patriarchą Izraela. Miał brata bliźniaka o imieniu Ezaw, z którym walczył już w łonie Rebeki, ich matki (Rdz 25,22).

Powszechnie przyjmuje się, że postaci patriarchów Izraela są legendarne. Za najstarsze uważa się opowiadania o Abrahamie i Jakubie, które stanowią połącznie różnych tradycji rozwijających się na podłożu opowieści rodowych, określanych jako sagi rodzinne[610]. Warto jednak zauważyć, że badania tekstów o patriarchach jasno wskazują, że pierwotnie rolę protoplasty Izraela pełnił Jakub. Takie stanowisko wynika z faktu, że chociażby jego imię to eponim etniczny i plemienny, o którym tekst biblijny wspomina dwa razy (Rdz 32,28; 35,9-15). J. Lemański wskazuje również na Jakuba jako znaczącą postać w tekstach spoza Księgi Rodzaju – historycznych i prorockich. Również tradycja liturgiczna zdecydowanie częściej odwołuje się do Jakuba niż do Abrahama. Przykładem mogą być Psalmy, w których na sto pięćdziesiąt jedynie dwa mówią o „Bogu Abrahama" (Ps 47,9; 105,6.9.42). Zatem wyraźnie widać, że poza tradycją Tory nie ma wielu tekstów, w których mówi się o Abrahamie jako postaci zapoczątkowującej bogatą historię narodu wybranego. Bardziej w takiej roli stawia się Jakuba[611].

Śledząc historię biblijnego Jakuba, nie sposób doszukać się fragmentu, który w jakikolwiek sposób wiązałby go z górą *Moria*. Jak już wielokrotnie wspominano, tekst natchniony używa omawianego terminu jedynie dwa razy. Raz w stosunku do Abrahama i Izaaka, drugi zaś do wznoszącego Świątynię Salomona. Podobnie jak w przypadku Izaaka tak również u Jakuba *Moria* pozostaje ukrytym symbolem. Okazuje się jednak, że literatura rabiniczna znalazła pewne odniesienie, które w świetle tradycji wiązałoby Jakuba z *Morią*. Oznaczałoby to, że wszyscy trzej protoplaści narodu izraelskiego zaznaczyliby swoją obecność na świętej górze Pana, podtrzymując w ten sposób wielkie znaczenie wzgórza, „na którym Pan się ukazuje" (Rdz 22,14).

[609] Shanks, *Starożytny*, 58.
[610] A. Lemaire, B. Otzen, „History and Traditions of Early Israel. Studies Presented to Eduard Nielsen", *VTS* 50 (1993), 62–75.
[611] J. Lemański, „Abraham *versus* Jakub", *CT* 88/4 (2018), 35–51.

Fragmentem, który należy poddać analizie, jest Rdz 28,10-22, czyli perykopa opisująca podróż Jakuba z Beer-Szeby do Charanu. Tekst natchniony wspomina, że ze względu na zachodzące słońce i kończący się dzień Jakub zatrzymał się w „jakimś miejscu" (יִפְגַּע בַּמָּקוֹם), aby spędzić tam noc. Kładąc się do snu, podłożył pod głowę okoliczny kamień, po czym przyśniła mu się drabina i widok nieba na jej szczycie. Perykopę tę nazywa się popularnie „snem Jakuba" lub też „drabiną Jakuba". Po przebudzeniu patriarcha uświadamia sobie, że waga miejsca, w którym otrzymał taki właśnie sen, jest ogromna. Nad ranem Jakub wziął kamień, który miał pod głową, polał go oliwą i poświęcił to niezwykłe miejsce Bogu. Syn Izaaka zmienił też nazwę tego miejsca na Betel (בֵּית־אֵל) (Rdz 28,19), co oznacza „dom Boga". Tekst biblijny zaznacza również, że dotychczasowa nazwa tego miejsca brzmiała Luz (לוּז).

Bez wątpienia należy wywnioskować, że Jakub spędza noc w miejscu, które jest mu nieznane. Świadczy o tym termin „miejsce" (מָקוֹם), który w omawianej perykopie występuje aż 3 razy[612]. Ze względu na to, że Jakub zatrzymuje się na noc, bierze kamień właśnie „z tego miejsca" i podkłada go sobie pod głowę. J. Lemański zauważa, że przyjęło się w tradycji tłumaczyć, że kamień posłużył wędrowcowi jako coś do podłożenia pod głowę, jednak okazuje się, że tego typu tłumaczenie jest mało precyzyjne i też mało logiczne. Badacze tematu stwierdzają, że bardziej funkcjonale byłoby położenie kamienia obok głowy w celu jej ochrony. Najbezpieczniejszym oddaniem mało precyzyjnego określenia מְרַאֲשֹׁת będzie zatem „o okolicach głowy"[613].

Sen Jakuba sprawia, że dochodzi on do wniosku, iż miejsce, w którym się znalazł, jest wypełnione obecnością Boga. Co więcej, jest to nawet „dom Boga" (בֵּית אֱלֹהִים) i „brama nieba" (שַׁעַר הַשָּׁמָיִם) (Rdz 28,17b). „Dom Boga" to określenie, które w psalmach odnosi się do Świątyni[614], „brama nieba" zaś miała dla starożytnych Izraelitów szczególne znaczenie, bowiem Świątynia była w ich mniemaniu kawałkiem nieba na ziemi. Zatem autor biblijny mówiąc o „domu Boga" i „bramie nieba", niekonieczne musi mieć na myśli jedno konkretne miejsce, ale być może również najbliższą okolicę[615].

W tym miejscu warto wspomnieć o tym, że tradycja Jakubowa mówiąca o śnie patriarchy w pewnym *miejscu* wydaje się mieć cechy wskazujące na połączenie kilku

[612] Wydaje się, że można doszukać się tu pewnej analogii z perykopą Rdz 22,1-19. Kiedy Abraham wyrusza z Izaakiem i sługami do kraju *Moria*, tekst biblijny wspomina, że po trzech dniach Patriarcha dostrzega to *miejsce*, o którym powiedział mu Bóg (Rdz 22,4). Co ciekawe w obu przypadkach rzeczownik מָקוֹם poprzedzony jest rodzajnikiem określonym הַ (Rdz 22,4; 28,11) co karze sugerować, że chodzi tu o konkretne i dobrze znane autorowi miejsce, które w dalszej narracji odegra znaczącą rolę.
[613] Lemański, *Rodzaju* II, 712.
[614] Ps 55,15;66,13; 78,23.
[615] Lemański, *Rodzaju* II, 719.

niezależnych od siebie warstw. Przede wszystkim nazwa Betel przypisywana jest Jakubowi oraz wydaje się być z nim nierozerwalnie związana, choć bez wątpienia bierze ona swój początek z teofanii, jakiej Jakub doświadczył w tym miejscu. W świetle nadchodzących wydarzeń sprawa ta wydaje się intrygująca, bowiem dla późniejszych pisarzy biblijnych kult oddawany Bogu w Betel był całkowicie nielegalny i niemający przyszłości (Am 5,5). Betel było również wykorzystywane przez Jeroboama do własnych celów politycznych. Chciał on w ten sposób znaleźć „rywala" dla Świątyni Jerozolimskiej. Ostatecznie jednak Judea uznała Świątynię i ofiary składane w Betel za grzeszne i niegodne. Prorok Ozeasz nawet nazywa Betel „domem nicości" (Oz 4,15). Jednak pomimo tak zmiennego podejścia do tego miejsca na przestrzeni dziejów historie Jakuba i Betel są ze sobą nierozerwalnie związane, co więcej, późniejsza redakcja tekstu biblijnego nie usunęła omawianej narracji pomimo zmiany stanowiska podyktowanego przez historię. Z drugiej jednak strony warto zastanowić się nad tym, czy przypisywanie początków Betel Jakubowi nie nasuwa pewnych trudności? Tekst biblijny dwukrotnie zaznacza, że to Abraham zbudował ołtarz i złożył ofiarę Bogu w okolicach Betel (Rdz 12,8; 13,3). Oczywiście nie ma nigdzie wzmianki, że ołtarz Abrahama znajdował się w tym samym miejscu, co ołtarz Jakuba. Również tekst biblijny nie wspomina o teofanii, której Abraham miałbym tam doświadczyć. Nie zmienia to jednak faktu, że okolice Betel mogły mieć już w czasach Abrahama swoją kultyczną historię lub dopiero nabyły ją w trakcie działalności pierwszego patriarchy. Zatem można przypuszczać, że przed Jakubem Betel mógł być ważnym ośrodkiem sprawującym kultu ku czci jednego Boga[616].

Pomimo, że zagadnienie związane z Rdz 28,10-22 jest bardzo rozległe i wymaga oddzielnego opracowania, to jednak warto pokusić się o analogię do Rdz 22,1-19. Po pierwsze, zarówno Abraham, jak i Jakub doznają teofanii w miejscach, w których się znaleźli. W przypadku pierwszego jest to oczywiście *Moria*, w przypadku drugiego zaś Betel, wcześniej zwane Luz. O ile Abraham doświadcza rozmowy z Aniołem JHWH, o tyle Jakub zdaje się widzieć i słyszeć samego Boga, który powtarza mu obietnicę dotyczącą ziemi i potomstwa (Rdz 28,13-15). Jeśli zatem obaj patriarchowie doświadczyli podobnych sobie wydarzeń, to może mogło odbyć się to w tym samym miejscu? Również Abraham słyszy obietnicę potomstwa, które ma być nagrodą za najwyższego rodzaju próbę, jakiej został poddany. Choć geograficzne położenie Betel zdaje się odbiegać od przyjętego w tradycji wzgórza, na którym wzniesiono Świątynię Jerozolimską, to czy jest możliwe, że *Moria* była miejscem snu Jakuba? Czy dlatego autorzy biblijni nie usunęli perykopy o Jakubie i Betel, ponieważ widzieli w niej

[616] Sarna, *Understanding*, 192.

ukryte przesłanie łączące opisane wydarzenie z górą *Moria*? W końcu, czy nadana przez Jakuba nazwa בֵּית־אֵל, czyli „dom Boga" nie jest synonimem wzgórza, na którym יְהוָה יֵרָאֶה – „Pan się ukazuje?".

a) Talmud Babiloński

Ze względu na to, że Świątynia Jerozolimska była najważniejszym miejscem kultu we wczesnym judaizmie, umiejscawiano ją na górze *Moria*, która w tradycji odgrywała ważną rolę i była bogatym w symbolikę miejscem. Nie inaczej jest w przypadku perykopy odnoszącej się do tzw. snu Jakuba. Badając tekst biblijny, rabini doszli do wielu interesujących spostrzeżeń, które mogłyby powiązać *Morię* z kolejnym niezwykle ważnym dla religii mojżeszowej wydarzeniem.

W *Talmudzie Babilońskim* w trakacie Pesachim 88a:4 napisano:

אֶלָּא, לֹא כְּאַבְרָהָם שֶׁכָּתוּב בּוֹ "הַר", שֶׁנֶּאֱמַר: "אֲשֶׁר יֵאָמֵר הַיּוֹם בְּהַר ה' יֵרָאֶה"

Lecz nie jest jak Abraham, który mówi „góra", co mówi: „który dziś powie na górze, Pan ukazuje się".

Tekst talmudyczny nie jest prosty do wyjaśnienia, jednak dzięki zamieszczonym komentarzom można wywnioskować, że werset ten dotyczy Jakuba. *Talmud Babiloński* uczy, że werset ten wspomina o Jakubie, gdyż chce przez to nawiązać do faktu, że Świątynia Jerozolimska zostanie określona w przyszłości w taki sposób, jak nazwał ją Jakub. W tym miejscu komentarz talmudyczny odwołuje się do porównań. Na pierwszym miejscu wymienia Abrahama, który modląc się na górze Świątynnej [*Moria*], nazwał ją wzgórzem, „na którym Pan się ukazuje" (Rdz 22,14). *Talmud* uczy, że nie tak będzie się mówić o Świątyni. Również nie tak będzie się o niej mówić, jak to jest napisane o Izaaku, który pogrążony w smutku udał się przed wieczorem [na modlitwę] na pole (Rdz 24,63). Jedynym właściwym określeniem odnoszącym się do Świątyni będzie to, którego użył Jakub, nazywając ją domem. Wszystko to jest bowiem zgodne z Torą, która mówi: „I nazwał to miejsce Bet-El" (Rdz 28,19), co oddaje najwłaściwsze określenie, czyli Dom Boga.

Inny traktat *Talmudu Babilońskiego*, Chullin 91b:4 mówi:

כתיב (בראשית כח, יא) ויקח מאבני המקום וכתיב ויקח את האבן אמר רבי יצחק מלמד שנתקבצו כל אותן אבנים למקום אחד וכל אחת ואחת אומרת עלי יניח צדיק זה ראשו תנא וכולן נבלעו באחד

Kativ (Rdz 20,11) wziął z kamieni z tego miejsca i Kativ wziął kamień. Rabbi Izaak Malmed powiedział: Wszystkie te kamienie zastały zebrane w jednym miejscu i każdy powiedział do siebie: Czy ten sprawiedliwy człowiek oprze głowę? I wszystkie zostały zebrane w jedno.

Gemara *Talmudu Babilońskiego* przytacza wypowiedź rabbiego Izaaka, który dostrzega pewną sprzeczność dotyczącą tekstu biblijnego. W Biblii Hebrajskiej w Rdz 28,11 mowa jest o kamieniach (אַבְנֵי), które Jakub podłożył sobie pod głowę[617], kiedy kładł się do snu[618], jednak gdy patriarcha budzi się z mistycznego snu, wyjmuje spod głowy tylko jeden kamień (הָאֶבֶן), który następnie staje się stelą poświęcającą *to miejsce* jako dom Boga[619]. Zdaniem rabbiego Izaaka Malmeda fragment ten uczy, że kamienie zebrane przez Jakuba połączyły się w jeden duży kamień, który miał się stać fundamentem dla Świątyni, którą Salomon wzniesie na cześć Pana na górze *Moria*. Rabbi dodaje, że „wszystkie zostały wchłonięte w jedną wielką skałę".

Okazuje się, że kamienie wykorzystane przez Jakuba stały się przyczyną wielu rozważań rabinów i daleko idących w tej kwestii wniosków. Warto przywołać stanowiska i poglądy choć kilku najważniejszych żydowskich komentatorów Tory.

Raszi wspomina, że Jakub użył jednego dużego kamienia, na którym położył głowę, pozostałe zaś ułożył wokół głowy, aby ją chronić[620]. W każdym razie tekst biblijny przekazuje informacje, że kamień, który wziął Jakub pochodził, z tego samego miejsca, w którym się zatrzymał i gdzie doświadczył mistycznego snu. Bez wątpienia kamień/kamienie, o których mowa, odegrają znaczącą rolę w ustanowieniu przez Jakuba miejsca kultu (*Ra*, Rdz 28,11, pkt 7).

Fragment *Talmudu Babilońskiego*, Chulin 91 jest również omawiany przez midrasz *Rabbeinu Bahya*, który w sposób szczególny skupia się na słowach ויפגע במקום („i natrafił na to miejsce") (Rdz 28, 11). Kiedy Jakub był już bardzo blisko Charanu, nagle uświadomił sobie,

---

[617] Rozważając fragment odnoszący się do kamieni, które Jakub podłożył sobie pod głowę *Raszi* przytacza ciekawą interpretację. וַיָּשֶׂם מְרַאֲשֹׁתָיו oznacza, że ułożył je sobie wokół głowy w taki sposób, aby stworzyć ochronę przed dzikimi zwierzętami. Jednak kamienie zaczęły kłócić się między sobą. Jeden z nich powiedział: „to mnie człowiek sprawiedliwy powinien podłożyć sobie pod głowę" podczas gdy drugi odparł: „Nie! To na mnie powinna spocząć głowa sprawiedliwego". Bóg słysząc kłótnie kamieni [pochodzących z ołtarza Abrahama] połączył je w jeden kamień. Dlatego jest napisane: „Wziął z tego miejsca kamień i podłożył go sobie pod głowę" (Rdz 28,11) (Ra, *Bereishis/Genesis – Parashas Vayeitzei* 28:11[7–11]).

[618] Tradycja midraszowa, która w nieco skondensowanej formie trafiła do Talmudu mówi, że kiedy Jakub spał aniołowie porównywali jego obraz ziemski z niebiańskim. Ze względu na to, że obrazy te różniły się od siebie aniołowie chcieli zagrozić Jakubowi, lecz zainterweniował Bóg, który ochronił Patriarchę. Zdaniem Altmanna Jakub jest tu reprezentantem pierwszego człowieka, Adama. Objawia się to w tym, że jego sen ma miejsce na górze *Moria*, a więc w miejscu stworzenia pierwszego człowieka, późniejszą lokalizacją świątyni oraz miejscem upatrywanym jako centrum świata, zob. A. Altmann, „The Gnostic Background of the Rabbinic Adam Legends", *JQR* XXXV (1944-1945), 371–391.

[619] Biblia Tysiąclecia podąża tu za własnym tłumaczeniem stosując w Rdz 28,11.18 liczbę pojedynczą.

[620] *Ra*, Rdz 28,11, pkt. 7.

że mógł minąć miejsce, w którym jego Ojciec Izaak oraz dziadek Abraham wznosili modlitwę do Pana. Jakub zmartwił się, że pominął to miejsce i nie wzniósł modlitwy do Pana wzorem swych krewnych. Kiedy stwierdził, że zawróci, ziemia pod nim „zwinęła się" i napotkał miejsce, które pominął. Chodzi tu o górę *Moria*.

Tekst midraszu *Rabbeinu Bahya* stwierdza, że prawdziwym jego przesłaniem jest fakt, że Jakub zatęsknił za górą *Moria* i stracił swoją szansę wzniesienia ofiary i modlitwy do Boga. Na szczęście Pan uratował patriarchę i sprawił, że nie musiał on cofać się w tak daleką podróż, lecz w mgnieniu oka znalazł się na świętym wzgórzu. Midrasz dodaje, że Jakub doświadczył dwóch tego typu cudów podczas jednej podróży. Po raz pierwszy w drodze z Beer-Szeby do Charanu, gdyż tak daleką drogę pokonał w jeden dzień, po raz drugi zaś z Charanu na górę *Moria* (RaBah, *Bereshit* 28:10[8]).

b) *Raszi*, Bershit/Genesis – Parashas Vayeitzei 28,11

וַיִּפְגַּע בַּמָּקוֹם

i spotkał to miejsce

Podejmując się komentarza tego krótkiego fragmentu Rdz 28,11 *Raszi* zauważa, że werset ten nie wspomina, o które miejsce chodzi. Dochodzi on jednak do wniosku, że miejsce to (הַמָּקוֹם) zostało już wspomniane w innym fragmencie Tory. Chodzi tu o górę *Moria*, o której tekst biblijny wspomina, że Abraham „spostrzegł to miejsce z daleka" (Rdz 22,4b).

Warto w tym miejscu zapytać, skąd *Raszi* wyciąga taki właśnie wniosek. Otóż, powołując się na Gemarę do *Talmudu Babilońskiego* traktatu *Chullin*, zauważa on, że Jakub poczuł się źle, gdy wędrując z Beer-Szeby do Charanu, przeszedł obok góry *Moria* i nie zatrzymał się tam na modlitwę. Rychło jednak postanowił zawrócić, aby naprawić swój błąd. Wówczas ziemia skurczyła się nagle, a Jakub znalazł się na wierzchołku góry *Moria*. *Raszi* dodaje w tym miejscu, że dochodzi tu paraleli pomiędzy słowami „modlitwa" i „spotkanie" (*Ra*, Bereshit 28,11, pkt.4 „וַיִּפְגַּע").

W innym miejscu rozważając słowa כִּי בָא הַשֶּׁמֶשׁ (gdyż słońce już zaszło) (Rdz 28,11) *Raszi* stwierdza, że stało się to nagle. Jakub bowiem nie spodziewał się, że zmierzch zastanie go niespodziewanie. Gdyby słońce nie zaszło, wówczas patriarcha modliłby się na górze *Moria*[621] ,następnie zaś wznowiłby podróż do Charanu przed pójściem spać (*Ra*, Bereshit 28,11, pkt. 6). Komentator żydowski daje do zrozumienia, że Jakub nie mógł w żaden sposób

[621] Również *Baal Haturim Chumash* do księgi Bereishis mówi, że miejscem, w którym zatrzymał się Jakub była góra *Moria* po stronie *Beis HaMikdash.* Księga dodaje, że było to dokładnie w tym samym miejscu, w którym Abraham zbudował ołtarz i związał Izaaka (Rdz 22,1-19) oraz gdzie Izaak udał się na wieczorną modlitwę (Rdz 24,63), (BaalHa, *Bereishis/Vayeitzei* 28:11[8]).

przewidzieć, że niespodziewanie nadchodzący zmierzch przyniesie mu mistyczny sen, który będzie pewnego rodzaju zapowiedzią Domu Bożego, który zostanie wzniesiony w przyszłości na górze *Moria*.

Raszi w Bereshit/Genesis – Parashas Vayeitzei 28,17 piszę:

כִּי אִם־בֵּית אֱלֹהִים

[to nic innego] *jak dom Boga*

W tym fragmencie *Raszi* podejmuje próbę odtworzenia miejsca, w którym stała drabina stanowiąca ważny element snu Jakuba. Otóż dochodzi on do wniosku, że nogi drabiny stały w Beer-Szebe, a jej środkowa część stanowiąca element nachylenia unosiła się nad *Beit HaMikdash*, czyli nad Świątynią[622]. Komentator zauważa również, że Beer-Szeba znajduje się na terytorium Judy, podczas gdy Jerozolima [miejsce snu Jakuba] jest zlokalizowana w północnej części na granicy Benjamina i Judy. Samo Betel znajdowało się na północy terytorium Benjamina, czyli pomiędzy ziemiami należącymi do synów Józefa a plemionami Manassesa i Efraima. *Raszi* stwierdza zatem, że skoro drabina stoi w Beer-Szebie, a jej górna część w Betel, to pośrodku nachylenia drabiny musi leżeć góra *Moria*, która jest w Jerozolimie (Ra, *Bereishis* 28,17, pkt. 7a)[623].

Poza tym *Raszi* odnosi się również do słów innych rabinów, którzy sądzili, że kiedy Jakub przechodził obok miejsca swego mistycznego snu i nie zatrzymał się, wówczas Bóg miałby powiedzieć: „Ten sprawiedliwy przybył do Mojej gospody”[624]; „czy powinien odejść nie spędzając nocy?”. Rabini, których *Raszi* nie przywołuje z imienia, mieli również stwierdzić, że nazwę Betel nadał Jakub Jerozolimie. Lecz formalnie nie była to Jerozolima, tylko Luz. *Raszi* pyta zatem, skąd takie stanowisko? Otóż, aby rozwiązać ten problem, wyjaśnia on, że góra *Moria* została wyrwana ze swojego miejsca i przyszła do Luz ze względu na Jakuba. Dlatego mówi się, że Jakub „napotkał to miejsce” (Ra, *Bereishis* 28,17, pkt 6)[625].

Ramban (*Ram*)

Dość dużo miejsca w swoich rozważaniach nad podróżą Jakuba do Charanu poświęca kolejny ważny komentator Tory, *Ramban*. W wielu aspektach ma on swoje zdanie, ale niekiedy

[622] *Raszi* odnosi się w tym miejscu do opracowania *Midrasz Rabba*, które stwierdza, że drabina stała na górze *Moria* dokładnie „w miejscu Świątyni, zaś jej zbocze (górny koniec) sięgało aż do domu Bożego” (MR, *Bereshit* 69:7).
[623] Oczywiście *Raszi* nie ma na myśli dokładnego środka nachylenia drabiny, bowiem Jerozolima nie leży w idealnym środku drogi pomiędzy Beer-Szebą a Betel.
[624] Bóg nazywa to miejsce *gospodą* w odniesieniu do Jerozolimy, swego domu i miejsca przebywania.
[625] BaalHa, *Bereshit/Vayeitzei* 28,11[9].

jego stanowisko pokrywa się z opinią *Rasziego*. Można śmiało rzec, że egzegeza obu rabinów ubogaca się wzajemnie stanowiąc ważny fundament rabinicznego tłumaczenia Pięcioksięgu.

c) *Ramban*, Bereishis/Genesis – Parashas Vayeitzei 28:17[626]

כִּי אִם בֵּית אֱלֹהִים וְזֶה שַׁעַר הַשָּׁמָיִם

To nic innego jak dom Boga i to jest brama niebios!

Zgodnie ze stanowiskiem *Rasziego*, również *Ramban* stwierdza, że werset ten odnosi się do *Beit HaMikdash,* czyli do Świątyni w Jerozolimie. Dlaczego? Ponieważ Świątynia jest bramą, przez którą ofiary oraz modlitwy dostają się do Boga. Nie ma innego wytłumaczenia, ponieważ domem Boga i bramą do nieba jest Jego Świątynia.

Zdaniem *Rambana* jedynym miejscem, w którym mogą się dokonywać takie rzeczy, jest góra *Moria*, Wzgórze Świątynne, które w cudowny sposób zostało „wyrwane"[627] ze swojego miejsca i przybyło do Luz. Dzięki temu Jakub mógł być jednocześnie w dwóch miejscach, w Luz/Betel oraz na Wzgórzu Świątynnym. *Ramban* podkreśla, że jedyną odpowiedzią na ten problem jest góra *Moria* (אֲנִי אוֹמֵר שֶׁנֶּעֱקַר הַר הַמּוֹרִיָּה). Jakub wracając z Charanu, szedł w stronę Jerozolimy, góra *Moria* zaś szła w jego kierunku[628]. Stąd tekst biblijny mówi, że Jakub „spotkał [natrafił na] to miejsce" (וַיִּפְגַּע בַּמָּקוֹם) (Rdz 28,11).

Kontynuując egzegezę tego fragmentu, Nehmanides dochodzi do wniosku, że w tym momencie powinno paść pytanie: „Kiedy Jakub po raz pierwszy minął miejsce Beit HaMikdash?" [górę *Moria*] (כְּשֶׁעָבַר יַעֲקֹב אָבִינוּ עַד בֵּית הַמִּקְדָּשׁ) i dlaczego Bóg go tam nie zatrzymał, lecz pozwolił mu na przybycie do Charanu i powrót w miejsce Świątyni? Zapewne Bóg stwierdził, że jak to możliwe, iż ten sprawiedliwy człowiek przybył do miejsca „Mojego zamieszkania" (Jerozolima) i nie spędził tu czasu na modlitwie i odpoczynku? Skoro tak – stwierdza *Ramban* – to dlaczego taka sama deklaracja nie padła wówczas, gdy Jakub po raz pierwszy przechodził obok góry *Moria* (Jerozolima)? (Ram, *Bereshit/Genesis – Parashas Vayeitzei* 28:17[26]). W odpowiedzi na ten problem żydowski egzegeta obarcza winą Jakuba. Uważa on, że patriarcha sam powinien poczuć chęć i natchnienie do modlitwy w takim miejscu

[626] N. Scherman, (red.), M. Zlotowitz, (red.), *Ramban. The Torah: with Ramban's Commentary Translated, Annotated, and Elucidated. Bereshit/Genesis vol. II* (New York: The ArtScroll Series 2004).
[627] *Ramban* zauważa, że Talmud mówi o tym, że kiedy Jakub dotarł do Charanu postanowił wrócić do Jerozolimy, aby tam oddać się modlitwie do Pana. Miał on wówczas doświadczyć tzw. „kurczenia się ziemi", dlatego spotkał Jerozolimę (וַיִּפְגַּע) szybciej niż się spodziewał, zob. Ram, *Bereshit/Genesis – Parashas Vayeitzei* 28:11[23].
[628] Komentarz rabiniczny *Or HaChayim* do Księgi Rodzaju mówi, że Jakub położył się na kawałku ziemi od *Moria* do Luz po czym ziemia pod nim zwinęła się, zob. E. Munk (red.), *Or HaChayim: Commentary on the Torah* (New York: KTAV Publishing House 1998) Rdz 28,11[4].

– tym bardziej, że modlili się tam jego przodkowie. Wydaje się zatem, że skoro Jakub ominął to miejsce, unikając modlitwy, jakże mógł ujrzeć niebiosa w swym mistycznym śnie?[629] *Ramban* uważa, że Jakub doznał olśnienia wówczas, gdy dotarł już do Charanu. Powiedział sobie wtedy: „Jak to możliwe, że minąłem miejsce, w którym modlili się moi przodkowie, a ja się tam nie modliłem?". Bez wahania postanowił więc wrócić aż do Luz. Wtedy ziemia skurczyła się dla niego, a górę *Moria* [Wzgórze Świątynne] przeniosła się do Betel.

Zagadnienie dotyczące góry *Moria*, która przenosi się z jednego miejsca na drugie, zdaje się – według *Rambana* – mieć miejsce również w innych fragmentach tekstu natchnionego. Zauważa on, że o „skurczu ziemi", który ma mieć miejsce u Jakuba, wspomina się również w przypadku Eliezera, sługi Abrahama, który przybywa do Charanu, aby na polecenie swego pana przyprowadzić Izaakowi żonę[630]. *Ramban* powołuje się tu na traktat *Sanhedrin*, w którym mówi się, że tylko trzy osoby doświadczyły „kurczenia się ziemi" w trakcie podróży. Pierwszym był wspomniany wyżej Eliezer, udający się po Rebekę. Jako potwierdzenie omawianego twierdzenia Talmud przywołuje Rdz 24,42, gdzie jest napisane: וָאָבֹא הַיּוֹם אֶל־הָעָיִן („I przyszedłem w tym dniu do źródła"). To zdanie miałoby być sygnałem, że zamiarem sługi Abrahama było poinformowanie rodziny Rebeki, iż tego samego dnia, w którym opuścił on Kanaan, zdążył również przybyć do nich. Tego typu „szybka" podróż miała podkreślić „cudowność podjętego przedsięwzięcia na rzecz Abrahama" (BT, *Sanhedrin* 95a[16]). Drugim, dla którego „ziemia skurczyła się", był Abiszaj, syn Zerui. Podczas wojny Dawida z Filistynami, kiedy król osłabł i groziła mu śmierć ze strony Iszbo-be-Noba, Abiszaj za pomocą modlitwy do Pana przeniósł się do Dawida i uratował króla z opresji (2 Sm 21,15-17). Gemara komentuje ten fragment słowami: „Więzień nie uwalnia się z więzienia, ale wymaga, aby uwolnił go ktoś inny. Podobnie człowiek w niebezpieczeństwie nie jest w stanie sam się uratować" (BT, *Sanhedrin* 95a[12]). Trzecim był oczywiście Jakub, który gdy pomyślał o powrocie z Charanu do Luz, ziemia skurczyła się dla niego, a góra *Moria* przeniosła się do Betel (Ram, *Bereshit*/*Genesis* – Parashas Vayeitzei 28:17[29]).

Na koniec rozważanej perykopy Nehmenides zastanawia się jeszcze, jaki był sens przenoszenia góry *Moria* aż do Luz? Jakub nie musiałby odbywać tak dalekiej podróży powrotnej, gdyby góra *Moria* została przeniesiona gdzieś bliżej Charanu? Powtarzając za

[629] Okazuje się, że dopiero wówczas, gdy Jakub sam wyraził skruchę i zainteresowanie modlitwą w Jerozolimie na górze *Moria*, Bóg uznał za stosowne, że patriarcha może się zatrzymać tam na noc. Jednak wcześniej Jakub przeszedł obok Jerozolimy nie dostrzegając jej, zob. Ram, *Bereshit/Genesis – Parashas Vayeitzei* 28:11[27].

[630] Rozważania *Rambana* są niespójne z tekstem biblijnym. Po pierwsze w całej perykopie Rdz 24,1-66 nie pada imię sługi, który na polecenie Abrahama wyrusza po Rebekę, późniejsza żonę Izaaka. Po drugie zaś sługa ów nie wyrusza do Charanu, lecz zgodnie z tekstem biblijnym do Aram-Naharaim (אֲרַם נַהֲרַיִם) (Rdz 24,10).

Raszim, zauważa on, że Charan nie jest końcem terytorium ziemi Izraela, ponieważ znajduje się on w ziemi wschodniej. Co innego Betel, które nie leży we wschodniej części „Erec Israel". Zatem jaki byłby sens przenoszenia przyszłego Wzgórza Świątynnego poza terytorium Izraela do Betel, nie zaś do Charanu? (Ram, *Bereshit/Genesis – Parashas Vayeitzei* 28:17[32–33]).

Kiedy Jakub wyruszył w podróż z Beer-Szeby do Charanu, miał mieć wówczas siedemdziesiąt lat. Nehmanides uważa, że podróż patriarchy trwała dwa dni, a jej ostatecznym celem była góra *Moria*, do której syn Izaaka dotarł w południe. Wówczas Bóg miał przemówić do Jakuba: „Jakubie, masz chleb w torbie, zaś przed tobą jest studnia, z której możesz zaczerpnąć wody. Możesz również położyć się w tym miejscu". Jakub wówczas odpowiedział: „Panie wszystkich światów, słońce musi jeszcze zajść pięćdziesiąt stopni, czy mam położyć się w tym miejscu?". Wówczas słońce nagle zaszło na zachodzie, co sprawiło, że Jakub pozostał „na tym miejscu" na noc. Wtedy wziął dwanaście kamieni z ołtarza, na którym leżał związany Izaak – jego ojciec, podczas ofiary w kraju *Moria* (Rdz 22,1-19) i położył swoją głowę na tych kamieniach. Bóg poinformował Jakuba, że owe dwanaście kamieni jest symbolem dwunastu pokoleń Izraela, których przeznaczeniem jest stanie się jednym narodem[631].

Można przypuszczać, że powodem, dla którego Tora wspomina o nagłym zajściu słońca, jest po prostu fakt, że gdyby nie to zjawisko, Jakub kontynuowałby swoją podróż, nie zatrzymując się. Nagły zmrok zmusił go do postoju i rozbicia obozu. Skąd jednak pomysł, że miało to miejsce na górze *Moria*? Ma o tym świadczyć przedimek określony ב zamieszczony w słowie מקום. Jest to aluzja, że Jakub zatrzymał się na górze *Moria*, która jest miejscem przeznaczonym dla Boga na modlitwę oraz jedynym, właściwym i ostatecznym miejscem dla Świątyni. Tradycja uczy, że dzięki temu Abraham rozpoznał miejsce, w którym miał złożyć w ofierze swego syna Izaaka (Rdz 22,4)[632].

d) Targumy

Omawiając narrację o Jakubie i jego podróży do Charanu należy zauważyć, że teksty targumiczne nie różnią się znacząco od tekstu natchnionego. Pojawiają się jednak pewne niuanse, których dosłowne tłumaczenie daje wskazówkę ukierunkowującą miejsce snu Jakuba na górę *Moria*.

Targum Neofiti 1 wspomina, że Jakub zatrzymał się „w tym miejscu" na nocleg, gdyż „słońce zaszło nad nim". Przeglądając marginalia targumu (TgNmg), można przeczytać, że

[631] Ch.B. Chavel, *Ramban (Nachmanides). Commentary on the Torah* (New York: Shilo Publishing House1971) 355–356.
[632] *Or HaChayim*, Rdz 28,11[2].

w rzeczywistości Jakub doszedł do miejsca Sanktuarium i tam zdecydował się spędzić noc z racji niespodziewanego zachodu słońca. Podczas gdy teksty rabiniczne wspominają, że wziął on dwanaście kamieni[633] z ołtarza, na którym został złożony Izaak, targum wspomina jedynie o czterech kamieniach[634] z „tego świętego miejsca", z których Jakub uczynił sobie poduszkę do snu. Kamienie te połączyły się ze sobą, stanowiąc jeden głaz (TgNmg 28,11)[635]. Dalsza część narracji przebiega zgodnie z tekstem biblijnym. Patriarcha ma sen, w którym widzi drabinę opartą o wierzchołek nieba.

Po przebudzeniu Jakub był przerażony wizją, której doświadczył. Mówi wówczas, że prawdziwie miejsce to jest mieszkaniem „Chwały Obecności Pana" (איקר שכ'נה דיי). *Targum Neofiti 1* kładzie tutaj wyraźny nacisk na szczególny szacunek i przeznaczenie tego miejsca mówiąc, że „nie jest zwykłym miejscem" (אתר הדיוט), lecz „miejscem wyznaczonym przed Panem" (מן־קדם דיי אתר מזומן). Określenie to można odnieść do hebrajskiego „domu Boga" (בית אלוהים)[636]. Ten sam fragment zostaje przedstawiony nieco dobitniej w tekście *Targumu Pseudo-Jonatana*. Jakub mówi tam, że miejscem to jest „wspaniałe i chwalebne". W żadnej sposób nie jest miejscem bluźnierczym, lecz „Sanktuarium imienia Pana". Patriarcha jest pewien, że lokalizacja ta jest odpowiednia dla modlitwy i odpowiada „bramie niebieskiej" znajdującej się pod „Tronem Chwały" (TgPsJ Rdz 28,17)[637].

Tekst targumiczny jest zgodny z przekazem biblijnym, który wspomina, że Jakub zmienił nazwę miejsca, na którym spał na Betel. Wcześniejsza nazwa brzmiała Luz. Ciekawie przedstawia się jednak dalsza narracja, która mówi, że kamień, który Jakub poświęcił na wzgórzu *Moria*, będzie „sanktuarium dla imienia Pana" (בית־מקדשיא לשמה דיי). Takie określenie pojawia się zarówno w *Targumie Neofiti 1*, jak i *Targumie Pseudo-Jonatana*[638]. Zatem teksty te wyraźnie utożsamiają stelę Jakuba jako swego rodzaju kamień węgielny pod przyszłą Świątynię, która będzie wzniesiona na tym miejscu. W Biblii Hebrajskiej termin „sanktuarium" jest odniesieniem do niczego innego, jak po prostu do „domu Boga" (בית אלוהים)[639].

---

[633] Targum Onkelosa do Księgi Rodzaju wspomina, że Jakub dotarł na to miejsce i spędził tam noc, ponieważ „słońce już zaszło". Wówczas wziął „kilka kamieni" z tego miejsca, ułożył je „wokół swojej głowy i położył się na tym miejscu" (TgO Rdz 28,11).

[634] W podobnym tonie wypowiada się *Targum Pseudo-Jonatana*: „I modlił się w miejscu Sanktuarium i tam przenocował […] I wziął cztery kamienie z tego świętego miejsca" (TgPsJ Rdz 28,11); Maher, *Pseudo-Jonathan*, 99.

[635] Wróbel, *Targum Neofiti 1*, 266.

[636] Wróbel, *Targum Neofiti 1*, 269.

[637] Maher, *Targum Pseudo-Jonathan*, 100.

[638] Jeśli chodzi o TgO to mowa jest tu o kamieniu jako pomniku, który stanie się *domem Bożym*, czyli miejscem, w którym wierni będą oddawać cześć Panu, zob. TgO Rdz 28,22.

[639] TgN Rdz 28,22; TgPsJ Rdz 28,22.

Po tych wydarzeniach Jakub wyrusza w dalszą drogę do Charanu, którą targumy określają mianem „ziemi synów Wschodu” (*TgN* 29,1; *TgPsJ* Rdz 29,1; *TgO* 29,1).

e) Midrasz do Księgi Sprawiedliwego

W *Sefer HaYashar* (midrash) Vayetzei 1:1 występuje tekst:

ויצא יעקב וילך אל דרכו חרנה וישב ויבוא עד הר המוריה

I Jakub wyszedł i udał się w drogę do Charanu. Usiadł i dotarł aż do góry Moria.

Księga Sprawiedliwego od razu wspomina, że Jakub idąc do Charanu, kontynuował swoją podróż i zatrzymał się na górze *Moria*. Nie ma jednak żadnej informacji o tym, czy patriarcha dotarł do Charanu i zawrócił, tak jak prezentuje to tekst biblijny, czy może od razu zatrzymał się na przyszłym Wzgórzu Świątynnym. Wydaje się, że werset ten prezentuje nieco inną kolej rzeczy, mianowicie Jakub idąc do Charanu, nie pominął *Morii*, lecz od razu zatrzymał się na wzgórzu. Dalsza część wersetu informuje też, że „Jakub zatrzymał się tam na noc a było to w pobliżu Luz”. Co więcej midrasz ten nie wspomina ani słowem o kamieniach, które Jakub podłożył sobie pod głowę, ani o drabinie, która miała mu się przyśnić. Pojawia się jednak informacja, że gdy patriarcha przebudził się ze snu, był niezmiernie uradowany wizją, która mu się przyśniła. Z tego właśnie powodu postanowił nazwać to miejsce Betel. Jego radość była tak ogromna, że gdy schodził z góry *Moria*, czuł jak „lekkie są jego stopy”.

Dodatkiem, który jest nieco podobny do tekstu natchnionego, jest rozmowa Jakuba z Bogiem (Rdz 28,13-16). Kiedy patriarcha dotarł na wzgórze *Moria*, miał westchnąć do Pana, mówiąc: „Panie, Boże Abrahama oraz Boże Izaaka, mego ojca”. Wówczas Pan odparł na wołanie Jakuba: „Ziemię, na której leżysz oddam tobie i potomstwu twemu; oto jestem z tobą i będę cię strzegł we wszystkich miejscach, do których się udasz, i pomnożę twoje potomstwo jak gwiazdy na niebie. Sprawię, że wrogowie twoi padną przed tobą i będą prowadzić wojnę przeciw tobie nigdy nie zwyciężając. Sprowadzę cię z powrotem do ziemi twojej w radości i weselu. Z dziećmi i wielkim bogactwem”. Po tych słowach Jakub wstał i zmienił nazwę tego miejsca na Betel, po czym udał się do „ziemi synów wschodu”. Przybył do Charanu i usiadł przy studni pasterza.

Widać zatem, że midraszowe opracowanie *Księgi Sprawiedliwego* bazuje na tekście biblijnym, ponieważ można znaleźć w nim sporo elementów spójnych. Poza tym tekst ten utrzymuje bogatą tradycję mówiącą, że miejscem przebywania Jakub oraz jego mistycznego snu była góra *Moria*. Wszystkie teksty spójnie stwierdzają, że tą góra było późniejsze Wzgórze Świątynne w Jerozolimie.

f) Pirke de rabbi Eliezer

Midrasz *Pirke de Rabbi Eliezer* jest bardzo ważnym dziełem, które w swojej treści traktuje o tekstach biblijnych, poszerzając nieco ich zrozumienie i nawiązując do bogatej tradycji. Jak wspomniano wyżej, opracowanie to odnosi się bardzo szeroko do Abrahama, jednak nieco mniej do Izaaka. Również trzeci z patriarchów Izraela nie został tutaj pominięty, a omawiany tekst perykopy Rdz 28,10-20 także znalazł w *Pirke de Rabbi Eliezer* swoje opracowanie.

Wstępna narracja odnosząca się do Jakuba i jego wyprawy do Charanu jest nieco podobna do stanowiska prezentowanego przez przywołanego wyżej *Rambana* (zob. str. 48). Otóż *Pirke de Rabbi Eliezer* wspomina, że kiedy Jakub wyruszył w podróż miał siedemdziesiąt siedem lat, a „studnia była przed nim”[640]. Podróż z Beer-Szeby do góry *Moria* zajęła dwa dni. Jakub przybył na *to miejsce* w południe i ze względu na niespodziewany zmierzch, zatrzymał się na noc. Dlaczego miejsce to określa się jako מָקוֹם? Zdaniem midrasza odnosi się to do zwyczaju mówiącego, że tam, gdzie znajduje się sprawiedliwy, razem z nim jest również Bóg. Potwierdzeniem tych słów jest fragment Księgi Wyjścia, który mówi, że „w każdym miejscu (מָקוֹם), gdzie zapisuje moje imię, przyjdę do ciebie i będę ci błogosławił” (Wj 20,24)[641].

W dalszej części relacja przypomina tę zaproponowaną przez *Rambana*. Następuje dialog Boga z Jakubem odnośnie posilenia się chlebem i wodą oraz pozostaniu na górze *Moria* ze względu na niespodziewany – sprawiony przez Pana – zmierzch (*PdRE* XXXV[4]).

Kiedy zbliżał się moment ułożenia do snu, midrasz przedstawia bardzo ciekawą interpretację. Otóż Jakub wziął ze szczytu góry dwanaście kamieni. Tradycja mówi, że kamienie te pochodziły z ołtarza, na którym jego ojciec Izaak został związany, zatem rzecz ta dzieje się w kraju *Moria*, na górze *Moria*. Kamienie, które posłużyły Jakubowi za poduszkę, są symbolem dwunastu pokoleń Izraela. Co ciekawe, kamienie te zostały zebrane w jednym miejscu, co jest zapowiedzią tego, że wszystkie plemiona staną się jednym ludem ziemi. Jest to zgodne ze słowami Pisma Świętego, które mówi: „i kto jest jak lud Twój Izraelski? Czyż jest jaki inny naród na ziemi do którego przyszedłby Bóg?” (1 Krn 17,21) (*PdRE* XXXV[5]).

---

[640] Studnia jest tu symbolem Jerozolimy, *z której* [w odpowiednim czasie] *wypłyną strumienie wód* (Zach 14,8). Rabbi Akiwa powiedział, że w każdym miejscu, do którego podróżowali przodkowie towarzyszyła im studnia. Jest to zgodne z tekstem biblijnym, który mówi, że słudzy Izaaka po trzech dniach natrafili na studnię, którą wykopano za czasów Abrahama (Rdz 26,18). Również sam Izaak kopał i aż cztery razy znalazł studnię (Rdz 26,19). Studnia, o której mowa w *PdRE* jest symbolem tego, że Jakub zmierzał do Jerozolimy, zob. *PdRE* XXXV[3].

[641] Nie wiedzieć, dlaczego portal sefaria.org cytuje przywołany tekst pod wierszem 21, podczas gdy *BH* czy też *BT* umieszczają ten fragment w wierszu 24.

Kiedy Jakub zbudził się ze snu[642], był przerażony. Miał wówczas przyznać, że „Dom Świętego" musi był błogosławiony. Istotnie na tym miejscu mieszka Bóg. Na potwierdzenie tych słów midrasz przywołuje Księgę Rodzaju, która mówi: „Zdjęty trwogą rzekł: O jakże miejsce to przejmuje grozą. Prawdziwie jest to dom Boga i brama niebios!" (Rdz 27,17). Bardzo wyraźnie widać tu nacisk na usytuowanie Jerozolimy w miejscu snu Jakuba. *Pirke de Rabbi Eliezer* mówi bowiem, że w taki właśnie sposób można się dowiedzieć, że każdy kto wznosi swoje modły do Boga w Jerozolimie, to tak jakby modlił się bezpośrednio przed tronem Boga w niebie. Dlaczego? Ponieważ jedyną i prawdziwą bramą do nieba, która otwarta jest na wysłuchanie modlitw Izraela, jest właśnie Jerozolima, zgodnie z tym jak jest napisane: „Prawdziwie jest to […] brama do nieba" (Rdz 28,17) (*PdRE* XXXV[7]).

Po tych wydarzeniach Jakub wraca do miejsca, gdzie zostawił kamienie. Okazało się, że zastał je połączone w jeden wielki głaz. Patriarcha uznał ten znak za inicjatywę Bożą i postanowił ustawić ten kamień „jako słup na środku tego miejsca" [góra *Moria*]. Niespodziewanie zstąpiła z nieba oliwa, którą wylał na ten słup zgodnie z tym, co mówi Pismo: „i rozlał na jego wierzchu oliwę" (Rdz 28,18). *Pirke de Rabbi Eliezer* dodaje teraz niezwykle interesujący epizod. Kiedy Jakub dokonał polania steli[643] oliwą, wówczas Bóg zstąpił na to miejsce i postawił swoją prawą stopę na kamieniu, po czym wbił go w głębiny ziemi. W taki sposób uczynił on „zwornik ziemi". Midrasz dodaje, że stąd mówi się o kamieniu węgielnym jako fundamencie. Bóg uczynił w ten sposób z góry *Moria* pępek ziemi, czyli miejsce, z którego cała ziemia powstała i została stworzona. Dokładnie na tym miejscu stanie kiedyś Sanktuarium Boga, czyli Jego dom. Jest to adekwatne do słów Jakuba, który powiedział: „ten zaś kamień, który postawiłem jako stelę, będzie domem Boga" (Rdz 28,22) (*PdRE* XXXV[8]).

Narrację o wizji Jakuba w Betel kończy niezwykłe wydarzenie. Patriarcha pada na twarz i modli się do kamiennego słupa, który stał się kamieniem węgielnym świata oraz fundamentem Świątyni Jerozolimskiej. Modlitwa sługi Bożego jest prośbą o bezpieczny powrót na to miejsce w przyszłości, a dziękczynieniem za wysłuchaną modlitwę będzie ofiara całopalna, która stanie się wypełnieniem jego ślubu (Rdz 28,20). W tej chwili następuje niespodziewane zjawisko,

[642] Zgodnie z tekstem biblijnym Jakubowi przyśniła się drabina oraz niebo pełne aniołów i Bożej Obecności. Rabbi Levi uważa, że w mistycznym widzeniu Patriarchy, Bóg odsłonił przez nim wszystkie tajemnice. Wówczas Jakub miał stanąć z Bogiem twarzą w twarz niczym Mojżesz i ujrzał tron Pana w niebie. Mógł również zobaczyć majestat Aniołów przechadzających się po niebie (*PdRE* XXXV[6]).

[643] Jak już wspomniano wcześniej, tego typu czynności były wyrazem kultu w starożytnym Izraelu. Nie ma zatem nic dziwnego w postepowaniu Jakuba, który czci Boga poprzez polanie oliwa kamiennej steli. Najstarszym tego typu potwierdzonym znaleziskiem archeologicznym jest kamienna stela z En Gedi pochodząca z Chalkolitu, okresu przejściowego pomiędzy epoką kamienia i epoką brązu, którą datuje się na przełom 5500-3100 przed Chr. Kamień znaleziono w pomieszczeniu otoczonym niewielkim murem. Analiza archeologiczna wskazuje, że bez wątpienia było to miejsce kultu dla mieszkańców z obszarów Pustyni Judziej oraz Morza Martwego; Scham, *High Place*, 650.

które wydaje się być typowe dla opowiadań midraszowych. Jakub siada na brzegu studni, która miała się tam znajdować, spuszcza swoje nogi w dół, po czym zostaje przeniesiony do Charanu. Tekst biblijny mówi bowiem, że początkowo wyruszył on przecież w drogę z Beer-Szeby do Charanu (Rdz 28,10) (*PdRE* XXXV[9]).

g) Legendy Żydowskie

W zdecydowanej większości tekst zawarty w *Legendach Żydowskich* wspiera się na midraszach i opowiadaniach stanowiących trzon narracji biblijnej. Choć tego typu kompozycje należy traktować z przymrużeniem oka, to jednak jest ona ważnym elementem bogatej tradycji żydowskiej, która związana jest bardzo mocno ze Wzgórzem Świątynnym, górą *Moria*.

Rozważając narrację o Jakubie, *Legendy Żydowskie* już na samym początku wspominają, że podróż patriarchy do Charanu była jednym wielkim ciągiem cudów. Wszystkich tego typu cudownych wydarzeń było pięć[644].

Po pierwsze, kiedy Jakub wędrował do Charanu i przechodził obok góry *Moria*, słońce nagle zaszło, pomimo że było to południe. Zgodnie z tekstami przytoczonymi wcześniej również *Legendy Żydowskie* wspominają, że podróż Jakuba trwała dwa dni. Kiedy dotarł on na święte wzgórze *Moria*, wówczas Pan przemówił do niego w taki sposób, aby Jakub uświadomił sobie, że to z Bożej inicjatywy zatrzymał się w tym miejscu, które jest miejscem ofiary i modlitw jego ojca Izaaka. Pan uczynił szybki zmierzch, ponieważ nie chciał pozwolić na to, aby wędrowiec przeszedł obok przyszłej Świątyni, nie zauważając tak istotnej lokalizacji. Tekst legend podaje jeszcze dwa powody, dla których syn Izaaka został zaprowadzony przez Pana na wzgórze *Moria*. Po pierwsze, ponieważ Bóg ukazuje się swym sługom jedynie pod osłoąa nocy, po drugie zaś, ponieważ postój ten uratował Jakuba przez Ezawem, który musiał zaniechać pościgu za bratem z powodu nagłego zmroku (*LŻ* 1:6:98).

Na szczycie góry *Moria* Jakub odnalazł dwanaście kamieni, które były elementem ołtarza, na którym Abraham miał złożyć w ofierze Izaaka. Podobnie jak we wcześniejszych tekstach, również tutaj kamienie te były symbolem dwunastu pokoleń Izraela. *Legendy Żydowskie* wkładają w usta Jakuba następujące słowa: „Zamierzeniem Bożym było pozwolić powstać dwunastu plemionom, lecz nie zostały one spłodzone przez Abrahama ani Izaaka. Te dwanaście kamieni połączy się w jeden, wtedy będę wiedział na pewno, że moim przeznaczeniem jest stać się ojcem dwunastu plemion". Właśnie wtedy dochodzi do drugiego cudu. Kamienie, o których mówił patriarcha, połączyły się w jeden i stały miękkie i puszyste

[644] Pierwszym cudem był nagły zachód słońca, drugim połączenie się dwunastu kamieni w jeden, trzecim przeniesienie się Jakuba z *Morii* do Charanu, ostatnie dwa są związane z mistycznym snem Jakuba.

niczym poduszka. Stało się to dlatego, ponieważ Jakub potrzebował odpoczynku[645]. Noc, którą Jakub spędził na wzgórzu *Moria*, była pełna cudów[646]. Otrzymał on wówczas obietnicę ziemi i potomstwa (*LŻ* 1:6:100.103).

Kiedy Jakub zbudził się ze snu, postanowił opuścić Wzgórze Świątynne i udać się do Charanu. Wówczas miał się zdarzyć trzeci z kolei cud. Patriarcha został przeniesiony z góry *Moria* do Charanu. Tekst *Legend Żydowskich* określa to mianem „ziemia przeskoczyła z góry *Moria* do Charanu". Wzorem przywołanych wcześniej pism również tutaj wspomina się, że tego typu cud wydarzył się tylko cztery razy w ciągu całej historii (*LŻ* 1:6:106).

Legendy Żydowskie wspominają ostatni raz o górze *Moria* w odniesieniu do innego ważnego wydarzenia z życia Jakuba. Narracja biblijna wspomina, że patriarcha stoczył walkę z Aniołem JHWH nad potokiem Jabbok (Rdz 32,25-33). Wówczas jego imię zostało zmienione z Jakub na Izrael (Rdz 32,29). Tekst *Legend Żydowskich* wspomina, że kiedy Anioł zrezygnował z siłowania się z Jakubem, nagle wstał świt, który tego dnia pojawił się dwie godziny wcześniej niż zazwyczaj. Miała być to rekompensata za skrócony dzień, podczas gdy Jakub przechodził obok góry *Moria*. Wówczas nastał niespodziewany zmrok, który miał zmusić Jakuba do spędzenia nocy na Wzgórzu Świątynnym. Teraz, aby dzień i noc mogły się wyrównać, słońce wstało dwie godziny wcześniej, co stało się też symbolem zakończenia walki Anioła z Jakubem (Izraelem). Zauważa się również, że słońce tego dnia miało być inne niż zwykle. Tekst Legend wspomina, że miało ono świecić tak żarliwie i jasno, jak podczas sześciu dni stworzenia. Następnym razem blask ten będzie podobny dopiero w dniu ostatecznym. Wówczas oślepiający blask będzie uzdrawiał wszystkich niewidomych spośród narodu żydowskiego, a poganie zostaną pochłonięci. Blask tego słońca uzdrowił Jakuba, sprawiając, że narodził się on na nowo, a jego brat Ezaw został potępiony i spalony w straszliwym żarze (*LŻ* 1:6:197).

Podsumowując, trzeba zauważyć, że Adam oraz trzej patriarchowie Izraela są nierozerwalnie związani z *Morią*. Zapewne jest to podyktowane ważną i bogatą tradycją żydowską, w której omawiany termin zajmuje szczególne miejsce. Warto zauważyć, że

[645] Tekst legend wspomina, że odpoczynek był potrzebny Jakubowi, ponieważ noc na górze *Moria* była pierwszą od czternastu lat, kiedy nie musiał on czuwać. Wszystkie te lata spędził w domu Eb oraz w domu swego wuja Labana czuwając nocami i recytując psalmy (*LŻ* 1:6:99). Midrasz Tanchuma wylicza natomiast, że wszystkich cudów było cztery. Mieli ich kolejno doświadczyć: Abraham (Rdz 14,15), Eliezer (Rdz 24,42), Jakub (Rdz 28,10) oraz Dawid (Ps 60,4); *MTan*, Vayeitzei 3:10.

[646] Niezwykle interesujące jest podanie mówiące o tym, że w trakcie snu Jakuba Bóg zabrał go na górę Synaj, aby pokazać mu objawienie, którego dostąpi Mojżesz. Poza tym Pan miał mu również ukazać Świątynię zarówno w swej pełnej chwale jak i po zniszczeniu. Jakub miał również ujrzeć i nawet poznać trzech zwierzchników miasta babilońskiego Szadraka, Meszaka i Abed-Nega, których Nabuchodonozor próbował spalić w piecu (Dn 3,8-24) (*LŻ* 1:6:101).

przytoczone dzieła żydowskie w stosunku do *Morii* używają określenia „góra". W ten sposób miejsce to jest silnie powiązane ze Wzgórzem Świątynnym w Jerozolimie – najświętszym miejscem judaizmu. Poczynając od dzieła stworzenia, które właśnie tam miało swój początek, poprzez najważniejsze wydarzenia z życia biblijnych protoplastów – wszystko to ma miejsce na górze *Moria*. Dzieła żydowskie mówią jednym głosem, nie pozostawiając miejsca na spekulacje i domysły. *Moria* to wzgórze Świątynne w Jerozolimie – miejsce wybrane przez Boga na wieki.

Zakończenie

Głównym celem niniejszego opracowania było przebadanie perykopy Rdz 22,1-19 oraz 2 Krn 3,1 pod kątem hebrajskich terminów *Moria* i *Akeda*. Poza tym praca ta miała za zadanie odpowiedzieć na dwa ważne pytania: czy *Akeda* Izaaka jest faktycznie polemiką przeciwko składaniu dzieci w ofiarach Bogu oraz czy kraj *Moria* może być utożsamiany ze Wzgórzem Świątynnym w Jerozolimie.

Odpowiadając na postawione pytania, należy stwierdzić, że na podstawie przeprowadzonych badań od strony historycznej i archeologicznej nie sposób dopatrzeć się jakichkolwiek związków pomiędzy wspomnianymi miejscami. Również z punktu widzenia geografii i topografii niemożliwe jest, aby wskazać nawet przypuszczalną lokalizację kraju z Rdz 22,2. Terminologia słowa *Moria* nie jest do końca jasna. Trzeba wskazać, że paralela pomiędzy krajem *Moria* i Wzgórzem Świątynnym w Jerozolimie jest efektem tradycji żydowskiej, która od samego początku utożsamiała ze sobą te miejsca. Tego typu zabieg wynika z faktu, że Jerozolima jako najświętsze miasto oraz Wzgórze Świątynne jako najświętsza dla judaizmu góra musiały stać się miejscem najważniejszych i najdawniejszych wydarzeń opisanych w tekście natchnionym. Stąd tradycja łączy ze sobą *Morię* z Adamem, Abrahamem, Izaakiem i Jakubem, którzy przebywali w miejscu wybranym przez Boga. Również z racji niezwykle burzliwej historii Jerozolimy i Wzgórza Świątynnego oraz niemożności przeprowadzenia badań na terenie wzgórza nawet próba odpowiedzi na zadane pytanie staje się niemożliwa. Jedyne, co łączy ze sobą dwa wspomniane miejsca, to tradycja i teologia, która wraz z kształtowaniem się chrześcijaństwa i religii muzułmańskiej była przenoszona z żydowskiej tradycji i przekształcana dla potrzeb innych wyznań. Podobnie rzecz ma się z *Akedą.* Choć jest ona nierozerwalnie związana z *Morią*, to jednak nie sposób odpowiedzieć na stwierdzenie mówiące o celowym umieszczeniu „wiązania" Izaaka jako polemice ze składaniem w ofierze dzieci. Historia i archeologia starożytnego Kanaanu milczy w tej kwestii, bowiem nie sposób jest po tak długim okresie czasu stwierdzić, czy znalezione szczątki dziecka zostały złożone w ofierze, czy może jednak zmarło ono z powodu choroby lub innych nieszczęśliwych okoliczności. Okazuje się jednak, że ślad po tego typu praktykach pozostał w tekście Biblii Hebrajskiej. Niestety, nie można ocenić go w kategoriach prawdy historycznej. Czynności, które wykonuje Abraham w trakcie przygotowania swego syna do złożenia w ofierze, nie są do końca zgodne z przepisami towarzyszącymi chociażby przy składaniu ofiar ze zwierząt. Wszystko to powoduje, że odpowiedź na zadane wcześniej pytania musi pozostać otwarta, bowiem nie da się na nie jednoznacznie opowiedzieć.

Analiza perykopy Rdz 22,1-19 jest niezwykle ciekawa i przynosi wiele wniosków. Różnorodność strukturalna oraz gatunkowa powoduje, że wypracowanie jednego wspólnego stanowiska w tym zakresie wydaje się nadal niemożliwe. Choć wielu egzegetów zgadza się ze sobą, to jednak problem datacji czy określenie gatunku literackiego nie przynoszą wspólnego stanowiska. Na podstawie przeprowadzonych badań można wywnioskować, że przyczyną takiego stanu rzeczy jest wielość warstw literackich oraz tradycji, które na przestrzeni dziejów stworzyły perykopę znaną obecnie. Nie zmienia to jednak faktu, że bogactwo literackie oraz teologiczne Rdz 22,1-19 jest bezcenne. Fundamentem tekstu jest próba Abrahama, który stając przed dramatycznym wyborem złożenia ofiary z własnego syna, wybiera posłuszeństwo Bogu i bezgraniczne oddanie się Jego woli. Nie ma znaczenia, czy omawiana perykopa wspomina o prawdziwych zakorzenionych w legendach starożytnego Kanaanu wydarzeniach czy fikcyjnej legendzie kulturowej. Przesłanie tekstu ma za zadanie postawić Abrahama jako przykład posłuszeństwa, a samego Pana jako dobrego i miłosiernego Boga. Teologiczny charakter perykopy Rdz 22,1-19 został w pełni zachowany i dzięki swojej treści spełnia zamiary autora biblijnego, który zawarł w nim historię mającą udowodnić rolę i zamiary Boga wobec wiernego sługi i wyznawcy.

Pierwszym omówionym terminem była *Akeda.* Należy wspomnieć, że temat ten doczekał się już wielu opracowań, których wyniki spowodowały, że został on wyczerpany. Jednak ze względu na to, że narracja Rdz 22,1-19 jest nierozerwalnie związana z ofiarą Izaaka, nie sposób było jej pominąć. Stąd oprócz przebadania terminologii rozdział ten skupił się na temacie ofiary oraz nawiązań do *Akedy* w tekstach Starego i Nowego Testamentu. Jak już wspomiano, rozdział ten ma charakter poglądowy i w żaden sposób nie może przysłonić *Morii*, która stanowi fundament omawianego tematu. Trzeba zatem podkreślić, że oba terminy przenikają się wzajemnie, tworząc spójną całość w perykopie Rdz 22,1-19.

Należy stwierdzić, że terminologia związana z rdzeniem עקד jest niezwykle zróżnicowana. W pierwszej kolejności zawsze pojawia się informacja odsyłająca czytelnika do Rdz 22,9, sugerując, że עקד to rdzeń czasownikowy oznaczający „wiązać ręce" lub „wiązać sztywno nogi". Używany jest zazwyczaj w doniesieniu do ofiar całopalnych składanych Bogu, lecz ze zwierząt. W podobnym tonie wypowiada się LXX, korzystając z czasownika συμποδίζω oznaczającego „związywanie" lub „krępowanie nóg" zwierzęciu przeznaczonemu na ofiarę.

Biorąc pod uwagę, że czynności w kraju *Moria* są silnie powiązane z procesem poświęcenia człowieka jako ofiary dla Boga, należało również przyjrzeć się tematowi oscylującemu wokół ewentualnego procesu składania ludzi w ofierze Bogu na terenach Kanaanu oraz Kartaginy, uważanej za kolebkę tego typu praktyk.

Trzeba powiedzieć, że temat ten jest niezwykle trudny do rzetelnej oceny. Dlaczego? Ponieważ w żaden sposób nie można mu zaprzeczyć, ale też nie można go uznać za wiarygodny. Dane historyczne oraz archeologiczne są na tyle mało weryfikowalne, że nie da się na ich podstawie wydać oficjalnej oceny stanowiska. Przykład starożytnej Kartaginy posłużył tutaj jako pewnego rodzaju odnośnik, tym bardziej, że powszechnie uważa się, że Fenicjanie, którzy nazywali siebie Kananejczykami, założyli w Kartaginie kolonię, przejmując większość praktyk kulturowych i religijnych tamtych rejonów. Stąd – jak twierdzi R. de Vaux – Kananejczykom jest już bardzo blisko do Izraelitów.

Pomimo że zarówno historia, jak i archeologia nie dostarczają wystarczających dowodów na wspomniane praktyki, to wbrew pozorom dość dużo wzmianek dostarcza tekst biblijny. Choć oficjalnie tekst natchniony znacząco potępia ofiary z ludzi, to jednak prezentuje sporo informacji o składaniu Bogu JHWH tego typu ofiar. Prorok Jeremiasz wspomina, że istniało w Jerozolimie miejsce nazywane *Tofet* (Jer 7,31-32; 19,6.11-14). Odwołuje się do niego również 2 Krl 23,10. To tajemnicze miejsce zlokalizowane w dolinie Ben-Hinnom (południowo-wschodnia Jerozolima) umieszcza się dziś w okolicach bramy Jafskiej i góry Syjon. Jeremiasz wspomina, że zostało zbudowane w celu, aby „palić w ogniu swoich synów i córki" (Jer 7,31). Przypuszcza się, że w ten sposób oddawano kult Molochowi bądź też Baalowi. Prorok wspomina o tym, równocześnie piętnując bezbożne praktyki bezczeszczące święte miasto Boga. Frapujące jest zatem to, że stanowisko historyczno-archeologiczne nie pokrywa się z tekstem natchnionym. Tego typu sytuacja sprawia, że nie da się zweryfikować omówionego zagadnienia w kategorii potwierdzającej bądź też negującej praktykę składania ludzi w ofierze Bogu. Zatem musi ono pozostać nadal otwarte.

Bardzo dużym blokiem tematycznym było omówienie *Akedy* Izaaka w kontekście innych tekstów biblijnych Starego i Nowego Testamentu z wyłączeniem narracji Rdz 22,1-14.

Wśród uszeregowanych kanonicznie tekstów biblijnych ST znalazły się Mdr 10,5; Syr 44,19-21; Neh 9,8; Jdt 8,25-27 oraz 1 Mach 2,52. Trzeba stwierdzić, że wszystkie z wymienionych tekstów odnoszą się bezpośrednio do Abrahama przez wzgląd na próbę w kraju *Moria*. W zdecydowanej większości elementem, na który kładzie się największy nacisk, jest „próba" oraz „sprawiedliwość". Przede wszystkim Abraham jest tym, który został uznany za sprawiedliwego (Mdr 10,5) oraz za tego, który został poddany próbie, co zostało mu „poczytane za sprawiedliwość" (1 Mach 2,52). Te dwa motywy są elementami charakterystycznymi dla teologii starotestamentalnej. Abraham jako protoplasta Narodu Wybranego stawiany jest za wzór, a przykład jego życia ma mobilizować i zachęcać do przemiany serca. Nieco inaczej przedstawiają się nawiązania do *Akedy* w tekstach NT.

W przytoczonych fragmentach Mk 1,11; J 3,16; Rz 8,32; Jkb 2,21-23 oraz Hbr 11,17-19 pojawia się motyw usprawiedliwienia (צדק), który w teologii nowotestamentalnej jest charakterystyczny dla listów pawłowych. Abraham bowiem został usprawiedliwiony przez swoją wiarę. Mogło się to dokonać dzięki próbie, którą zgotował mu Bóg, prosząc o ofiarę w kraju *Moria*. Innym ważnym elementem, który jest również postrzegany w kategorii *Akedy*, jest zwrot „syn umiłowany – syn jedyny" (Mk 1,11 – Rdz 22,2). Teologia ofiary jest tu bardzo mocno zaakcentowana. Tak jak Bóg wydał swego „Umiłowanego Syna" na ofiarę odkupieńczą za ludzi, tak też Abraham był gotów złożyć swego „jedynego syna". Różnica jest jednak taka, że ofiara Jezusa dokonała się poprzez Jego mękę, śmierć i chwalebne zmartwychwstanie, natomiast ofiara Izaaka została przerwana. Stąd nie może być postrzegana jako ofiara odkupieńcza – z reszta nic nie wskazuje na to, aby takie miało być jej przeznaczenie. Na to wskazuje Rdz 22,15-18, w którym to momencie Anioł JHWH ocala życie Izaaka, dopełniając słów z Rdz 22,1, w którym mowa była o próbie, na którą został wystawiony Abraham. Przerwanie ofiary było momentem, w którym Abraham ostatni raz w życiu usłyszy słowa Boga, zapewniające go o ostatecznym przymierzu i obietnicy licznego potomstwa.

Jeśli chodzi o terminologię słowa „הַמּוֹרִיָּה/הַמֹּרִיָּה", to jest ona niezwykle złożona i niesie ze sobą wiele znaczeń. Już obecność rodzajnika skłania do zastanowienia się nad faktem, czy *Moria* była konkretnym miejscem geograficznym, czy jedynie symbolem próbującym utożsamić miejsce *Akedy* Izaaka z późniejszą lokalizacją Świątyni Jerozolimskiej. Wydaje się, że obecność rodzajnika dyskwalifikuje *Morię* jako nazwę własną. Jednak można to wytłumaczyć faktem, że Księga Rodzaju odnosi אֶרֶץ הַמֹּרִיָּה do bliżej określonej krainy czy połaci ziemi, jednak nie do konkretnej góry. Najbezpieczniej jest zatem powiedzieć, że *Moria* to kraina oddalona o trzy dni drogi od Beer-Szeby[647]. Być może to jedyny sposób na wytłumaczenie obecności rodzajnika określonego w tym miejscu.

Bogata terminologia *Morii* jest dla wielu egzegetów nieco problematyczna, bowiem nie da się jasno określić, który z wariantów jest najbliższy pierwotnemu rdzeniowi dającemu początek tej nazwie. Najczęściej rozpatrywanym jest czasownik ראה (widzieć, patrzeć), który w koniugacji *nifal* נִרְאָה (ukazać się, pokazywać się) nawiązuje do tekstu biblijnego (Rdz 22,4.8. 13-14; 2 Krn 3,1). To tam Pan ukazał się Abrahamowi w kraju *Moria* oraz Dawidowi na klepisku Arauny (Ornana) Jebusyty. *Moria* jest zatem w pierwszej kolejności miejscem ukazania się Pana. Niezwykle ważny jest też czasownik ראיה. I. Kalimi uważa, że właśnie ten rdzeń został użyty w Księdze Rodzaju, stając się fundamentem słowa *Moria*. Ostatnim

[647] K. Sielicki, *Onomastykon Biblii Hebrajskiej i Nowego Testamentu* (Warszawa: Vocatio 2009) 148.

terminem jest rzeczownik מֹר/מוֹר (mirra). Oddaje on w sposób symboliczny sakralność miejsca, na którym wybudowano Świątynię Jerozolimską, jedyne zgodne z planem Bożym miejsce sprawowania kultu w Izraelu. Pisma żydowskie dość powszechnie nazywają *Morię* „górą mirry", co też idealnie wpisuje się w przeznaczenie wzgórza. Trzeba jednak przyznać, że próba wyodrębnienia pierwotnego rdzenia słowa *Moria* wydaje się niemożliwa. Niestety, wielowiekowa tradycja, która narosła wokół tego terminu, całkowicie przysłoniła jego pierwotną formę.

Biblijna narracja o górze *Moria* jest dość okrojona. Jak już wspomniano, termin ten pojawia się na kartach Pisma Świętego jedynie dwa razy (Rdz 22,2; 2 Krn 3,1). Jest jednak kilka tekstów, które choć nie wymieniają *Morii* z nazwy, to jednak nawiązują do niej niemalże bezpośrednio. Najbardziej znane są narracje dotyczące zakupu przez króla Dawida klepiska Arauny (Ornana) Jebusyty (2 Sm 24,21; 1 Krn 21,22). Szczyt góry zostaje zakupiony zgodnie ze starożytnym sposobem targu i do złudzenia przypomina zakup groty Makpela przez Abrahama (Rdz 23,1-18). Opis zakupionego klepiska, które zgodnie ze zwyczajem znajdowało się poniżej szczytu – aby wiatr nie wydmuchiwał nasion – zgadza się z opisem biblijnym, który wspomina, że Anioł JHWH znajdował się obok niego, co może wskazywać na szczyt Wzgórza.

Niezwykle istotny jest fakt, że tradycja utożsamia klepisko Arauny (Ornana) z miejscem *Akedy* Izaaka. Nic jednak nie wskazuje na to, że kraj *Moria* jest zarazem górą *Moria*, gdzie dokonały się opisane w Księdze Rodzaju wydarzenia. Etymologia pozostaje niejasna, a przedstawione wydarzenia ubogaca narosła wokół narracji tradycja. Zjawisko to urosło do tego stopnia, że każde sanktuarium w starożytnym Izraelu uzurpowało sobie prawo bycia miejscem ofiary Izaaka. Wśród wielu lokalizacji ciekawa jest propozycja „More" (hebr. מוֹרֶה), którą z jednej strony można utożsamić ze słynnymi dębami More (Rdz 12,6), jak i z pagórkiem More (Sdz 7,1), gdzie stacjonowały wojska Madianitów.

Nie ulega wątpliwości, że *Moria* jest świętą górą Boga, na której od zamierzchłych czasów sprawowano czynności kultyczne. Fakt, że góra mogła mieścić się na terenie Jerozolimy, która stanowiła centrum życia Izraela, na pewno pomógł jej zbudować wokół siebie bogatą tradycję, która stała się nieodłącznym elementem trzech największych religii monoteistycznych. Historia Wzgórza Świątynnego jest nierozerwalnie związana z Jerozolimą, więc tradycja miasta i tradycja góry przenikają się wzajemnie. Historia dziejów i nawarstwienie tradycji powoduje, że niemożliwe jest jednoznaczne potwierdzenie, że góra ta jest miejscem *Akedy* Izaaka lub że Wzgórze Świątynne w Jerozolimie jest biblijną *Morią*. Być może dalsze wnikliwe badania będą w stanie kiedykolwiek to potwierdzić.

Tradycja żydowska odnosząca się do góry *Moria* jest niezwykle bogata. Okazuje się, że ważne wydarzenia biblijne dotyczące Adama, Abrahama, Izaaka i Jakuba znajdują swoje odniesienie do *Morii*. Dodatkowym elementem jest fakt, że każdy z ww. bohaterów chociaż raz odwiedza *Morię*, która w świetle tekstów natchnionych jest miejscem wybranym przez Boga i przez Jego *Szekinę*. Tradycja rabiniczna jest w tej kwestii o wiele bardziej rozbudowana. Najobszerniejszym w tym temacie opracowaniem jest bez wątpienia *Midrasz Rabba* (MR), który z racji tego, że jest najstarszym źródłem rabinicznym[648], staje się też bazą dla innych nieco późniejszych opracowań żydowskich komentatorów Tory. Dość łatwo można zauważyć, że chociażby obecność rzeczownika *miejsce* (מקום), który pojawia się w kontekście omawianych w tym rozdziale perykop, staje się przyczynkiem do utożsamienia opisywanej w narracji lokalizacji z krajem *Moria*. Poza tym dość częstym i powtarzającym się motywem jest fakt, że jedynie miejsce, w którym „Pan się objawia", jest odpowiednim do modlitwy i osobistego z nim spotkania.

Niezwykle frapująca i obfitująca w ciekawostki jest żydowska tradycja o Adamie i górze *Moria*, która wydaje się być wyczerpana w świetle niniejszego opracowania. Oczywiście teologiczna interpretacja wielu innych aspektów związanych z pierwszym człowiekiem pozostaje nadal otwartym i niezwykle szerokim zagadnieniem, którego postać stanowiła i będzie nadal stanowić owoc licznych badań. Z biblijnego punktu widzenia wydaje się, że niniejsze opracowanie może być pomocne przy podobnych badaniach oscylujących wokół osoby Adama i jego związku z biblijną *Morią*.

Kolejnym aspektem podsumowującym omawiane zagadnienie była osoba Abrahama. W starotestamentowej narracji Pięcioksięgu protoplasta Izraela jest najbardziej znaną postacią biblijną. Również w tym przypadku rabini bardzo obszernie skupiają się na omówieniu perykopy Rdz 22,1-19, ze szczególnym naciskiem na dwa wiersze. Pierwszym z nich jest Rdz 22,2, w którym z nazwy zostaje wymienione miejsce, do którego Abraham wraz z Izaakiem i sługami udają się, by złożyć ofiarę Panu. Drugim często omawianym wierszem jest Rdz 22,14, w którym patriarcha nadaje nazwę miejscu ofiary. Oczywiście, w omawianych tekstach bardzo łatwo znaleźć pomost pomiędzy tradycją o ofiarach Adama i ofierze Abrahama, bowiem dość często mówi się o tym, że miejscem, w którym Abraham wzniósł ołtarz dla Pana, było tym samym, w którym Adam składał dary Bogu.

Kolejną omawianą postacią był Izaak. Jak już zaznaczono wyżej, narracja o nim wydaje się być wątkiem przejściowym, mającym za zadanie połączyć tradycję dwóch wielkich ojców

[648] *MR* datuje się na ok. 500 r. po Chr.

Izraela, Abrahama i Jakuba. Oczywiście tekst biblijny łączy Izaaka z *Morią* jedynie w perykopie Rdz 22,1-19, jednak bez wątpienia ważniejszy element stanowi tu Abraham i jego wystawiona na ostatnią próbę wiara. Po śmierci ojca Izaak nie ma nic wspólnego z górą *Moria*. Okazuje się, że tradycja żydowska jest w tej kwestii innego zdania. Otóż w Rdz 25,21 napisano, że Izaak modlił się za swoją żonę Rebekę, ponieważ przez dwadzieścia lat pozostawała niepłodna. Według źródeł rabinicznych modlitwa ta miała mieć miejsce na górze *Moria*. Oznaczałoby to, że syn Abrahama był jedynym z trzech patriarchów Izraela, który przebywał na wzgórzu *Moria* więcej niż raz. Rabini zaznaczają, że Izaak miał świadomość obecności Boga na tym wzgórzu, bowiem doświadczenie z młodości mocno zapisało się w jego sercu.

Ostatnią omawianą postacią był Jakub. Historia tego patriarchy obejmuje dwanaście rozdziałów Księgi Rodzaju (25-37), co czyni ją drugą w kolejności po Abrahamie (12-25), zarówno pod względem długości, jak i obfitości przedstawionych wydarzeń. Tekst biblijny nie wspomina o żadnym związku Jakuba z górą *Moria*. Bardzo ciekawa jest jednak bliskość, jaka łączy wzgórze *Moria* z Betel. Obie lokalizacje są w tradycji żydowskiej miejscem, na którym w przyszłości zostanie wzniesiona Świątynia ku czci JHWH w Jerozolimie. Kiedy Jakub zmienia nazwę z Luz na Betel, daje wyraz podtrzymania tej tradycji. Wydaje się jednak, że wiedza o lokalizacji góry *Moria* nie została przekazana Jakubowi przez jego ojca. O ile Abraham zabrał swego syna na wzgórze (Rdz 22,1-19) i Izaak miał świadomość lokalizacji tego miejsca, o tyle burzliwa sytuacja z podstępnym wykupem pierworództwa i wygnanie Jakuba z ziemi rodzinnej mogą wskazywać, że nie otrzymał on od swego ojca żadnych informacji na ten temat.

Ze względu na brak materiałów przedłożona praca nie omawia występowania terminu *Moria* w literaturze chrześcijańskiej. Testy pochodzące z pierwszych wieków chrześcijaństwa (I–III w. po Chr.) nie odnotowują omawianego terminu ani nic nie wnoszą do jego znaczenia. Nieco starsze opracowania (IV–VI w. po Chr.) wspominają *Morię* jedynie w roli kraju, do którego udał się Abraham, aby ofiarować Izaaka w ofierze. Poza tym teksty chrześcijańskie nie poświęcają uwagi omawianemu zagadnieniu.

Na podstawie przeprowadzonych badań należy wywnioskować, że temat *Morii* jest bardziej żywy i zdecydowanie częściej poruszany w literaturze żydowskiej niż w opracowaniach chrześcijańskich. Wynika to zapewne z faktu, że chrześcijanie upatrują „swoją" *Morię* na Golgocie, a całą znaną w świecie żydowskim tradycję zaadaptowali do miejsca śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Jeśli chodzi o religię żydowską, to z całą pewnością trzeba stwierdzić, że *Moria* stanowi silny fundament w tradycji oraz pismach rabinicznych. Omawiane miejsce jest nierozerwalnie związane z Adamem, Abrahamem,

Izaakiem i Jakubem, co znajduje swoje uzasadnienie w nieustannym wpatrywaniu się w ich czyny i dzieła. Wszystko to sprawia, że ojcowie narodu upatrywani są jako szczególnych wzór do naśladownia. Bóg wskazywał patriarchom miejsce, które sobie wybrał, aby kolejne pokolenia mogły je czcić i pielęgnować jako świętą ziemię, na której przebywa nie tylko sam Bóg, lecz przebywali również pierwsi ludzie oraz patriarchowie. Wszystko to pozwala wyciągnąć wniosek, że biblijna *Moria* oraz Wzgórze Świątynne w Jerozolimie są ze sobą nierozerwalnie związane, lecz tylko na płaszczyźnie bogatej żydowskiej tradycji. Poza nią nie ma żadnych podstaw, aby upatrywać tę tradycję w kategorii prawdy historycznej.

Przeprowadzone badania zdają się wnosić świeży powiew do tematu. Nie sposób bowiem na gruncie zarówno polskiej, jak i światowej biblistyki dopatrzeć się podobnego opracowania. Gruntowna analiza terminu *Moria*, wnikliwe przebadanie jego występowania w literaturze biblijnej, międzytestamentalnej oraz rabinicznej sprawiają, że praca ta powinna być pomocna w dalaszych badaniach oraz stanowić cenne wsparcie na niwie polskiej i światowej biblistyki.

Bibliografia

I. Źródła

1. Teksty biblijne

Biblia Sacra Vulgata (Stuttgart: Deutsche Biblegesellschaft 2006).

Biblia Tysiąclecia (Poznań: Pallottinum 2000).

Elliger, K., – Rudolph, W., (red.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1997).

Nestle, E., – Alland, B&K., *Nowy Testament Grecki i Polski* (Warszawa: Pallottinum 2017).

Rahlfs, A., (red.), *Greek Septuagint* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2012).

Schenker, A., *et al*. (red.), *Biblia Hebraica Quinta* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2004 –).

Spetuaginta (Stuttgart: Deutsche Biblegesellschaft 2012).

The Leiden Peshitta (Peshitta Institute Leiden 2008).

2. Teksty apokryficzne

Bagatti, B., „Apocrifi Adamitici", *Augustinianum* 23/1–2 (1983), 213–225.

Horn, T., *The Apocrypha Includes the Books of Enoch, Jasher and Jubliess. The Book of Jasher. Faithfully Translated (1840) from the Original Hebrew Into English* (Salt Lake City: Photo Lithographic Reprint Published by J.H. Parry&Company 1887).

Johnson, K., *Ancient Book of Jesher. A New Annotated Edition* (England: Biblefacts Edition 2013).

Laymon, Ch.M. (red.), *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible. Introduction and Commentary for Each Book of the Bible Including the Apocrypha* (Nashville–New York: Abingdon Press 1971).

Magliano-Tromp, J., „Adamic Traditions in 2 Enoch and in the Books of Adam and Eve", *New Perspectives on 2 Enoch* (red. A.A. Orlov, G. Boccaccini) (Leiden–Boston: Brill 2012), 283–305.

VanderKam, J.C., *Jubilees 1-21. Harmoneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible* (Minneapolis: Fortress Press 2018).

3. Teksty qumrańskie

Charlesworth, J.Ch., (red.), *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek texts with English translations, vol. 8a, Genesis Apoctyphon and related documents* (Pronceton Theological Seminary Dead Sea Scroll Project; Tübingen: Mohr Siebeck 2018).

Collins, J.J., „The interpretation of Genesis in the Dead Sea Scrolls", *Pentateuchal traditions in the late Second Temple period* (A. Moriya – G. Hata) (Leiden–Boston: Brill 2012) 157–175.

Dimant, D., (red.), Kratz, R.G., (red.), *Rewriting and interpreting the Hebrew Bible: the biblical patriarchs in the light of the Dead Sea Scrolls* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 11; Berlin–Boston: De Gruyter 2013).

Lim, T.H., *The Dead Sea Scrolls. A Very Short Introduction* (Oxford: University Press 2005).

Parry, D.W., „Where there two copies of Genesis in Qumran cove 2?", *Revue de Qumran* 30 (2018), 65–68.

Roitman, A.D., Schiffman, L.H., Tzoref, S., *The Dead Sea Scrolls and Contemporary Culture* (Leiden–Boston: Brill 2011).

4. Teksty rabiniczne

Braude, W.G., *Pesikta Rabbati. Discourses for Feasts, and Special Sabbaths*, vol. II (New Haven–London: Yale University Press 1968).

Braude, W.G., *The Midrash on Psalms vol. II* (New Haven: Yale University 1959).

Davis, A., (red.), Pupko, Y.Y.H., (red.), *The Metsudah Midrash Tanchuma. Bereishis 1* (Monsey, NY: Eastern Book Press 2005).

Friedlander, G., (red.), *Pirke de Rabbi Eliezer (the chapters of Rabbi Eliezer the Great) according to the text of the manuscript belonging to Abraham Epstein of Vienna. A General History of the World* (London–New York: Alpha Editions 2020).

Friedlander, G., *Pirke de Rabbi Eliezer* (New York: The Bloch Publishing Company 1916).

Ginzberg, L., *Legends of the Jews* (New York: Public Domain 1909).

Ginzberg, L., *The Legends of the Jews* (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America 1913).

Herczeg, Y.I.Z., (red.), *Rashi. The Torah: with Rashi's Commentary Translated, Annotated, and Elucidated* (New York: The ArtScroll Series / Mesorah Publications 2020).

Marcinkowski, R., (red.), *Miszna. Moed (Święto)* (Warszawa: Wydawnictwo DiG 2014).

Marcinkowski, R., (red.), *Miszna. Naszim (Kobiety)* (Warszawa: Wydawnictwo DiG 2016).

Marcinkowski, R., (red.), *Miszna. Zeraim (Nasiona)* (Warszawa: Wydawnictwo DiG 2013).

Munk, E., (red.), *Or HaChayim: Commentary on the Torah* (New York: KTAV Publishing House 1998).

Munk, E., *Midrash Rabbeinu Bachya. Torah Commentary* (Jerusalem: Lambda Publishers 2003).

Pecaric, S. (red.), *Tora Pardes Lauder. Księga Rodzaju. Bereszit* בראשית (Kraków: Edycja Pardes Lauder 2001).

Pecaric, S. (red.), *Tora Pardes Lauder. Księga Wyjścia. Szemot* שמות (Kraków: Edycja Pardes Lauder 2003).

Pecaric, S., (red.), *Tora Pardes Lauder. Księga Liczb. Bamidbar* במדבר (Kraków: Fundacja Rolanda S. Laudera 2005).

Pecaric, S., *Tora Pardes Lauder. Księga Powtórzonego Prawa. Dewarim* דברים (Kraków: Fundacja Ronalda S. Laudera 2006).

Rappoport, A.S., Patai, R., *Myth and Legends of Ancient Israel vol. 1* (New York: KTAV Publishing House 1966).

Scherman, N., (red.), Zlotowitz, M., (red.), *Baal Haturim Chumash* (New York: The ArtScroll Series 2020).

Scherman, N., (red.), Zlotowitz, M., (red.), *Ramban. The Torah: with Ramban's Commentary Translated, Annotated, and Elucidated. Bereishis/Genesis vol. I* (New York: The ArtScroll Series 2004).

The Jerusalem Talmud, Oz Vehadar Text with an Annotated, Interpretive Elucidation, as an Aid to Talmud Study (red. rab. Ch. Malinowitz, rab. Y.S. Schorr, rab. M. Marcus) (New York: The ArtScroll Series 2016).

Wasserman, S., (red.), Wasserman, E., (red.), *Midrash Rabbah. Wasserman edition of Bereishis/Genesis. Lech Lecha-Toldos* (New York: ArtScroll 2010).

Wasserman, S., (red.), Wasserman, E., (red.), *Midrash Rabbah. Wasserman edition of Bereishis / Genesis. Bereishis-Noah* (New York: ArtScroll 2014).

Wróbel, M.S., *Targum Neofiti 1. Księga Rodzaju* (Biblia Aramejska; Lublin: Gaudium 2014).

Yochai, S., *The Zohar I: Prologue – Beresheet A* (New York: Kabbalah Centre International 2003).

Yochai, S., *The Zohar III: Lech Lecha – Vayera* (New York: Kabbalah Centre International 2003).

Yochai, S., *The Zohar III: Vayera* (New York: The Kabbalah Centre International 2003).

Yochai, S., *The Zohar VIII: Shemot – Vaera* (New York: Kabbalah Centre International 2003).

Yochai, S., *The Zohar XIV: Vayikra – Tzav – Shmini* (New York: Kabbalah Centre International 2003).

Yochai, S., *The Zohar XIV: Vayikra* (New York: The Kabbalah Centre International 2003).

II. Komentarze biblijne

1. Do Księgi Rodzaju

Alter, R., *Genesis: Translation and Commentary* (New York–London: W.W. Norton Company 1997).

Birnbaum, E., Dillon, J., *Philo of Alexandria. On the Life of Abraham. Introduction, Translation, and Commentary* (Leiden–Boston: Brill 2021).

Brayford, S., *Genesis* (Leiben–Boston: Brill 2007).

Brueggemann, W., *Genesis. Interpretator a Bible Commentary for Teaching and Preaching* (Louisville: John Knox Press 1982).

Burrows, E., „Note on Moreh, Gen 12,6 and Moriah, Gen 22,2", *The Journal of Theological Studies* XLI (1940), 161.

Carlson, C., „Provocateurs, examiners, and fools: Divine opponents to the Aqedah in early Judaism", *The Catholic Biblical Quarterly* 83 (2021).

Carr, D.M., *Reading the Fractures of Genesis: Historical and Literary Approaches* (Louisville, LA: Westminster John Knox Press 1996).

Chavel, Ch.B., *Ramban (Nachmanides) Commentary on the Torah. ספר בראשית. Genesis* (New York: Shilo Publishing House 1971).

Coats, G.W., „Abraham's Sacrifice of Faith: A Form-Critical Study of Genesis 22", *Interpretation* 27 (1973), 389–400.

Cotter, D.W., *Berit Olam. Studies in Hebrew Narrative & Poetry. Genesis* (Collegeville, MN: The Liturgical Press 2003).

Crenshaw, J., „Journey into Oblivion: A Structural Analysis of Gen. 22:1-19", *Structuralism: An Interdisciplinary Study* 58/2 (1975) 243–256.

De la Torre, M.A., *Genesis* (Louisville: Westminster John Knox Press 2011).

Doukhan, J., „The Center of the Aqedah: A study of the Literary Structure of Genesis 22,1-19", *Andrews University Seminary Studies* 31/1 (1993), 17–28.

Galambush, J., *Reading Genesis: A Literary and Theological Commentary* (Macon: Smyth&Helwys Publishing 2018).

Hamilton, V.P., *The Book of Genesis. Chapters 1-17.* II. *The Book of Genesis. Chapter 18-50* (The New International Commentary of the Old Testament; Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company).

Hayward, C.T.R., *Jerome's Hebrew Questions on Genesis. Translated with an Introduction and Commentary by C.T.R. Hayward* (Oxford: Clarendon Press 1995).

Hong, K.P., „Abraham, Genesis 20-22, and the Northern Elohist", *Biblica* 94 (2013), 321–339.

Janzen, J.G., *Abraham and all the Families of the Earth: A Commentary on the Book of Genesis 12-50* (Grand Rapids–Edinburgh: Eerdmans–Handsel Press 1993).

Kilian, R., *Isaaks Opferung: Zur Überlieferungsheschichte von Gen 22* (Stuttgarter Bibelstudien 44; Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1970).

Landy, F., „The Temple in the Aqedah (Genesis 22)", *Biblical Interpretation in Judaism and Christianity* 439, Library of Hebrew Bible/Old Testaments Studies (red. I. Kalimi, P.J. Haas) (New York–London: T&T Clark 2006) 220–237.

Lemański, J., *Księga Rodzaju. Rozdziały 1-11* (Częstochowa: Edycja św. Pawła 2013).

Lemański, J., *Księga Rodzaju. Rozdziały 11,27-36,43* (Częstochowa: Edycja św. Pawła 2013).

Lyons, M.A., „The Aqedah as 'template'?: Genesis 22 and I Kings 17-18", *Journal for the Study of the Old Testament* 46 (2021).

Macher, M., *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis. Translated, with Introduction and Notes* (Callegeville: The Liturgical Press 1992).

Machiela, D.A., *The Dead Sea Genesis Apocryphon. A New text and Translation with Introduction and Special Treatment of Columns 13-17* (Leiden–Boston: Brill 2009).

Maher, M., *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis. Translated, with Introduction and Notes* (Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press 1992).

Maher, M., *The Aramaic Bible. Volume 1B. Targum Pseudo-Jonathan: Genesis. Translated, with Introduction and Notes* (Collegeville, MN: The Liturgical Press 1992).

Mathews, K.A., *The New American Commentary. Genesis 11:27-50:26* (Nashville, Tennessee: Broadman&Holman Publishers 2005).

Moberly, R.W.L., „The Earliest Commentary on the Akedah", *Vetus Testamentum* XXXVIII, 3 (1988), 302–323.

Neusner, J., „Genesis and Judaism: The Perspective of Genesis Rabbah", *A Journal of Orthodox Jewish Thought* 22/4 (1987), 88–101.

Neusner, J., *Genesis and Judaism. The perspective of Genesis Rabbah an Analytical Anthology* (Atlanta, Georgia: Scholars Press 1985).

Neusner, J., *Genesis Rabbah. The Judaic Commentary to the Book of Genesis. A New American Translation. Vol. II. Parashiyyot Thirty-Four through Sixty-Seven or Gen 8:15 to 28:9* (Atlanta, Geogria: Scholars Press 1985).

Niehoff, M.R., „The Return of Myth in Genesis Rabbah on the Akeda", *Journal of Jewish Studies* XLVI (1995), 69–87.

Patai, R., Graves, R., *Mity hebrajskie. Księga Rodzaju* (Kraków: Vis-a-vis Etiuda 2020).

Pawłowski, Z., „Ojcowie w opowiadaniach o patriarchach w Rdz 12-50”, *Verbum Vitae* 20 (2011), 15–41.

Priotto, M., *L’itinerario gregrafico-teologico dei patriarchi di Israele (Gen 11-50)* (Milano: Edizioni Terra Santa 2021).

Rashi, *The Pentateuch and Rashi’s Comentary: A linear Translation into English, I: Genesis* (Brooklyn: S.S.&R. Publishing 1949).

Reventlow, H.G., *Opfere deinen Sohn: Eine Auslegung von Genesis 22* (Biblische Studien 53; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1968).

Ruppert, L., *Genesis: Ein kritischer und theologischer Kommentar II. Genesis 11,27-25,18* (Forschung zur Bibel; Würzburg: Echter Verlag 2002).

Ryle, H.E., *The Book of Genesis in the Revised Version with Introduction and Notes* (Cambrigde: Cambridge University Press 1921).

Sacks, R., „The Lion and the Ass: A Commentary on the Book of Genesis (Chapters 11-20)”, *Interpretation Journal of Political Philosophy* 9 (1981), 1–82.

Sarna, N.M., *The JPS Torah Commentary Genesis בראשית* (Philadelphia–New York–Jerusalem: The Jewish Publication Society 1989).

Sarna, N.M., *Understanding Genesis. The World of the Bible in the Light of History* (New York: Schocken Books 1966).

Schmidt, K., „Abraham’s Sacrifice: Gerhard von Rad’s Interpretation of Genesis 22”, *Interpretation a Journal of Bible and Theology* 62/3 (2008), 268–278.

Schorn, U., „Genesis 22 – revisited”, *Auf dem Weg zur Endgestalt von Genesis bis II Regnum* 2006, 89–109.

Ska, J.L., „Genesis 22: What Question Should We Ask the Text?” *Biblica* 94/2 (2013) 257–267.

Skinner, J., *Critical and Exegetical Commentary on Genesis* (New York: Charles Scribner’s Sons 1910).

Spitzer, J.H. „Judaism. Jewish Uses of the Akedah – Genesis 22,1-19”, *Interpreting Abraham. Journeys to Moriah* (red. B. Beach, M. Powell) (Minneapolis: Fortress Press 2014) 3–27.

von Rad. G., *Genesis: A Commentary* (Philadelphia: The Westminster Press 1972).

Welton, R., „Isaac rebounds: A video game retelling of the Aqedah”, *Journal for the Study of the Old Testament* 44 (2020).

Wenham, G.J., *Word Biblical Commentary vol. 2. Genesis 16-50* (Dallas: Word Incorporated 1994).

Westermann, C., *Genesis: An Introduction* (Mineapolis: Fortress Press 1992).

2. Do Ksiąg Kronik

Boda, M.J., *1-2 Chronicles,* Cornerstone Biblical Commentarya 5 (2010) (Illinois: Tyndale House Publishers 2010).

Coggins, R.J., *The Cambridge Bible Commentary in the New English Bible. The First and Second Books of the Chronicles* (New York–Melbourne: Cambridge University Press 1976).

Curtis, E.L., Madsen, A.A., *The International Critical Commentary. A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Chronicles* (Edinburgh: T&T Clark 1910).

Dillard, R.B., *Word Biblical Commentary, vol. 15. 2 Chronicles* (Dallas, Texas: Word Books 1987).

Eisemann, M., (red.), *Divrei Hayamim II. II Chronicles. A New Translation with a Commentary Anthologized from Talmudic, Midrashic and Rabbinic Sources* (New York: Mesorah Publications 2013).

Guzik, D., *David Guzik's Commentaries on the Bible. 2 Chronicles* (Santa Barbara, CA: Dawid Guzik 2014).

Japhet, S., *I&II Chronicles. A Commentary* (Louisville, Kentucky: John Knox Press 1993).

Johnstone, W., *1 Chronicles 1-2 Chronicles 9* vol. 1 (Sheffield: Sheffield Academic Press 1997).

Klein, R.W., *2 Chronicles: A Commentary* (Fortress Press: Minneapolis 2012).

Konkel, A.H., *1&2 Chronicles* (Virginia–Kitchener–Ontario: Herald Press 2016).

Langton, S., *Commentary on the Book of Chronicles* (Ramat–Gan: Bar–Ilan University Press 1978).

Thompson, J., *The New American Commentary. 1,2 Chronicles* (Nashville: Broadman&Holman Publishers 1994).

Tronina, A., *Druga Księga Kronik* (Częstochowa: Edycja św. Pawła 2016).

Tronina, A., *Pierwsza Księga Kronik* (Częstochowa: Edycja św. Pawła 2015).

Tuell, S.S., *Interpretation a Bible Commentary for Teaching and Preaching. First and Second Chronicles* (Luisville: John Knox Press 2001).

Williamson, H.G.M., *The New Century Bible Commentary. I and 2 Chronicles* (Grand Rapids–London: Eerdmans Publishing–Marshall, Morgan&Scott Publishing 1982).

III. Monografie i artykuły szczegółowe

Aberbach, M., Grossfeld, B., *Targum Onkelos to Genesis. A Critical Analysis Together Witch an English Translation of the Text* (Denver: Ktav Publishing House 1982).

Adamczewski, B., „Abraham and Sanballat", *Old Testament Essays* 34/1 (2021) 14–26.

Adamczewski, B., „The Roles of Gerizim and Jerusalem", *Review Biblique* 128/4 (2021) 481–500.

Adelman, R., *The Return of the Repressed: Pirqe de-Rabbi Eliezer and the Pseudepigrapha* (Leiden–Boston: Brill 2009).

Alexander, P.S., „Jewish Aramaic Translations of Hebrew Scriptures", *The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud* (red. M.J. Mulder) (Mikra 1; Philadelphia: Fortress Press 1988) 217–253.

Allen, D.L., *The New American Commentary. Hebrews* (Nashville, Tennessee: B&H Publishing Group 2010).

Allen, L.C., *The Book of Joel, Obadiah, Jonah and Micah* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company 1976).

Altmann, A., „The Gnostic Background of the Rabbinic Adam Legends", *Jewish Quarterly Review* XXXV (1944–1945), 371–391.

Andersen, F.I., Freedman, D.N., *Micah. A New Translation with Introduction and Commentary* (New York: Doubleday 2000).

Anderson, G.A., *Sacrifices and Offerings in Ancient Israel. Studies in their Social and Political Importance* (Atlanta: Scholars Press 1987).

Anderson, R.T, Giles, T., *The Samaritan Pentateuch. An introduction to its Origin, History and Significance for Biblical Studies* (Atlanta: Society of Biblical Literature 2012).

Attridge, H.W., *The Epistle to the Hebrew. A Commentary on the Epistle to the Hebrew* (Philadelphia: Fortress Press 1989).

Bagatti, B., Battista, A., *La Caverna dei Tesori. Testo Arabo, Traduzione Italiana e Commento* (Jerusalem: Franciscan Printing Press 1982).

Bagatti, B., Testa, E., *Il Combattimento di Adamo. Testo Arabo inedito con Traduzione Italiana e Commento* (Jerusalem: Franciscan Printing Press 1982).

Bahat, D., *Atlas Biblijnej Jerozolimy* (Warszawa: Vocatio 1999).

Bahat, D., „Does the Holy Sepulchre Church Mark the Burial of Jesus?", *Biblical Archeology Review* 12:3 (1986), 24–68.

Baksik, S., *Księga Judyty. Wstęp – Przekład z oryginału. Komentarz* (Poznań: Pallottinum 1963).

Barclay, W., *The Latters of James and Peter. Revised Edition* (Louisville–London: Westminster John Knox Press 1976).

Barr, J., *Biblical Faith and Natural Theology* (Londres: Oxford University Press – Clarendon Press 1993).

Bartlett, J.R., *The Cambridge Bible Commentary on the New English Bible. The First and Second Books of the Maccabees* (Cambridge: Cambridge University Press 1973).

Barton, J., Muddiman, J., *The Oxford Bible Commentary* (Oxford: Oxford University Press 2001).

Basiuk, M., *Ofiara Izaaka (Rdz 22,1-14) w zachodniej tradycji patrystycznej* (Katowice: Studia Antiquitatis Christianae (Series Nova 6) 2008).

Bauer. J.B., „Drei Tage", *Biblica* 39/3 (1958) 354–358.

Beasley-Murray, G.R., *John. Word Biblical Commentary vol. 36* (Nashville–Dallas–Mexico City: Tomas Nelson 1999).

Beattie, D.R.G., McIvor, J.S., *The Aramaic Bible 19: The Targums of Ruth and Chronicles* (Edinburgh: The Liturgical Press 1994).

Belnkinsopp, J., *Abraham. The Story of a Life* (Grand Rapids–Cambridge: William B. Eerdmans Publishing 2015) 145–146.

Ben-Dov, M., *Historical Atlas of Jerusalem* (New York–London: Continuum 2002).

Berquist, J.L., „What Does the Lord Require? Old Testament Child Sacrifice and New Testament Christology", *Encounter* 55/2 (1994), 128.

Bibb, B., „What's a Pleasing Sacrifice?", *Biblical Review* 20/5 (2004), 33–41; 44–45.

Black, M., Rowley, H.H., *Peake's Commentary on the Bible* (Hong Kong: Nelson 1962).

Blenkinsopp, J., *Ezra – Nehemiah. A Commentary* (Philadelphia, PA: The Westminster Press 1988).

Boehm, O., *The Binding of Isaac. A Religious Model of Disobedience* (New York–London: T&T Clark 2007).

Borchert, G.L., *The New American Commentary. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture. John 1-11. Vol. 25a* (Nashville, TN: B&H Publishing Group 1996).

Bormann, L., „Die Zukunft Jerusalems nach Lukasevangelium and Apostelgeschichte", *New Testament Studies* 69/2 (2023).

Brandscheidt, R., *Abraham. Glaubenswanderschaft und Opfergang des von Gott Erwählten* (Würzburg: Echten 2009).

Breneman, M., *The New American Commentary. Ezra, Nehemiah, Esther. Vol. 10* (Nashville, TN: B&H Publishing Group 1993).

Brichto, H.C., *The Names of God* (New York: Oxford University Press 1998).

Bright, J., *Historia Izraela* (Warszawa: PAX 1994).

Brooks, J.A., *The New American Commentary. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture. Mark* (Nashville, TE: Broadman Press 1991).

Brown, R.E., (red.), Fitzmyer, J.A., (red.), Murphy, R.E., (red.), *The New Jerome Biblical Commentary* (London: Geoffrey Chapman 1990).

Brown, R.E., Fitzmyer, J.A., Murphy, R.E., *Katolicki Komentarz Biblijny* (Warszawa: Vocatio 2001).

Brzegowy, T., *Pisma mądrościowe Starego Testamentu* (Tarnów: Biblos 2003).

Cabaret, D.A., *The topography of ancien Jerusalem: essays in the urban planning record, defences and gates: 2nd century BC – 2nd century AD* (Cahiers de la Revue Biblique, Series archeologica, 4; Leuven–Paris–Bristol: Peeters 2022).

Caspi, M.M., Greene, J.T., *Unbinding the Binding of Isaac* (Lanham–Boulder–New York–Toronto–Plymouth, UK: University Press of America 2007).

Chilton, B., *Abraham's Curse. Child Sacrifice in the legacies of the West* (New York–London-Toronto: Doubleday 2008).

Cogan, M., „The City that I Chose – The Deuteronomistic View of Jerusalem", *Tarbiz* 55 (1986), 301–309.

Collins, A.Y., *Mark. Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible* (Minneapolis, MN: Fortress Press 2007).

Crown, A.D., „Reading the Schism Between the Judeans and the Samaritans", *The Jewish Quartely Review* LXXXII 1/2 (1991), 17–50.

Culpepper, R.A., *Mark. Smyth&Helwys Bible Commentary* (Macon, GA: Smyth&Helwys 2007).

Daly, R.J., „The Soteriological Significance of the Sacrifice of Isaac", *Catholic Biblical Quarterly* 39 (1977), 54–75.

Davies, R.R., Chilton, B.D., „The Aqedah: A Revised Tradition History", *Catholic Biblical Quarterly* 40 (1978), 514–546.

Davila, J.R., „The Name of God at Moriah: an Unpublished Fragment from 4QGenExod", *Journal of Biblical Literature* 110/4 (1991) 577–582.

Dawood, N.J., (red.), *The Koran* (New York: Penguin Books 1974).

Day, J., *Molech. A God of Human Sacrifice in the Old Testament* (New York–New Rochelle–Melburne: Cambridge University Press 1989).

de Vaux, R., *Instytucje Starego Testamentu* (Pallottinum: Poznań 2004).

de Vaux, R., *Ancient Israel. Its Life and Institutions* (New York–Toronto–London: McGraw–Hill Book Company 1961).

Dearman, J.A., „The Tophet in Jerusalem: Archeology and Cultural Profile", *Journal of Northwest Semitic Languages* 22 (1996) 59–71.

Delaney, C., *Abraham on Trial. The Social Legacy of Biblical Myth* (Princeton, NJ: Princeton University Press 1998).

Dever, W.G., „The Gezer Fortifications and the 'High Place': An Illustration of Stratigraphic Methods and Problems", *Palestine Exploration Quarterly* 105 (1973), 61–70.

Dewrell, H.D., *Child Sacrifice in Ancient Israel* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns 2017).

Di Lella, A.A., *The Wisdom of Ben Sira. A New Translation with Notes by Patrick W. Shehan. Introduction and Commentary* (New York: Doubleday 1987).

Dibelius, M., *James. Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible* (Philadelphia: Fortress Press 1975).

Dunn, J.D.G., *Romans 1-8. Word Biblical Commentary 38A* (Dallas, TX: Word Books Publisher 1988).

Edelstein, G., Gibson, S., „Ancient Jerusalem's Rural Food Basket", *Biblical Archeology Review* 8:4 (1982) 46–54.

Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna* (Kraków: WAM 2007).

Fensham, F.Ch., *The Book of Ezra and Nehemiah* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing 1982).

Finkelstein, I., Mazar, A., *The Quest for the Historical Israel. Debating Archeology and the History of Early Israel* (Leiden–Boston: Brill 2007).

Fitzmyer, J.A., *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary* (New York–London–Toronto: The Anchor Bible 1992).

Flawiusz, J., *Wojna Żydowska* (Warszawa: Oficyna Wydawnicza Rytm 2016).

Fossum, J.E., *The Name of Go and the Angel of the Lord. Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism* (Tübingen: J.C.B. Mohr 1985).

Foster, R.J., *The Significance of Exemplars for the Interpretation of the Letter of James* (Tubingen: Mohr Siebeck 2014).

Fretheim, T.E., *Exodus. Interpretation a Bible Commentary for Teaching and Preaching* (Louisville: John Knox Press 1991).

Fretheim, T.E., *The Pentateuch: Interpreting Biblical Texts Series* (Nashville: Abingdon Press 1996).

Friedmann, D., *To Kill and Take Possession: Law, Morality, and Society in Biblical Stories* (Peabody: Hendrickson Publisher 2002).

Gabrieli, F., *Arab Historians of the Crusandes* (Berkeley–Los Angeles: University of California Press 1969).

Gaebelein, F.E., (red.), *The Expositor's Bible Commentary with New International Version. Hebrews through Revelation. Vol. 12* (Grand Rapids, Mi: Zondervan 1981).

Gafni, L.M., „Świat Talmudu. Od Miszny do podboju Arabskiego", *Chrześcijaństwo i Judaizm Rabiniczny. Historia początków oraz wczesnego rozwoju* (red. H. Shanks) (Warszawa: Vocatio 2013).

Garroway, K.H., „Children in the Ancient Near East", *Biblical Archeology Review* 44/6 (2018), 39–44, 70–71.

Germer-Durand, J., „Aelia Capitolina", *Review Biblique* 1 (1892), 369–387.

Gibson, J.B., „Jesus Wilderness Temptation according to Mark", *Journal of the Study of the New Testament* 53 (1994), 3–34.

Gibson, S., „Archival notes on Robinson's arch and the Temple Mount/Haram al-Sharif in Jerusalem", *Palestine Exploration Quarterly* 3 (2021).

Gibson, S., Taylor, J.E., *Beneath the Church of the Holy Sepulchre Jerusalem. The Archeology and Early History of Traditional Golgotha* (London: Palestine Exploration Fund 1994).

Gilbert, M., „The Review of History in Ben Sira 44-50 and Wisdom 10-19", w: *Revriting Biblical History. Essays on Chronicles and Ben Sira in Honor of Pancratius C. Beenthes* (J. Corley, red; H. von Grol, red.) (Berlin–New York: DeGruyter 2011) 319–334.

Glicksman, A.T., *Wisdom of Solomon 10. A Jewish Hellenistic Reinterpretation of Early Israelite History Through Sapiential Lenses* (Berlin–Boston: De Gruyter 2011).

Glueck, N., *Rivers in the Desert: A History of the Negev* (New York: Farrar, Straus and Cudahy 1959).

Goldhill, S., *The Temple of Jerusalem* (Londyn: Profile Books 2006).

Goldstein, J.A., *I Maccabees. A New Translation with Introduction and Commentary* (New York: The Anchor Yale Bible 1976).

Goodrick, A.T.S., (red.), *The Book of Wisdom with Introduction and Notes* (London: Rivingtons 1913).

Gordon, C.H., *Before the Bible. The Common Background of Greek and Hebrew Civilizations* (London: Literary Licensing 2013).

Grabbe, L.L., *A History of the Jewish and Judaism in the Second Temple Period.* I. *Yehud: A History of the Persian Province of Judah.* II. *The Coming of the Greeks: The Early Hellenistic Period (35-175 BCE)* (London–New York: T&T Clark International 2004, 2008).

Grossfeld, B., *The Targum Onqelos to Genesis. Translated, with a Critical Introduction Apparatus, and Notes* (Collegeville: The Liturgical Press 1988–1990).

Grunhaus, N., „The commentary of Rabbi David Kimhi on Proverbs: A case of mistaken attribution", *Journal of Jewish Studies* 54/2 (2003), 311–327.

Guelich, R.A., *Mark 1-8:26. Word Biblical Commentary 34A* (Dallas, TX: Word Books Publisher 1989).

Haier, P., „Child Sacrifice". Customs in Ancient Israel and Phoenicia", *Der Herr des Himmels möge lang machen seine Tage und seine Jahre* (O. Dyma (red.), S.U.G. Karmann (red.), D. Kuhn (red.)) (Munster: Ugarit-Verlag 2015) 127–143.

Hayward, C.T.R., *Targums and the Transmission of Scripture into Judaism and Christianity* (Leiden–Boston: Brill 2010).

Hayward, R., *The Aramaic Bible vol. 2. Targum Neofiti 1: Exodus. Translated, with Introduction and Apparatus* (Collegeville, MN: The Liturgical Press 1994).

Heider, G.C., *The Cult of Molek. A Reassessment* (Trowbridge, Wiltshite: Journal of the Study of the Old Testament Supplement Series (43) 1985).

Hemmer Gudme, A.K., „Was the Temple on Mount Gerizim Modelled after the Jerusalem Temple?", *Religions* 11/73 (2020) 1–12.

Heth, R., Kelley, T.E., „Isaac and Iphigenia: Portrayals of Child Sacrifice in Israelite and Greek Literature", *Biblica* 102 (2021), 481–502.

Hjelm, I., *The Spartans and Early Judaism. A Literary Analysis* (Sheffield: Sheffield Academic Press 2000).

Hurowitz, V., „Inside Salomon's Temple", *Bible Review* 10/2 (1994) 24–37.

Jacobson, D., „Sacred Geometry: Unlocking the Secret of the Temple Mount, Part 1", *Biblical Archeology Review* 25/4 (1999) 42–63.

Jawett, R., *Romans. Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible* (Minneapolis: Fortress Press 2007).

Jensen, R.M., „The Binding of Sacrifice of Isaac", *Bible Review* 9:5 (October 1993) 42–50.

Johnson, L.T., *The Letter of James. A New Translation with introduction and Commentary* (New York–London–Toronto: The Anchor Bible 1995).

Kaczorowski, W.R., *Wprowadzenie do Midrasza Bereszit Rabba na przykładzie rabinicznej historii Abrahama i Sary* (Kraków: Księgarnia Akademicka 2022).

Kalimi, I., „The Land of Moriah, Mount Moriah, and the Site of Salomon's Temple in Biblical Historiography", *Harvard Theological Review* 83:4 (1990) 345–362.

Kalimi, I., *Early Jewish Exegesis and Theological Controversy. Studies in Scriptures in the Shadow of Internal and External Controversies* (Assen: Royal van Gorcum 2002).

Karmon, Y., „The Mountains Round about Jerusalem", w: *Jerusalem Through the Ages* (Jerusalem: The Israel Publications Society 1968) 96–109.

Keck, L.E. (red.), *The New Interpreter's Bible. A Commentary in Twelve Volumes* (IV) (Nashville: Abingdon Press 1996).

Kelley, J.L., „The Holy Sepulchre in History, Archeology, and Tradition", *Biblical Archeology Review* 47/1 (2021) 34–43.

Khalidi, R., „Transforming the face of the Holy City: political messages in the built topography of Jerusalem", *The Other Jerusale: rethinking the history of the sacred city* (red. R. Khaldi, S. Tamari) (2020).

King, E.G., „Moriah", *Hebraica* II (1885/1886), 93–94.

Klimas, S.N., *Autentyczność Grobu Bożego w Jerozolimie. Badania historiograficzne, archeologiczno-architektoniczne i udokumentowane w zabytkach (I–X w.)* (Bernardinum: Kalwaria Zebrzydowska 2018).

Koester, C.R., *Hebrews. The New Translation with Introduction and Commentary* (New York–London–Toronto: The Anchor Bible 2001).

Koran, J. Bielawski (tł.) (Chennai, Indie: Fundacja Sakinah Europe 2019).

Kugel, J., *The Ladder of Jacob* (Princeton: Princeton University Press 2006).

Kurtz, J.H., *Offerings, Sacrifices and Worship in the Old Testament* (Peabody, Ma: Hendrickson Publishers 1998).

Kuśmirek, A., „Zjawisko targumizmu w aramejskiej wersji Pierwszej i Drugiej Księgi Kronik", *Collectanea Theologica* 89 (2019) 4, 221–248.

Landy, F., *Beauty and the Enigma. And Other Essays on the Hebrew Bible* (Sheffield: Sheffield Academic Press 2001).

Lane, W.L., *Hebrews 9-13. Word Biblical Commentary 47b.* (Dallas: Word Books Publisher 1991).

Lane, W.L., *The New International Commentary on the New Testament. The Gospel of Mark* (Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing 1974).

Leaman, O., „Circumcision", *Routledge Handbook of Jewish Ritual and Practice* (O. Leaman red.) (London–New York: Routledge Taylor&Francis Group 2023) 305–314.

Lemaire, A., Otzen, B., „History and Traditions of Early Israel. Studies Presented to Eduard Nielsen", *Vetus Testamentum Supplement* 50 (1993), 62–75.
Lemański, J., „Abraham – początek nowej wspólnoty (Rdz 12,1-4a)", *Verbum Vitae* 6 (2004), 19–33.
Lemański, J., „Abraham *versus* Jakub", *Collectanea Theologica* 88/4 (2018), 35–51.
Lemański, J., „Kim był Abraham i skąd pochodził? Kilka uwag na temat potencjalnych śladów tradycji o Abrahamie", *Biblical Annnals* 10/1 (2020) 5–30.
Lemański, J., *Pięcioksiąg dzisiaj* (Studia Biblica 4; Kielce: Instytutu Teologii Biblijnej 2002).
Levenson, J.D., *The Death and Resurrection of the Beloved Son. The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity* (New Haven–London: Yale University Press 1993).
Levin, Ch., *Der Jahwist* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neun Testaments 157, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht 1993).
Lindars, B., (red.), *New Century Bible. Based on the Revised Standard Version. The Gospel of John* (London: Maeshall, Morgan&Scott 1972).
Lipiński, E., „Hittites et Hourrites dans la Bible", *The Biblical Annals* 2/1 (2012) 9–25.
Long, T.G., *Interpretation. A Bible Commentary for Teaching ad Preaching. Hebrews* (Louisville: John Knox Press 1997).
Lundquist, J.M., *The Temple of Jerusalem* (Londyn: Praeger 2008).
Macalister, R.A.S., *The Excavations of Gezer 1902–1905 and 1907–1909 vol. 2* (London: John Murray 1912).
Majewski, M., *Pięcioksiąg odczytany na nowo. Przesłanie autora kapłańskiego (P) I jego wpływ na powstanie Pięcioksięgu* (Kraków: UPJPII 2018).
Mandenhall, G., „Jerusalem from 1000–63 BC", *Jerusalem in History* (red. K. Asali) (New York: Olive Branch Press 1990) 42–74.
Mann, C.S., *Mark. A New Translation with Introduction and Commentary* (New–York–London–Toronto: Doubleday 1986).
Marcus, J., *Mark 1–8. A New Translation with Introduction and Commentary* (New York–London–Toronto: The Anchor Bible 1999).
Marcus, J., *The Way of the Lord: Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark* (Louisville: John Knox Press 1992).
Mare, W.H., *The Archeology of the Jerusalem Area* (MI, Grand Rapids: Baker Book House 1987).
Martin, R.P., *James. Word Biblical Commentary 48.* (Waco: Word Books, Publisher 1988).

Mazar, A., *Archeology of the Land of the Bible. 10000–586 BCE* (New York–London: Doubleday 1992).

Mazar, B., *The Mountain of the Lord* (New York: Doubleday&Company 1975).

Mazar, E., Noam, A., Cowie, P., *The Temple Mount Excavations in Jerusalem 1968–1978 directed by Benjamin Mazar: Final raport volume III, the Byzantine period* (Jerusalem: The Institute of Archeology – The Hebrew University 2007).

McKendrick, S., „Who Owns the Codex Sinaiticus?", *Biblical Archeology Review* 33:6 (2007) 32–43.

McKnight, E.V., Church, Ch., *Hebrew – James. Synth&Helwys Bible Commentary* (Macon, GA: Smyth&Helwys Publishing 2004).

McKnight, S., *The Letter of James* (Grand Rapids–Cambridge: W.B. Eerdmans Publishing 2011).

Michaels, J.R., *The New International Commentary on the New Testament. The Gospel of John* (Grand Rapids, MI – Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company 2010).

Mielziner, M., *Introduction to the Talmud* (New York: Bloch Publishing CO. 1968).

Miles, J., *God: A Biography* (New York: Alfred A. Knopf 1995).

Moberly, R.W.L., „Christ as the Key to Scripture: Genesis 22 Reconsidered", *He Swore an Oath* (1995), 143–173.

Moffatt, J., *A Critical ad exegetical commentary on the Epistle to the Hebrews* (Edinburgh: T&T Clark 1963).

Moltz, H., „God and Abraham in the Binding of Isaac", *Journal for the Study of the Old Testament* 96 (2001), 59–69.

Moo, D.J., *The Letter of James* (Grand Rapids–Cambridge: W.B. Eerdmans Publishing 2000).

Moore, C.A., *Judith. A New Translation with Introduction and Commentary* (Garden City–New York: Doubleday&Company, INC, 1985).

Mounce, R.M., *Romans. The New American Commentary* (Nashville, TN: Broadman&Holman Publisher 1995).

Munk, E., *Midrash of Rabbi Moshe Alshich on the Torah* (Jerusalem–New York: Lambda Publishers 2000).

Munk, E., *Tur on the Torah by Rabbi Yaakov ben Rabeinu Asher (R'osh)* (Jerusalem–New York: Lambda Publishers).

Myers, J.M., *The Anchor Bible. Ezra, Nehemiah. Introduction, Translation, and Notes* (Garden City–New York: Doubleday&Company, Inc. 1965).

Na'aman, N., „Jebusites and Jebushites in the Saul and David Story-Cycles", *Biblica* 95/4 (2014) 481–497.

Nakhai, B.A., „Baby Burials in the Middle Bronze Age", *Biblical Archeology Review* 45/4 (2019), 41–44, 90.

Onn, A., Weksler-Bdolah, S., „Herodian pavement (esplande?) and later remains near Waren's Gate, west of the Temple Mount, Jerusalem", *Atiqot* 106 (2022).

Ooi, V.K.H., *Scripture and Its Readers. Readings of Israel's Story in Nehemiah 9, Ezekiel 20, and Act 7* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns 2015).

Patrich, J., Edelcopp, M., „Four Stages in the Evolution of the Temple Mount", *Review Biblique* 120/3 (2013), 321–361.

Pearce, R., Hubbard, S., „The Topography of Ancient Jerusalem", w: *Palestine Exploration Quarterly* (1966) 130–154.

Pelag-Barkat, O., „The royal portico in the Temple Mount: between historical text and archeological finds", *The basilica in Roman Palestine: adoption and adoption processes, in light of comparanda in Italy and North Africa* (red. A. Dell'Acqua – O. Pelag-Barkat) (2021).

Phocas, J., „A Brief Description by Joannes Phocas, of the (Holy) Places in Palestine and Syria", *The Library of the Palestine Pilgrims Text Society* 5 (1889–1892) 20.

Piwowar, A., „Znaczenie i rola Izaaka i Jakuba w historii Izraela według Syracha (Syr 44,22-23)", *Biblical Annals* 9/1 (2019) 35–72.

Poniży, B., „Wielka alegoria patriarchów w Mdr 10,1-14", *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 47/3 (1994), 145–159.

Poniży, B., *Księga Mądrości. Nowy Komentarz Biblijny. Vol. XX* (Częstochowa: Edycja św. Pawła 2012).

Potocki, S., *Rady mądrości. Przewodnik po mądrościowej literaturze Starego Testamentu* (Lublin: KUL 1993).

Priero, G., *Giuditta* (Torino–Roma: Marietti 1959).

Propp, W.H.C., *Exodus 1-18: A New Translation and Commentary* (New York: The Anchor Yale Bible 1999).

Pudełko, J.J., „Dlaczego Adam zamyka *Pochwałę Ojców* (Syr 44-49)?", *Biblical Annals* 7/4 (2017) 441–457.

Radday, Y.T., „On the Chiasm in the Biblical Story" (in Hebrew), *Beth Mikra* 20/21 (1964), 66.

Redford, D.B., *Egipt, Canaan and Israel in Ancient Times* (Princeton: Princeton University Press 1993).

Ritmeyer, L., „Locating the Original Temple Mount", *Biblical Archeology Review* 18/2 (1992) 24–65.

Ritmeyer, L., „The Ark of the Covenant: Where it Stood in Salomon's Temple", *Biblical Archeology Review* 22/1 (1996) 46–72.

Ritmeyer, L., Ritmeyer, K., *Jerusalem in the Time of Nehemiah* (Jerusalem: Carta Jerusalem 2014).

Ritmeyer, L., Ritmeyer, K., *Jerusalem. The Temple Mount* (Jerusalem: Carta Jerusalem 2015).

Ritmeyer, L., *The Quest revealing the Temple Mount in Jerusalem* (Jerusalem: Carta Jerusalem&The Lamb Foundation 2006).

Romaniuk, K., *Księga Mądrości. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Poznań: Pallottinum 1969).

Rosenfeld, B.Z., *Torah Centers and Rabbinic Activity in Palestine 70–400 C.E.: History and Geographic Distribution* (Leiben: Brill 2010).

Rosenthal, E., „Sarah and the Aqedah", *Le Museon Revue d'Etudes Orientales* LXXVII (1974), 67–77.

Rosik, M., *Wprowadzenie do literatury i egzegezy żydowskiej okresu biblijnego i rabinicznego* (Wrocław: Wydawnictwo TUM 2009).

Rost, L., „Weidewechsel und Altisraelitischer Festkalender", *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 66/2 (1943) 205–216.

Ryan, J.J., „Golgotha and the burial of Adam between Jewish and Christian tradition", *Nordisk Judaistik Scandinavian Jewish Studies* 32/1 (2021), 3–29.

Schaalman, H.E., „The Binding of Isaac", w: *Preaching Biblical Texts. Expositions by Jewish and Christian Scholars* (red. F.C. Holmgren, H.E. Schaalman) (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing 1995) 36–45.

Scham, S., „High Place: symbolism and monumentality on Mount Moriah, Jerusalem", *Antiquity* 78/301 (2004), 647–660.

Schnocks, J., „When God Commands Killing. Reflections on Execution and Human Sacrifice in the Old Testament", w: *„ You Shall Not Kill". The Prohibition of Killing in Ancient Religions and Cultures* (red. J. Cornelis de Vos – H. Löhr) (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht 2018) 100–125.

Schoeps, H.J., „The Sacrifice of Isaac in Paul's Theology", *Journal of Biblical Literature* 65 (1946), 385–392.

Schwartz, D.R., „Mattathias Final Speech (1 Maccabees 2): from Religious Zeal to Simonide Propaganda", w: *Go Out and Study the Land (Judges 18:2). Archeological, Historical and*

Textual Studies in Honor of Hanan Eshel (red. A.M. Maeir – J. Magness – L.H. Schiffman) (Leiden–Boston: Brill 2012) 213–225.

Schwartz, G.M., „Archeology and Sacrifice", *Sacred Killing: The Archeology of Sacrifice in the Ancient Near East* (A.M. Porter, red. – G.M. Schwartz, red.) (Winona Lake, IN: Eisenbrauns 2012) 1–32.

Segal, A.F., „He who did not spare his own son…: Jesus, Paul and the Aqedah", *From Jesus to Paul/ Beare Francis Wright* (Waterloo: Wilfrid Laurier University Press 1984) 169–184.

Shanks, H., *Starożytny Izrael. Od Abrahama do Zburzenia Świątyni Jerozolimskiej przez Rzymian* (Warszawa: Vocatio 2018).

Shanks, H., *Tajemnica i znaczenie zwojów znad Morza Martwego* (Warszawa: Książka i Wiedza 2002).

Shepherd, D.J., Wright, Ch.J.H., *Ezra and Nehemiah. The Two Horizons Old Testament Commentary* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company 2018).

Siebeneck, R.T., „May their Bones Return to Life! – Sirach's Praise of the Fathers", *Catholic Biblical Quarterly* 21 (1959), 411–428.

Simpson, W., „Jerusalem an introduction to its Archeology and Topography", w: *The Society of Biblical Archeology* 1 (1872), 310–327.

Ska, J.L., *Introduzione alla lettura del Pentateuco: chiavi per l'interpretazione del primi cinque libri della Bibbia* (Bologna: Biblica 2000).

Ska, J.L., *The Exegesis of the Pentateuch. Exegetical Studies and Basic Questions* (Tübingen: Mohr Siebeck 2009).

Smith, G.A., *Jerusalem. The Topography, Economics and History from the Earliest Times to A.D. 70* (Glasgow: KTAV Publishing House 1972).

Smith, M., „A Note on Burning Babies", *Journal of American Oriental Society* 95 (1975), 477–479.

Smith, M.S., „Child Sacrifice as the Extreme Case and Calculation", *Not Sparing the Child. Human Sacrifice in the Ancient World and Beyond* (V.D. Arbel (red.), P.C. Burns (red.)) (London–Oxford–New York: Bloomsbury T&T Clark 2016) 3–18.

Soggin, J.A., *Storia d'Israele* (Brescia: Biblioteca di Cultura Religiosa 44/1984).

Stachowiak, L., (red.), *Wstęp do Starego Testamentu* (Poznań: Pallottinum 1990).

Stager, L.E., „Carthage: A View from the Tophet", *Phönizier im Westen*/Niemeyer Hans Georg-Mains: Verlag Philipp von Zabern (1982), 155–166.

Stager, L.E., Wolff, S., „Child Sacrifice at Carthage – Religious Rite or Population Control?", *Biblical Archeology Review* 10/1 (1984), 30–51.

Stone, M.E., *Adam and Eve in the Armenian Traditions, Fifth Through Seventeenth Centuries* (Atlanta: Society of Biblical Literature 2013).

Swetnam, J., *Jesus and Isaac. A Study of the Epistle to the Hebrews in the Light of the Aqedah* (Rome: Biblical Institute Press 1981).

Synowiec, J., *Gatunki literackie w Starym Testamencie* (Kraków: Bratni Zew 1989).

Szlaga, J. (red.), W*stęp ogólny do Pisma Świętego* (Poznań: Pallottinum 2008).

Szmajdziński, M., *Ogień pożerający w zbiorze Dwunastu Proroków* (Częstochowa: Edycja św. Pawła 2008).

Talbert, Ch.H., *Romans. Smyth&Helwys Bible Commentary* (Macon, GA: Smyth&Helwys 2002).

Tatlock, J., „The Place of Human Sacrifice in the Israelite Cult", *Ritual and Metaphor. Sacrifice in the Bible* (Ch.A. Eberhart, red.) (Atlanta, GA: Society of Biblical Literature 2011) 33–34.

Theodorich's, „Description of the Holy Land", *The Library of the Palestine Pilgrims Text Society* 5 (1889–1892) 26–27.

Thompson, J.A., *Biblia i archeologia* (Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1965).

Thompson, T.L., *The Historicity of the Patriarchal Narrative. The Quest for the Historical Abraham* (Berlin–New York: Walter de Gruyter 1974).

Thomson, J.E.H., *The Samaritans their Testimony to the Religion of Israel* (Edinburgh–London: Oliver and Boyd 1919).

Thrupp, J.F., *Ancient Jerusalem. A new Investigation into the History, Topography, and Plan of the City, Environs and Temple* (Cambridge: Macmillan 1855).

Tronina, A., „Abraham – ojciec wierzących", *Wiara w postawie ludzkiej* (red. W. Słomka) (Homo Meditans VI; Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1991) 11–26.

Tronina, A., „Jozue-Jezus: biblijna typologia zbawiciela", *Verbum Vitae* 1 (2002), 41–56.

Tronina, A., *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Księga Tobiasza, Księga Judyty, Księga Estery* (Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 2001).

U.A. Fic, *Syjon. Miasto Dawidowe w świetle tekstów i wykopalisk. Studium archeologiczno-biblijne* (Lwów: Wydawnictwo OO. Dominikanów 1933).

van der Horst, P.W., *Studies in Ancient Judaism and Early Christianity* (Leidem–Boston: Brill 2014).

van Seters, J., *Abraham in History and Tradition* (New Haven–London: Yale University Press 1975).

Vesco, J.L., „Abraham: Actualisation et Relectures", *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques* 55 (1971), 33–80.
von Rad, G., *Teologia Starego Testamentu* (Warszawa: PAX 1986).
Warren, Ch., „The Comparative Holiness of Mount Zion and Moriah", w: *Palestine Exploration Fund.* 1 (1869), 76–88.
Warren, R.E., „The site of the Temple of the Jews", *Transactions of the Society of Biblical Archeology* VII (1882), 309–330.
Warzecha, J., *Historia Dawnego Izraela* (Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2005).
Watson, Ch., „The Acra", w: *Palestine Exploration Fund.* (1906), 50–54.
Weinfeld, M., „The Worship of Molech and of the Queen of Heaven and Its Backgroung", *Ugarit-Forschungen* 4 (1972), 133–154.
Weinfeld, W., „Burning Babies in Ancient Israel. A Rejoinder to Morton Smith's Article in JAOS 95 (1975) ss. 477–479", *Ugarit-Forschungen* 10 (1978), 411–413.
Weksler-Bdolah, S., *Aelia Capitolina – Jerusalem in the Roman Period. In Light of Archeological Research* (Leiden–Boston: Brill 2020).
Wellhausen, J., *Die Compositio des Hexateuch und der historischen Bücher des alten Testaments* (Berlin: De Gruyter 1963).
Williamson, H.G.M., *Ezra, Nehemiah. Word Biblical Commentary vol. 16* (Waco, TX: Word Books, Publisher 1985).
Williamson, L., *Mark. Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching* (Louisville: John Knox Press 1983).
Wills, L.M., *Judith. Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible* (Minneapolis: Fortress Press 2019).
Wilson, R. McL., *The New Century Bible Commentary. Hebrews* (Grand Rapids–Basingstoke: WM.B. Eerdmans Publishing – Marshall Morgan&Scott Publishing 1987).
Wineman, A., *Mystic Tales from the Zohar* (Philadelphia, PA: Varda Books 2001).
Winston, D., *The Wisdom of Salomon. A New Translation with Introduction and Commentary* (Garden City–New York: Doubleday&Company, Inc. 1979).
Wonneberger, R.D., *Understanding BHS: A Manual for the Users of Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Subsidia Biblica 8; Roma: Pontificio Institutio Biblico 2001).
Wood, J.E., „Isaac Typology in the New Testament", *New Testament Studies an International Journal Published Quarterly under the Auspices of Studiorum Novi Testamenti Societas* XIV (1967–1968), 583–589.

Wróbel, M.S., *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie. Analiza tekstologiczna, historyczna i socjologiczna* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2013).
Wróbel, M.S., *Księga Ezdrasza i Nehemiasza. Nowy Komentarz Biblijny vol. XI* (Częstochowa: Edycja św. Pawła 2010).
Wróbel, M.S., *Wprowadzenie do Biblii Aramejskiej* (Lublin: Gaudium 2017).
Würzburg, J., „Description of the Holy Land", *The Library of the Palestine Pilgrims Text Society* 5 (1889–1892) 13–14.
Yochanon, J., *Directions in Rashi. The Technique, Content, and Principles of Rashi's Commentary on the Chumash* (Jerusalem: Feldheim 2018).
Zawadzki, A., „Nowe tłumaczenie i interpretacja Iz 55,3-5. Studium egztgetyczo-historyczne", *The Biblical Annals* 7/1 (2017) 49–85.
Zerafa, P., „The land of Moriah", *Angelicum* XLIV (1967), 84–94.
Zimmerli, W., *Ezekiel 1. A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel. Chapters 1-24* (Philadelphia: Fortress Press 1979).
Zissu, B., Klein, E., „Roman Cult, Jewish Rebels Share Jerusalem Cave Site", *Biblical Archeology Review* 43/6 (2017) 30–39.

IV. Pomoce

Barry, J.D. (red.), *The Lexham Bible Dictionary* (Bellingham: Lexham Press 2016).
Chiorrini, E., *Corso di Greco biblico. Fonetica, morfologia e note di sintassi* (Milano: Terra Santa Edizioni 2022).
Clark, M., *Etymological Dictionary of Biblical Hebrew. Based in the Commentaries of Rabbi Samson Raphael Hirsh* (Jerusalem–New York: Feldheim Publishers 1999).
Clines, D.J.A., (red.), *The Dictionary of Classical Hebrew* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press 2007).
Dagut, M., *Hebrew-English Dictionary of Contemporary Israeli Hebrew* (Jerusalem: Kiryat Sefer LTD.).
Furey, C.M., (red.), LeMon, J.M., (red.), *Encyclopedia of the Bible and Its Reception* (vol. 19) (Berlin-Boston: De Gruyter 2021).
Gesenius, W. – Kautzsch, E. – Cowley, A.E., *Hebrew Grammar* (Oxford: Clarendon Press 1910).
Gesenius, W., *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch uber das Alte Testament* 18 Auflage פ-נ (Berlin: Springer 2007).

Geva, H., „Tombs in (Jerusalem)", *The New Encyclopedia of Archeological Excavations in the Holy Land* (red. E. Stern) (New York: Simon and Shuster 2), 712–716.
Grabner-Haidera, G., (red.), „Parasze", *Praktyczny Słownik Biblijny* (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 2016) 931.
Jastrow, M., *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (New York: Pardes Publishing House 1950).
Jończyk, W., *Praktyczne wprowadzenie do języka hebrajskiego Starego Testamentu* (Kraków: WAM 2013).
Kalinkowski, S., *Język grecki* (Warszawa: Verbinum 2012).
Karesh, S.E., Hurvitz, M.M., „Nachmanides", *Encyclopedia of Judaica* (red. J.G. Melton) (New York: Facts on File 2006) 348*–349*.
Koehler, L., Baumgartner, W., Stamm, J.J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu I/II* (Warszawa: Vocatio 2001).
Kopaliński, J., „Chiazm", *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych z almanachem* (red. E. Olszewska) (Warszawa: Świat Książki 2000), 95*.
Krahmalkov., Ch.R., *Phoeniian-Punic Dictionary* (*Orientalia Lovaniensia Analecta 90:* Studia Phoenicia 15) (Leuven: Uitgeverij Peeters 2000).
Lambdin, T.O., *Wprowadzenie do hebrajskiego biblijnego* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2012).
Lutter A.B. – Klouda S.L., „Isaac", *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch* (red. T.D. Alexander – D.W. Baker) (Illinois–Leicester: InterVarsity Press 2003) 445–450.
Muraoka, T., *A Greek-English Lexicon of the Septuagint. Chiefly of the Pentateuch and the Twelve Prophets* (Louvain–Paris–Dudley, Ma: Peeters 2002).
Parchem, M., *Biblijny język aramejski. Gramatyka, kompletne preparacje, słownik* (Pelplin: Bernardinum 2016).
Piwowar, A., *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2017).
Pompeo, F., „Dative", *Encyclopedia of Ancient Greek Language and Linguistics* (ed. G.K. Ginnakis) (Leiden-Boston 2014) 414–417.
Sielicki, K., *Onomastykon Biblii Hebrajskiej i Nowego Testamentu* (Warszawa: Vocatio 2009).
Siwek, K., *Biblijny język hebrajski* (Warszawa: Verbinum 2013).
Skolnik, F., „Medicine", *Encyclopedia Judaica* (Jerusalem: Keter Publishing House 2007) XIII, 720*–721*.
Skolnik, F., (red.), Berenbaum, M., (red.), *Encyclopedia Judaica* (Detroit–New York: Keter Publishing House, Jerusalem 2007).

Sokoloff, M., *A Dictionary Jewish Palestinian Aramic of the Bizantine Period* (Ramat–Gan, Il: Bar Ilan University Press 1990).

Tronina, A., Walewski, P., *Biblijne nazwy osobowe i topograficzne. Słownik etymologiczny* (Częstochowa: Edycja św. Pawła 2009).

Waltke, B.K., O'Connor, M.O., *An introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Indiana: Eisenbrauns 1990).

Weingreen, J., *A Practical Grammar for Classical Hebrew* (Oxford: Oxford University Press 1959).