

Zapowiedź misji w mocy (Wj 3,7-12)

JANUSZ NAWROT

Tytuł następujących wersetów dialogu powołującego Mojżesza – dialogu, który rozpoczął się autoprezentacją Boga w Jego spotkaniu ze swym sługą u stóp góry (ww. 1-6)* – streszcza istotną część całego spotkania. Chodzi o ukazanie jego celu: ustanowienie w Mojżeszu wykonawcy zadania, jakie Bóg nań nakłada. Innymi słowy: sługa Boży otrzymał do spełnienia misję, której towarzyszyć musi od początku moc samego Jahwe, który zapewnia, że stale towarzyszyć będzie Mojżeszowi, gdy mówi: *Ja będę z tobą* (3,12a; 4,12).

Przeprowadzona poniżej egzegeza tego krótkiego tekstu ma za cel przede wszystkim wydobyć ogrom teologicznego bogactwa dialogu, jaki nawiązał się między posyłającym Bogiem a Jego sługą, którego do swej misji przeznaczył. Pomocne w tym będzie ustalenie zależności literackich tekstu oraz jego Sitz im Leben w tradycjach biblijnych.

Technicznie całość tej części tekstu Wj 3,7-12 podzielić można następująco:

Dialog powołaniowy	3,7 – 4,17
A. Mowa poleceniowa	7 – 10
1. Obietnica wyjścia i zajęcia ziemi obiecanej	7 – 8
2. Polecenie	9 – 10
B. Obiekcja Mojżesza: formuła samouniżenia	11
C. Mowa zapewnienia	12
1. Formuła współobecności	12a α
2. Znak	12a β – b ¹

* J. N a w r o t: *Teofaniczna prezentacja Boga w spotkaniu z Mojżeszem* (Wj 3, 1-6), „Poznańskie Studia Teologiczne”, T. 10: 2001 s. 21-40.

¹ Por. G. W. C o a t s: *Exodus 1-18*, w: *The forms of the Old Testament Literature*, t.II A, Grand Rapids 1999, s. 34-35.

Egzegeza tekstu:

w. 7: *Pan mówił: Dosyć napatrzyłem się na udękę ludu mego w Egipcie i nasłuchałem się narzekań na jego ciemiężców, znam więc jego uciemiężenie*

Powołanie Mojżesza do spełnienia misji nałożonej przez Jahwe rozpoczyna się stwierdzeniem Jego wiedzy co do obecnego losu Izraelitów. W ten sposób Bóg ukazuje się jako pełen współczucia i miłosierdzia wobec znękanego swego ludu². Uzasadnia to także cel całej teofanii oraz boską chęć interwencji w konkretną historię swego ludu. Działaniem, jakie Jahwe zamierza podjąć celem uwolnienia ludu podane jest w 3 etapach:

a) widzenie udęki ludu + słuchanie jego narzekań³

b) decyzja wyprowadzenia ludu z niewoli + zaprowadzenia do ziemi obiecanej (mocne zaznaczenie zupełnej przemiany sytuacji ludu): *wyrwać* = częsty w postępowaniu ratującym z gwałtownej opresji;

akcent na jakość *ziemi obiecanej* w zderzeniu z *ziemią niewoli* żyzna + przestronna + opływająca w mleko i miód; ziemia geograficznie identyfikowana z krainą 6 narodów ⇒ autor zaznacza tu wyraźne zewnętrzne granice kraju, który ma posiadać lud Izraela + potwierdzenie Rdz 10,15-17; 15,20;

c) ponowne słuchanie narzekań Izraelitów + przekonanie się *naoczne* Boga

Pierwszy etap to wyraźne potwierdzenie wcześniejszych relacji księgi: otóż czasownik *napatrzyłem się* przypomina opis 1,11-22, zaś *nasłuchałem się* odnosi się do 2,23⁴. Z drugiej zaś strony w. 7⁵ przyzywa 2,25. W klamrze tych dwóch wersów sytuacja Mojżesza z teologicznego punktu widzenia ma być odczytana jako działanie Bożej opatrności wobec całego narodu. Rola samego Mojżesza

² Por. C. Westerman, *Théologie de l'Ancien Testament*, Labor et Fides, Genève 1985, s. 40-41.

³ Pwt 26,7 odnosząc się do sytuacji opisywanej w Wj 3,7 odwraca kolejność Bożego poznania sytuacji: wpraw Bóg *usłyszał*, następnie *wejrzal*. Odpowiada to zdecydowanie porządkowi zaznaczonemu przez Wj 2,24-25 oraz Wj 3,9. Zatem Wj 3,7 zapisany został przez inną tradycję, najprawdopodobniej przez J, podczas gdy 2,24-25 należałby do E, podobnie jak 3,9, por. N. Lohfink: *Theology of the Pentateuch. Themes of the Priestly Narrative and Deuteronomy*, Edinburgh 1994, s. 280. Innym zagadnieniem jest tu użycie terminu *נִסְרַף*, *wejrzeć*, co dodatkowo oddala oba cytaty w kwestii ich ewentualnej zależności literackiej, zob. też Jr 18,19; Ez 35,12-13.

⁴ Zastanawiać musi brak tutaj wzmianki o losie pierwotnych płci męskiej. Autor natchniony pozostawił jedynie narzekanie Izraelitów na ciężką pracę, co pozwala przypuszczać, iż opis 1,15-22 stanowi etiologiczny wstęp do narodzi Mojżesza i jego cudownego uratowania – wstępu do prezentacji osoby wyjątkowej w dziejach całego Izraela.

⁵ Sformułowanie w. 7bβ: *נִסְרַף*, *jego uciemiężenie* – potwierdzone dopiero od Iz 53,3, każe przypuszczać, iż mamy do czynienia z późniejszym dodatkiem do wcześniejszej części wersu, por. J. Schreier: *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1999, s. 65.

zostaje wyznaczona wyłącznie w kadrze działania na rzecz całej społeczności. Temu też celowi służy teofania w krzewie cierniowym. Nie można tu pominąć faktu, iż rozważany tekst stanowi jeden z elementów stałego procesu wyzwolenia, który realizuje się w ciągu zdeterminowanych sekwencji wydarzeń: opresja – wołanie do Jahwe – wysłuchanie – wyzwolenie – odpowiedź wybawionego z cierpień ludu, przy czym najważniejsze tegoż procesu filary spoczywają na opozycji między uciemieniem a wyzwoleniem. Pozostałe trzy elementy stanowią wypełnienie przestrzeni między opisywanymi faktami w formie słów także w sekwencji opozycyjnej: wołanie – odpowiedź⁶.

Opisując relację Jahwe warto zaznaczyć użycie składni powtórzenia czasownika, by wzmocnić jego wymowę. Otóż רָאָה רָאִיתִי przetłumaczyć można jako *widząc widziałem*, co w języku polskim najlepiej oddać przez *widziałem z pewnością* lub *napatrzyłem się* z dopełnieniem: przez długi czas i w dokładny sposób. Taka konstrukcja pozwala na dostrzeżenie pewności, jaką posiada Jahwe co do sytuacji swego ludu w Egipcie, po naocznym przekonaniu się. Czasownik pojawia się aż 7 razy w perykopie Wj 3,2-7, co nadaje mu znaczenie z jednej strony teofanii wizualnej w stosunku do Mojżesza, z drugiej zaś początku kolejnej akcji Boga na rzecz swego ludu⁷.

Podobnie שָׁמַעַתִּי, jako czynność niedokonana wiedzie ku rozumieniu *sluchania* przez dłuższy czas. Potwierdzenie samego Jahwe: כִּי יָדַעְתִּי אֶת־מַכְאָבָיו, *znam jego uciemienie* niesie w sobie cały ciężar ludzkiego doświadczenia, którego Jahwe stał się w ten sposób uczestnikiem. W ten sposób w. 7 odwołuje do 2,25, który zawiera również oba ważne rdzenie: רָאָה, *zobaczyć, widzieć* oraz יָדַעַתִּי, *poznać*⁸. Ten ostatni rdzeń rozumieć tu należy w najprostszym znaczeniu poznawania przez wiedzę. Nie potrzeba dopatrywać się tu odcienia, skądinąd ważnego, specjalnego wyboru ludu przez Jahwe, zwłaszcza, że *poznanie* dotyczy

⁶ Takie właśnie doświadczenie z czasem przemieniło się w konstytutywny składnik wiary Izraela, wyrażonej w *Credo* historycznym Pwt 26,5-11 (ww.6-8), Zawarcie jednak wszystkich pięciu elementów w *Credo* świadczy wyraźnie, iż elementy dialogowe stanowią konstytutywny składnik samej wiary Izraela. Dlatego nie mogą być uważane za własną inwencję pisarzy natchnionych, choć oczywiście ich treść może zmieniać się w zależności od nakreślonego celu teologicznego, por. C. W e s t e r m a n n, dz. cyt., s. 54.

⁷ Por. U. C a s s u t o: *A Commentary on the Book of Exodus*, tłum. I. Abrahams, Jerusalem, 1967, s. 31-32. Niektórzy zwracają słuszną uwagę na odwróconą rolę tego czasownika w zestawieniu tekstów 3,6-8 z 19,3-6: w pierwszej perykopie to Bóg *ujrzał*, by przystąpić do działania, w drugiej zaś to lud *ujrzał* skutki tegoż działania, por. R. L. C o h n, *The Sacred Mountain in Ancient Israel*, Stanford University, Ann Arbor, Michigan, 1974, s. 87-88. Możliwość *widzenia* sytuacji przez Boga jest jedną z Jego najistotniejszych funkcji, często zwiastujących początek działania, por. F. M i c h a e l i: *Dieu à l'image de l'homme. Etude de la notion anthropomorphique de Dieu dans l'Ancien Testament*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel – Paris 1950, s. 23-27 z przykładami.

⁸ BHS podając greckie tłumaczenie LXX και ἐγνώσθη αυτοῖς przyznaje znaczne prawdopodobieństwo hebrajskiej konstrukcji וַיִּדְעָה לְהִים, *i dał się im poznać*.

warunków życia Izraelitów w Egipcie, nie zaś *poznania* samego ludu, w znanym sensie orzeczenia w Am 3,2 czy 2Sm 7,20⁹. Wskazuje na to również obecność czasowników *napatrzyłem się* oraz *nasłuchałem*. Z drugiej strony samo poznanie przez Jahwe ciężkiej sytuacji musi prowokować natychmiastowe działanie troski, opieki i zapewnienia pomocnej obecności, co akurat w przypadku Izraelitów wynika jasno z wyboru na podstawie zawartego z praojcami przymierza¹⁰. Wejście na zgnębienie ludu jest, jak się wydaje, wiodącym słowem w opisie wcześniejszego planowanego działania Boga¹¹. Ciekawym jest także spostrzeżenie, iż wejście przez Boga na czyjąś biedę i niedolę (zarówno jednostki jak i ludu) powoduje Jego osobiste zwrócenie się i pomoc dla uciemionych, co wiąże się nierozdzielnie z osądzeniem i karzącą ingerencją w postępowanie winowajców¹².

Opisując działanie samego Jahwe, nie sposób jednak pominąć pierwszego bliźniego zapisu z epoki wyjścia, w myśl którego pojawia się *לְעַמּוּךָ*, *mój lud*. Dziwne to stwierdzenie, zważywszy, że nie może być tu jeszcze mowy o historycznym ukształtowaniu się Izraelitów jako nacji. Otóż znamienne jest, iż poza Wj 12,21; 33,12 wszystkie określenia występujące w księdze kładą ów zwrot w ramach mów samego Jahwe¹³. Najprawdopodobniej termin generalny *lud Jahwe* to nie określenie etniczne lub państwowe, lecz nazwa teologiczna, sformułowana w ścisłej relacji do Boga¹⁴. Z drugiej jednak strony trudno tu wykluczyć jakieś korzenie wspólnego pochodzenia, co zresztą sama Biblia sugeruje, gdy wspomina o klanach rodzinnych, które swego czasu zstąpiły do Egiptu (Wj 1,1-7).

w. 8: *Zstąpiłem aby go wyrwać z ręki Egiptu
i wyprowadzić z tej ziemi do ziemi żyznej i przestronnej,
do ziemi, która opływa w mleko i miód,
na miejsce Kananejczyka, Hetyty, Amoryty, Peryzzyty, Chiwwity i Jebusyty*

⁹ Por. J. Botterweck, art. *jd'*, w: Theological Dictionary of the Old Testament (TDOT), t.V, J.Botterweck, H.Ringgren (wyd.), tłum. J.T.Willis, wydanie poprawione, Grand Rapids, Michigan 1977-, s. 468.

¹⁰ Por. J. Schreiner, dz. cyt., s. 25-29.

¹¹ Zob. np. Rdz 29,31; 31,12.42; 1Sm 9,16. Toteż często w modlitwach proszący przynagla Boga do wejścia na ucisk i uciemienie, zob. Iz 63,15; Ps 9,14; 10,14; 25,18; 31,8; 59,5; 80,15; 119,153.

¹² Zob. Rdz 18,20-21; 31,12; 1Sm 9,16; 2Krl 9,26; Jr 7,11; 13,27; 23,13-15. Ujście powodujące akcję Boga na rzecz ludu/króla, por. np. Rdz 16,13; 1Sm 16,1; 2Krl 20,5; Iz 38,5. Znakomity tekst Iz 30,19 w usta samego Jahwe wkłada z kolei decyzję przemiany sytuacji ludu po *usłyszeniu* jego narzekania, por. J. Nawrot, *Zagłada Asyrii w teofanicznej symbolice ognia. Analiza tekstu Iz 30,27-33*, Studia i Materiały 32, WT UAM, Poznań 2000, s. 57-74, zwł. 64-67; J. Schreiner, dz. cyt., s. 65-68.

¹³ Zob. Wj 3,10; 5,1; 7,4.16.26; 8,16.17.18.19; 9,1.13; 10,3.4; 22:24.

¹⁴ Por. N. Lohfink: *Beobachtungen zur Geschichte des Ausdruck 'm jhwh*, w: G. von Rad: *Probleme biblischer Theologie*, München 1971, s. 275-305.

Werset zapowiada początek działania Jahwe na rzecz swego ludu. וַיֵּרָד, *i zstąpiłem* musi tu zostać zrozumiany w dwojakim aspekcie: zstąpienie następuje wprawdzie z nieba, gdzie Bóg przebywa na stałe, do krzewu, w którym spotyka się z Mojżeszem¹⁵. Lecz sam werset odkrywa podstawowy cel zstąpienia, którym jest szeroko pojęte działanie na rzecz ludu. Znowu widać tu potwierdzenie, iż misja Mojżesza stoi w służbie wyzwolenia ludu. Umieszczenie tego czasownika ruchu staje się świadectwem Boga pojętego szeroko jako *Ten, który przychodzi*. Wprowadza on w znany gatunek tekstów teofanicznych¹⁶.

Zstąpienie natomiast podaje – jako swój cel – dwojakié działanie Jahwe. Pierwszym jest לַהֲצִילָהּ, *by go wyrwać z ręki*, tzn. z mocy Egiptu¹⁷. Teologiczną podstawę działania stanowi tu tekst Rdz 50,24 jako zapowiedź, choć jeszcze nieprecyzyjna, przyszłej interwencji. Dwa czasowniki עָלָה/פָּקַד, *nawiedzić/wyprowadzić* są wprawdzie zupełnie inne, niż w omawianym tekście Wj 3,8, za to teologia zapowiedzi jest zupełnie taka sama, jak w Wj 3. Jasno ukazuje to struktura Rdz 50,24: nadejście Boga – wyprowadzenie z kraju niewoli – doprowadzenie do ziemi przyrzeczonej patriarchom. Czasownik נָצַל wyrażony w hip'il posiada swe wzmocnione znaczenie: *sprawić wyrwanie*, lub, bardziej opisowo, *sprawić, że (ktoś) zostanie wyrwany*. Taka forma gramatyczna czyni z działania Bożego fakt, który otrzymuje swą przyczynę, toteż któremu nic nie będzie w stanie się oprzeć. Użycie tego rdzenia z jego boskim podmiotem bazuje na najważniejszym historycznym doświadczeniu i oczekiwaniu Izraelitów na uwolnieniu przez Jahwe w chwilach opresji i uciemnienia z ręki oprawców¹⁸, co staje się

¹⁵ Zob. Rdz 11,5-7; 18,21; 28,12; Wj 19,11.18.20; 34,5. W Pięcioksięgu Samarytańskim na uwagę zasługuje ścisła paralela: *zejście* Jahwe z nieba w celu *wyprowadzenia* ludu z Egiptu (dosł. *wspięcia w górę*). Obraz *zstąpienia* – *wstąpienia* nasuwa tu niektórym autorom symbolikę śmierci – zmartwychwstania. Jest to oczywiście interpretacja dość naciągana, lecz sama topografia terenu pozwala na wysnuć podobieństwa: Egipt leży na terenie niżej położonym od Palestyny, por. W. H. C. P r o p p, *Exodus 1-18. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible, t.2, Doubleday, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1998, s. 202.

¹⁶ Całość tej teologii kończy się na Ap 1,7-8: *Oto nadchodzi z obłokami / Jam jest (...) Który przychodzi*. Liczne teksty ST ukazują Boga przybywającego dla uratowania swego ludu, lub ukarania wrogów: Sdz 5,4-5; Ps 18,8-16; Ha 3,3-15; Ps 68,8; 77,17-20; 97,2-5; 114,29; Mi 1,3-4; Na 1,3b-6. Właśnie ten element Boga *przychodzącego* stał się hebrajską cechą własną teofanii, jako gatunku literackiego, por. J. J e r e m i a s: *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung*, WMANT 10, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1965, s. 69-76.115; szczegóły, por. też J. N a w r o t, dz. cyt., s. 84-90.

¹⁷ Sam rdzeń w swym sensie podstawowym zawiera ideę *oddzielenia*, por. Hossfeld – Kalthoff, art. *Nsl*, w: TDOT, t.IX, s. 536.

¹⁸ Rdzeń czasownika w hip'il w połączeniu z יָד, *z ręki* nieprzyjaciół nie wzmiankowanych z imienia, zob. Sdz 8,34; 1Sm 10,18; 19,10; 22,1; 2Sm 12,7; 2Krl 17,39; Ps 18,18; 31,16; 34,5; 56,14; także Jr 15,21; 39,17; Ps 82,4; 97,10; 144,11); wymienionych z imienia, to oprócz naszego tekstu jeszcze: Sdz 6,9; 9,17; 1Sm 7,3.14; Jr 42,11; Mi 5,5, por. C. W e s t e r m a n n, dz. cyt., s. 42.

w późniejszej historii narodu wybranego symbolem Boga – Wybawiciela, który w ten sposób nawiązuje więź specjalną ze swoim ludem¹⁹.

Drugim ważnym czasownikiem akcji jest וַיְהִי וַיִּבְרָא, *i wprowadzę go*. Podobna forma *hip 'il*, każe tu widzieć ten sam sens natychmiastowego, potężnego i nieodwołalnego działania Bożego na rzecz swego ludu. Semantycznie zdanie to ustawione jest na zasadzie paralelizmu klimaktycznego, gdzie dwom czasownikom o treści przeciwstawnej zostały przyporządkowane dopełnienia także o treści przeciwstawnej:

wyrwę	—————→	z ręki Egiptu
↓		↓
wprowadzę	—————→	do ziemi żyznej i przestronnej, do ziemi, która opływa w mleko i miód

Struktura gramatyczna zdania poprzez zapis w aspekcie niedokonanym, zwraca tę podwójną czynność Boga ku przyszłości. Werset 8 zapowiada nieodwołalne działanie Jahwe wobec ludu, które niezawodnie dopełni się w przyszłości. Jahwe jest zawsze Bogiem, którego działanie ukierunkowane jest na przyszłość. Widać to już w Rdz 12,1-3: treść obietnicy danej Abrahamowi nastawiona jest na liczne potomstwo + specjalne błogosławieństwo dla jego rodziny i narodów, które mają być realizowane w przyszłości. W tym samym sensie należy odczytać obecny werset, jako realizację powziętych w czasach praojców obietnic. W ten sposób przyszłość staje się dla Boga wypełnieniem tego, co obiecał w przeszłości. Podobnie stawia sprawę Rdz 15,13-16²⁰. Nastawienie na przyszłość pozwala ludziom objętym obietnicą żywić niezawodną nadzieję i przetrwać w ten sposób ciężkie warunki obecnej egzystencji. W ST pomost między obietnicą a jej wypełnieniem najwyraźniej ukazała tradycja deuteronomistyczna, choć działać to może w obu kierunkach: Bóg jest mocen wypełnić swe obietnice, zarówno te, które składa dla dobra i świetności swego ludu, w chwilach jego niedoli, jak i te, które mogą stać się dla niego wyrocznią sądu i kary za nieposłuszeństwo. Pwt 28 przekonuje o tym w zupełności²¹. W ten sposób również w. 8

¹⁹ Warto tu zauważyć, iż termin *Wybawiciel* nie oznacza Boga działającego na rzecz *zbawienia* swego ludu, ponieważ teksty ST poprzez נצַל ukazują *wyrwanie* ze śmiertelnego niebezpieczeństwa by przywrócić narodowi normalną egzystencję ziemską, wolną od uciemnienia i opresji, nie zaś doprowadzenie do nowego, nieznanego mu stanu życia dzięki wyzwalającemu działaniu Boga, por. C. W e s t e r m a n n, dz. cyt., s. 53.

²⁰ Całkowitym potwierdzeniem tej tezy jest Wj 6,8, łączący w jedną całość przeszłość obietnicy z przyszłością jej zrealizowania.

²¹ Por. G. v o n R a d: *Die deuteronomistische Geschichtstheologie in den Königsbüchern*, w: *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Theologische Bücherei 8, München 1958, s. 189-204; J. S c h r e i n e r, dz. cyt., s. 370-373. Obietnica ta, obok proklamacji i opisu ocalenia stanowi jedną z trzech głównych form słowa wybawienia w ST, por. C. W e s t e r m a n n, dz. cyt., s. 73.77.

jest zapowiedzią wyzwolicielskiego działania Jahwe wobec uciemnionego ludu. Zapowiedź ta stanowi integralną część działania, jakie Jahwe ma przedsięwziąć na rzecz ludu. Zapoczątkowuje w ten sposób całą sekwencję historii wybawienia, jako obietnica, bezwarunkowa i spełniona, choć dopiero w przyszłości. W zdaniu tym widoczny jest rozwój wydarzeń od wyjścia z Egiptu aż do zasiedlenia ziemi obiecanej, w której obietnica ta znajduje swe dopełnienie.

Sama konstrukcja zdania wprowadza implicite również definicję ziemi, którą lud Jahwe ma nabyć: oto jasno zdefiniowana została *ziemia Egiptu*, jako ziemia: ciężkiej pracy (2,23), narzekania (2,23; 3,7), jęku (2,23; 3,7), uciemnienia (3,7). Tak też ziemia, do której zdążać ma lud, ma być ziemią przeciwstawienia obecnemu losowi. Fakt nadania ziemi mieści się w starej tradycji wiary, iż Bóg Izraela jest właścicielem kraju, który zamierza nadać swemu ludowi. Tradycja ta znajduje swe korzenie we wspólnej starożytnemu Bliskiemu Wschodowi wierze, iż naczelne bóstwo jakiegoś narodu jest właścicielem i dyspensatorem ziemi, na której mieszka dana nacja²². Liczne stare teksty potwierdzają, iż wiara ta była obecna w życiu Izraelitów od najdawniejszych czasów²³. Zasadniczym jej elementem było od początku żywione przekonanie, iż ziemia jest darem Jahwe dla swego ludu, bo jedynie On jest jej prawowitym właścicielem, ta zaś jest *Jego dziedzictwem*²⁴. Dlatego uzasadniona i teologicznie poprawna jest *obietnica nadania ziemi*, złożona już patriarchom²⁵, obietnica ta w przyszłości z poszczególnych klanów rodzinnych, następnie ze szczepów, które ukonstytuowały się w czasach niewoli egipskiej stanie się jednym z fundamentalnych warunków przekształcenia się ludu w jeden, spoisty naród²⁶.

²² Por. G. W. Ahlström: *An Archaeological Picture of Iron Age Religions in Ancient Palestine*, StOr 55/1984, s. 117-149.

²³ Zob. 1Sm 26,19; 2Krl 5,17; 18,33; Oz 13,3; Am 7,17. Należy wykluczyć, iż przyrzeczenie ziemi zostało sformułowane już po zasiedleniu Kanaanu przez Izraelitów. Mocne świadectwa tekstów biblijnych łączą wyraźnie obietnicę liczego potomstwa dla Abrahama z obietnicą ziemi. Oba elementy współistnieją na zasadzie równorzędności (Rdz 15,5-7; 17,1-8). Tradycje patriarchalne mogły zostać tymczasem wchłonięte przez znacznie od nich silniejsze tradycje wyjścia i zajęcia ziemi, por. J. G. Pöggeler: *Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen zum Deuteronomium*, BBB 26/1967, s. 63-65.

²⁴ Zob. Kpł 25,23; 1Sm 26,19; 2Sm 14,16; Jr 2,7; 16,18; 50,11; Ps 68,10, jako *kraj Jahwe*, zob. Joz 22,19; Iz 14,2; Jr 22,6; Ps 60,9; 108,9, por. M. Ottosen, art. 'erets, w: TDOT, t. I, s. 401-405.

²⁵ Zob. Rdz 12,7; 13,15.17; 15,18; 17,8; 24,7; 26,3; 28,13; 35,12; 48,4; 50,24. Teologia ziemi obiecanej, por. J. Schreiner, dz. cyt., s. 390-395.

²⁶ Punkt widzenia zwłaszcza tradycji deuteronomistycznej: Pwt 1,8.35; 6,10.18.23; 8,1; 10,11; 11,9; 19,8; 26,3; 30,20; 31,7.23, por. J. G. Pöggeler, dz. cyt., s. 81. Toteż niektórzy egzegeci w w. 8aBb słusznie widzą dodatek deuteronomistyczny, por. J. Schreiner, dz. cyt., s. 65, n.4.

Zauważyć należy również pierwszą w rozmowie definicję przyrzeczonej ziemi, jako *żyźnej, przestronnej, która opływa w mleko i miód*²⁷. Literacka ta formuła oznacza żyźność i urodzajność ziemi²⁸. Znakomita większość tekstów mieści się w kadrze wyrwania z niewoli. Stoi zatem w ścisłej relacji przeciwieństwa do warunków, w jakich żyli Izraelici w Egipcie. Że nie jest to tylko przenośnia, świadczy tekst Lb 13,27, opisujący, iż wywiadowcy na własne oczy przekonali się o wartości ziemi, do której zdążyli. Swe przekonanie poparli przyniesionymi przez siebie owocami, co miało także swe znaczenie dla reszty ludu, który miał pójść ich śladami²⁹. Tymczasem nie trzeba traktować sformułowania w sensie zbyt dosłownym. Sami Izraelici mieli co prawda pojęcie o urodzaju przedstawianym przez ów zwrot, skoro buntując się przeciw wejściu do ziemi obiecanej, stosują go dla opisu ziemi egipskiej. Lecz w pewnym okresie czasu wyżej ocenili jakość ziemi niewoli, niż tej, do której Bóg ich prowadził (Lb 16,13-14). Być może ziemię Kanaanu ocenili jako żyźną i bogatą nie tyle dla samej wartości jej plonów, ile w zestawieniu z mizérią pustyni. Rdz 42,1-3 podaje, iż w Kanaanie znane były także lata głodu. Pewnym potwierdzeniem doświadczenia ludu Wyjścia jest zawarcie owej formuły w akcie wiary narodu, wyrażonej w Pwt 26,9, choć i to może zostać zrozumiana w sensie teologicznym, nie zaś ściśle historycznym. Bardzo ważne ubogacenie formuły niesie kolejny tekst Pwt 26,15: otóż urodzajność i żyźność ziemi zostają powiązane ściśle z błogosławieństwem Jahwe dla ziemi oraz ludu. Wydaje się, iż to właśnie akt błogosławieństwa przez Boga warunkuje teraz jakość ziemi, na której mieszkają Izraelici.

Druga część wersetu identyfikuje tak przedstawioną ziemię z terytoriami zamieszkałymi przez poszczególne nacje: Kananejczyków, Hetytów, Amorytów, Peryzytów, Chiwwitów i Jebusytów³⁰. Pierwsze trzy nacje znane są w ST jako

²⁷ Prócz obecnego wersetu znajdziemy to sformułowanie w Wj 3,17; 13,5; 33,3; Kpł 20,24; Lb 13,27; 14,8; 16,13.14; Pwt 6,3; 11,9; 26,9; 26,15; 27,3; 31,20; Joz 5,6; Iz 7,22; Jr 11,5; 32,22; Ez 20,6.15, por. A. C a q u o t, art. *Hlbb*, w: TDOT, t.IV, s. 386-391. Podobne sformułowania odnaleźć można także w literaturze egipskiej i ugaryckiej. Tradycja deuteronomistyczna zmieniła jakość formuły, czyniąc z dotychczasowej, bezwarunkowej, formułę zależną od postępowania mieszkańców, co po raz pierwszy tak jasno czyni Pwt 11,13-17, potwierdza zaś Jr 11,3-5. Por. też reminiscencję tego faktu w Ez 20,6.15. Samo sformułowanie od starszych pokładów Pięcioksięgu, prawdopodobnie E, może nawet J, przejął deuteronomista, por. N. L o h f i n k: *Theology of the Pentateuch. Themes of the Priestly Narrative and Deuteronomy*, Edinburgh 1994, s. 278.282.

²⁸ Idea ta jasno została potwierdzona przez Iz 7,15.22, który *mleko i miód* łączy ze szczęśliwością czasów mesjańskich. Małe, choć widoczne echa teologii raju i pierwotnego szczęścia nie wpływają dostatecznie na uznanie tej formuły za mitologiczną, por. A. C a q u o t, art. *Dbsh*, w: TDOT, t.III, s. 128-131.

²⁹ Lb 14,8 potwierdza to stanowisko dodając, iż kraj ten *prawdziwie* opływa w mleko i miód. Słowo kluczowe opiera się tu na doświadczeniu własnym Jozuego i Kaleba, którzy należeli do grupy zwiadowców.

³⁰ LXX dorzuca do tej listy jeszcze Girgaszytów, otrzymując w ten sposób symboliczną liczbę 7 narodowości.

ludy o potężnej sile, zwłaszcza w domenie religijnej i militarnej, a co za tym idzie, o znacznym wpływie na późniejsze dzieje Izraela³¹. Trzy pozostałe stanowią narodowości, o których nie słyszy się wiele w czasach zasiedlania i pobytu narodu wybranego w ziemi obiecanej, chyba że *Chiwwicci* stanowiliby termin etniczny dla *Hurytów*, lub jakiejś ich regionalnej części, co jest ostatecznie do pomyślenia³². Wymienienie nazw tych ludów stanowi zapewne wyznaczenie przez Jahwe granic przyszłego kraju, jaki lud przymierza ma posiadać. Tak więc pierwsze generalne określenia ziemi obiecanej jako *ziemi żyznej i przestronnej* oraz *ziemi, która opływa w mleko i miód* jest ukazaniem jej jakości, zaś ludy ją zamieszkujące wyznaczają jej zasięg terytorialny. Toteż przypuszczać należy, iż lista nacji zasiedlających ziemię nie została tu podana przypadkowo, lecz w ścisłym związku z Rdz 15,19-21, w którym tę właśnie ziemię nadał Bóg Abrahamowi na mocy przymierza³³. Mielibyśmy w ten sposób kolejne potwierdzenie wierności Jahwe przymierzu z patriarchami. W Rdz 10,19 podane zostają granice ziemi zasiedlonej przez Kananejczyków.

Na koniec nie można pominąć zastosowania w wersecie terminu *אֶל-מְקוֹם*, *na miejsce*. Jest ono tu rozumiane jako określenie całego kraju, należącego do 6 nacji, co wyraźnie zaznacza jego granice³⁴ i przeciwstawia się innemu jego rozumieniu, jako centrum kraju, nawet ściśle określonego miejsca kraju, który później Izraelici zasiedlili. Miejscem tym jest oczywiście świątynia³⁵. Takie ogólne rozumienie *miejsca* należałoby według egzegetów do tradycji J³⁶.

w. 9: *Teraz oto doszło do Mnie wołanie Izraelitów,
bo też naocznie przekonałem się o cierpieniach,
jakie im zadają Egipcjanie*

Werset potwierdza całkowitą i pewną znajomość przez Jahwe ciężkiej sytuacji Izraelitów. Zamieszczenie tego wersetu zadziwia o tyle, iż nie wnosi on

³¹ Por. A. R. Millard: *The Canaanites* (art.), A. H. Hoffner: *The Hittites and Hurrians* (art.), M. Liverani: *The Amorites* (art.), w: *Peoples of Old Testament*, D. J. Wiseman (ed.), Oxford 1973, s. respektownie: 29-52; 197-228; 100-133. Szczegółowe omówienie miejsc zamieszkiwania Kanaanu przez w/w ludy biblijne, por. J. Simons: *The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament. A Concise Commentary in XXXII Chapters*. Leiden 1959, index, s. 546, 552, 553, 561, 570.

³² Por. pr. zb. *Le Monde de la Bible*, Brockhaus Verlag, Wuppertal 1988, s. 307.

³³ Brak wzmianki o Kenitach, Kenizytach, Kadmonitach oraz Refaitach tłumaczyć można zapewne różnymi tradycjami komponującymi interesujące nas wersety a także specjalnym zaznaczeniem Rdz 12,18, że ziemia nadana Abrahamowi sięga *od Rzeki Egipskiej aż do rzeki wielkiej, rzeki Eufrat*. Nie było to już podtrzymane w tradycjach Wj. Ważniejsze jest tymczasem, iż Wj 3,8 stanowi część tekstu Rdz, do której się odwołuje.

³⁴ Por. TDOT VIII, s. 538.

³⁵ Co byłoby znamieniem tradycji D, zob. np. Wj 3,5; Pwt 1,31; 9,7; 11,5; 26,9; 29,6; 1Krl 8,29; 30,35; 2Krl 6,9; 18,25; 22,16.19.20.

³⁶ Por. N. Lohfink, *Theology*, s. 284.

w zasadzie niczego nowego w rozwój akcji³⁷. Może jednak w tym miejscu należy zaznaczyć, że powtórzenie to ważne jest z teologicznego punktu widzenia, ponieważ specjalnie zaakcentowano skutek: narzekanie *doszło* do uszu Jahwe, zaś On sam *przekonał się* o cierpieniach ludu w Egipcie. Gdy w ST narzekanie *docho- dzi* do uszu Boga, mamy do czynienia nie z godnymi ubolewania warunkami ekonomicznymi grup społecznych, lecz z sytuacją celowego prześladowania przez nieprzyjaciela³⁸.

w. 10: *Idź przeto teraz, oto posyłam cię do faraona
i wyprowadź mój lud, Izraelitów, z Egiptu*

Cel teofanicznego ukazania się Jahwe to powołanie Mojżesza do spełnienia podwójnej misji: pójścia do faraona + wyprowadzenia ludu³⁹. Jahwe formułuje ją w sposób ogólnikowy, nie zaś szczegółowy, jako, że w w. 16 Mojżesz ma w pierw- porozumieć się ze starszyzną Izraela, zanim udadzą się wspólnie do króla egip- skiego (w. 18).

Misja ta oznacza zupełną zmianę dotychczasowego, spokojnego życia paster- za trzód owiec, u boku rodziny. Od tej chwili Mojżesz ma stać się wykonawcą zamierzonego planu uwolnienia ludu Bożego z niewoli. Staje się przez to także pierwszym pośrednikiem między Bogiem a Jego ludem, czego nie znali jeszcze patriarchowie, do których słowo Boże docierało bezpośrednio. Być może ustano- wienie takiego pośrednictwa związane jest z powolnym, lecz stałym przekształca- niem się Izraela z pokoleń i klanów rodzinnych w coraz bardziej scalony naród. Obok wspólnej wiary w jednego Boga, właśnie pośrednictwo jednego człowieka staje się tu elementem konstytuującym naród. Mojżesz jest rzecznikiem słów Bo- żych wobec ludu i faraona. Jest także wodzem ludu, który ma wyprowadzić z nie- woli. W ten sposób Mojżesz staje się także pośrednikiem dzieł Bożych, nie zaś samego tylko słowa, co było głównie domeną późniejszych proroków. W relacji do w. 8, podającego zasadnicze rysy działania Bożego, zostaje w ten sposób na- kreślone fundamentalne zadanie pośrednika, rozłożone na poszczególne etapy: przekonanie ludu i faraona o prawdziwości swej misji – wyprowadzenie z niewoli – przejście przez pustynię – doprowadzenie do ziemi obiecanej. Wraz z faktem przekazania fundamentów wiary narodu jest to także niepodważalny argument na historyczność samej osoby Mojżesza⁴⁰.

³⁷ Dlatego egzegeci przypuszczają, iż jest to dodatek redaktora elohistycznego, por. J. Schreiner, dz. cyt., s. 66.

³⁸ Zob. Pwt 33,7; 2Krl 13,4; Ps 42,10; 43,12.

³⁹ Funkcja ta, przedłużona jeszcze na ww.11-12 jest predominantą tradycji elohistycznej, według badań N. L o h f i n k a, por. *Theology*, s. 287.

⁴⁰ Por. C. W e s t e r m a n n, dz. cyt., s. 89-90.

Misja, z jaką Mojżesz ma udać się właśnie do faraona nie jest dziełem nadanym osobie przypadkowej, lecz specjalnie wybranej przez Jahwe. Wj 2,10-11 zaznacza, iż wychowywany na dworze królewskim, zatem dostąpiwszy wielkich zaszczytów jako przybrany wnuk faraona, nigdy nie zapomniał ani nie zaparł się swego hebrajskiego pochodzenia. Co więcej, uważał uciemniony lud Hebrajczyków za swych ziomeków i w ten sposób zidentyfikował się z nimi zupełnie. Z jednej strony dobrze znał dwór, jego porządek, system władzy, zwyczaje, których Mojżesz przez stosunkowo krótki okres swego przebywania pod namiotami Madianitów nie zapomniał, z drugiej zaś jego niekwestionowane przywiązanie do wiary przodków i przez nią do swych cierpiących rodaków spowodowały wybór jego osoby do wykonania najważniejszego w historii Izraela wydarzenia⁴¹.

Omawiany werset 10 ponadto rozpoczyna relację wyjaśnienia sensu tetragramatonu, jedynego miejsca w ST, w którym Bóg wyjaśnia siebie samego, jako Bóg przychodzący, powołujący i wyprowadzający lud z niewoli. Pojawia się też boskie *Ja* stanowiące samodeklarację Boga działającego.

w. 11: *A Mojżesz odrzekł Bogu: Kimże jestem, abym miał iść do faraona, i wyprowadzić Izraelitów z Egiptu?*

Odpowiedź Mojżesza zawiera się w pytaniu sprawiającym wrażenie pokory wobec wielkości wezwania Bożego, jeśli nie wręcz strachu przed podjęciem się tak wielkiego zadania⁴². W sformułowaniu *Kimże ja jestem*⁴³ pobrzmiewa zarówno wrodzona mu trudność przemawiania, jak i pamięć o zabiciu Egipcjanina bijącego Hebrajczyka, za który to uczynek Mojżesz musiał opuścić ziemię egipską, ścigany przez faraona. Rzeczywiście, zadanie, jakie zleca mu Bóg, przerasta go podwójnie: stanąć przed obliczem wielkiego faraona z narażeniem własnego życia oraz wyprowadzić swój uciemniony lud z niewoli. Nie można wykluczyć także poczucia własnej niegodności ze strony Mojżesza⁴⁴. Później podobną postawę wobec różnych okoliczności Bożego wezwania okażą Dawid (1Sm 18,18; 2Sm 7,18), Salomon (2Krn 2,5), czy nawet Chazael, król Aramu (2Krl 8,13). W niniej-

⁴¹ Wj 2,11b akcentuje specjalnie, iż Mojżesz ujął się za Hebrajczykiem, *swym rodakiem*, co ukazuje bliskość pokrewieństwa szczepowego, w odróżnieniu od Hebrajczyków pochodzenia nieizraelskiego, z którymi mógł nie czuć się związany, por. H. C a z e l l e s: *A la recherche de Moïse*, Paris 1979, s. 33.

⁴² Por. S. T e r r i e n, *The Elusive Presence. Toward a New Biblical Theology*, New York – Hagerstown – San Francisco – London (bez daty wydania), s. 113.

⁴³ Dosł.: *Kto ja*, ponieważ czasownik כִּי־אֲנִי nie występuje nigdy jako łącznik, wyrażając przy tym istnienie konkretne i działające. H. C a z e l l e s łączy to pytanie z wersem poprzedzającym uważając, iż pytanie posiada wyraźny kontekst posłania przez Boga ku faraonowi, por. *Autour de l'Exode*, Sources Bibliques, Paris 1987, s. 271-271.

⁴⁴ Por. B. C h i l d s: *Exodus*, s. 73-74.

szym tekście choć nie jest to wyraźnie powiedziane, Mojżesz usiłuje jednak zrzucić z siebie odpowiedzialność za podjęcie się tak trudnej misji. Werset bowiem żywo przypomina podobny mu teksty Wj 4,10-13; 6,12-13.

w. 12 *A On powiedział: Ja będę z tobą.*

*Znakiem zaś dla ciebie, że Ja cię posłałem będzie to,
Że po wyprowadzeniu tego ludu z Egiptu
oddacie cześć Bogu na tej górze*

Kończący tę część spotkania Mojżesza z Bogiem werset zapowiada współtowarzyszącą obecność Boga: przy boku Mojżesza: *Ja będę z tobą*. Nie odpowiada to ściśle treści pytania Mojżesza: *Kimże ja jestem?*. Dlatego כִּי może w wersecie pełnić podwójną funkcję zarówno kontynuacji boskiej mowy, przerwanej pytaniem Mojżesza, jak i odpowiedzi na jego wątpliwości. Emfaticznie można je oddać polskimi *zaprawdę, zaiste, z pewnością*. Formuła כִּי אֲדִיֶּה עִמָּךְ znajduje się jeszcze w Pwt 31,22; Joz 1,5; 3,7; Sdz 6,15⁴⁵. Wszystkie te cytaty zawierają boskie *Ja* towarzyszące wielkim postaciom Izraela w najważniejszych momentach życia ludu. Wszystkie także występują w początkach historii narodu. Stąd jest to bodaj najstarsze wyrażenie wiary Izraela w obecność Boga pośród ludu pochodząca być może jeszcze z czasów nomadycznych⁴⁶. W różnych swych formach gramatycznych, lecz z *Jahwe*, jako swym podmiotem, pojawia się w ST aż ponad sto razy⁴⁷. Samozapowiedź Boga wzmocniona została dalej kolejnym zwrotem כִּי אֲנִי שְׁלַחְתִּיךָ, *oto Ja ciebie posyłam*. Czasownik שְׁלַח zawiera tu treść boskiego posłannictwa do wypełnienia misji specjalnej przez człowieka, którym Bóg się posługuje.

Bóg daje także dowód prawdziwości swych słów i misji Mojżesza oraz swej obecności z nim. W końcu przed faraonem liczyć się będzie nie tyle obecność Mojżesza, co *Jahwe*. To On poświadczając będzie prawdziwość mowy Mojżesza swymi cudami i znakami. Na chwilę obecną dowodem prawdziwości posłania jest oddanie Mu chwały na Horebie, a więc w miejscu, w którym Mojżesz się znajdu-

⁴⁵ Zob. też Rdz 26,3; 28,15; 31,3.

⁴⁶ Odpowiada to szeroko znanej i podobnej w swej wymowie boskiej formule *bycia z... lub przy kimś* w religiach ościennych. Najważniejszym tu dokumentem jest inskrypcja egipska bitwy pod Kadesz, gdy Amon przemawia do Ramzesa II: *Naprzód! Oto jestem z tobą. Jestem twym ojcem, ręka moja jest z tobą!*, por. H. C a z e l l e s, dz. cyt., s. 271.

⁴⁷ Por. H. D. P r e u s s: *Ich will mit dir sein*, ZAW 80/1968, s. 139-173, zwł. 141-145.153-155.171-173, chociaż W. H. C. P r o p argumentuje, iż w Wj 3,12 nie jest to formuła samoobjawienia Boga, lecz jedynie sarkastyczna Jego odpowiedź na wątpliwości Mojżesza i jego chęć uniknięcia ciężaru powołania: sens odpowiedzi *Jahwe* brzmi następująco: *nie jest ważne kim ty jesteś, lecz Kim JA jestem i że będę z tobą*, por. dz. cyt., s. 203.

je, a do którego ma zmierzać lud już po wyjściu z ziemi niewoli (Wj 18,12; 24,4-5). Sens tego znaku wskazuje, iż wyprowadzenie ludu z Egiptu nie jest dziełem jakiegokolwiek przypadku, ale zamierzoną przez Boga akcją na rzecz swego ludu. Co więcej, nie tylko Mojżesz ma uwierzyć prawdziwości słów Jahwe, lecz – i to o wiele ważniejsze – cały lud. Warto na marginesie zaznaczyć, iż to właśnie tu po raz pierwszy pojawia się liczba mnoga wy, której na próżno szukać w całej perykopie poprzedzającej. Być może właśnie z tym faktem należy wiązać także dziwną dość obecność 3 os. l.p. słowa *Bóg* podczas mowy samego Boga. Chodzi zapewne o płynne przejście od pojedynczego do zbiorowego⁴⁸ adresata. Przygotowana przez Boga teofania na Synaju skierowana była zatem nie tylko do samego Mojżesza, lecz do całego ludu, który widział jej wielkość, by ostatecznie uwierzyć czuć się w ten sposób zaproszonym do wspólnoty z Bogiem. Byłby to trzeci, największy znak prawdziwości słów Jahwe, poprzedzony dwoma mniejszymi: laski przemienionej w węża i trąd ręki Mojżesza w Wj 4,1-7. Znaki te miały być powtórzone na oczach ludu.

Horeb staje się tym samym górą przybycia, górą powołania oraz górą przymierza, antycypuje zatem:

- a) potrzebę wyprowadzenia ludu z Egiptu i zaprowadzenia go do Horebu/Synaju
- b) prowadzenie przez Jahwe w drodze na pustyni
- c) zapowiedź teofanii i powołania do przymierza (Wj 19-20;24)

To, czego Mojżesz sam doświadcza na górze w chwili obecnej, Izrael doświadczy następnie wspólnotowo także na tej samej górze, podczas wędrówki ku ziemi obiecanej.

Warto zaznaczyć jeszcze, iż według brzmienia tekstu góra ma stać się centralnym miejscem nadania Tory oraz miejscem kultu w czasie pielgrzymki ludu z Egiptu ku ziemi obiecanej. Późniejsze zawarcie przymierza na Synaju mogłoby wręcz przekonywać, iż góra stała się miejscem centralnym całego wyjścia z niewoli⁴⁹. Tymczasem nie można zapominać, iż oddanie chwały Bogu na górze stanowi jedynie etap na drodze do Kanaanu, który w zamierzeniach Boga ma stać się właściwym miejscem docelowym całego dzieła wyprowadzenia z niewoli⁵⁰. Z drugiej strony spojrzenie geograficzne na górę nie wyczerpuje całości ważnej

⁴⁸ Problem ten zauważył m.in. M.Noth, podając liczne przykłady takiego przechodzenia od liczby pojedynczej do mnogiej w zależności od adresata, por. résumé dokonane przez R. L. C o h n, dz. cyt., s. 87.

⁴⁹ Tak sugeruje m.in. B. C h i l d s ujmując za żydowskimi rabinami Horeb w świetle tekstów Iz 37,30-32; 1Sm 2,34; 1Krl 13,3-5; Jr 44,27-30. Swą tezę uczony podpira analizą Wj 19,1-3a, por. dz. cyt., s. 366-368.

⁵⁰ Por. J. L e v e n s o n: *Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible*, New York 1985, s. 23; T. B. D o z e m a n, dz. cyt., s. 13.

roli, jaką odgrywa ona w biblijnej teologii przymierza⁵¹. Nie można bowiem zaniedbywać całej symboliki góry świętej, jako specjalnie uprzywilejowanego miejsca spotkania między Bogiem i Jego ludem⁵².

Obecnie następuje druga część dialogu Boga z Mojżeszem, niezwykle ważna dla zrozumienia całości Bożego orędzia. Lecz to, co dokonało się w dalszej części dialogu stanowi już etap odrębnych badań.

⁵¹ Stan nowszych badań nad hipotetycznym umiejscowieniem góry świętej, por. G. I. Davies: *The Way of the Wilderness: A Geographical Study of the Wilderness Itineraries in the Old Testament*, SOTMS 5, Cambridge University Press, London 1979, s. 63-69. Co do analizy drogi wyjścia z Egiptu, por. G. C o a t s: *The Wilderness Itinerary*, CBQ 34/1972, s. 135-152.

⁵² Synaj/Horeb, jako symboliczna *góra kosmiczna* w Biblii hebrajskiej, por. m.in. R. Clif-ford: *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament*, HSM 4, Cambridge 1972 oraz R. L. C o h n: *The Shape of Sacred Space: Four Biblical Studies*, AAR Studies in Religion 23, Chico 1981; por. też J. L e v e n s o n, dz. cyt., s. 18.