

URSZULA SZWARC

TEOLOGIA TEKSTU RDZ 32, 25-32 W ŚWIETLE JEGO LITERACKIEJ STRUKTURY

Wymieniona w tytule perykopa¹, o ile wyodrębniana jest z kontekstu jako samodzielna jednostka literacka, często nosi tytuł: walka Jakuba z Aniołem. Natomiast za przyczynę jej powstania dość powszechnie uznaje się chęć wyjaśnienia imienia Izrael bądź nazwy Penuel². Kiedy jednak pamięta się o tym, że głównym celem natchnionych słów jest przekazanie konkretnej prawdy o Bogu i drodze do Niego, wówczas trudno przyjąć, by powodem uformowania tekstu Rdz 32, 25-32 było przede wszystkim pragnienie wyłumaczenia imienia, nazwy, czy samo poinformowanie o zmaganiu się patriarchy z Bogiem.

Podjęwając próbę odczytania teologicznego sensu zajmujących nas wersewów, w pierwszej kolejności, jak się wydaje, powinno się dążyć do określenia ich literackiego układu. On bowiem stanowi rodzaj kodu zawierającego podstawowe informacje na temat teologii tej wypowiedzi biblijnej, która według niego została skomponowana. Tak samo rzecz się ma z perykopą Rdz 32, 25-32, pozostającą w centrum naszej uwagi. Stąd też, dążąc do ustalenia jej zasadniczego przesłania omówimy jej treść (I). Posłuży to do wskazania jej

Dr hab. URSZULA SZWARC, prof. KUL – kierownik Katedry Filologii Biblijnej w INB KUL; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin.

¹ Wiersz Rdz 32, 33 zostanie pominięty w niniejszym opracowaniu, aczkolwiek pozostaje w związku z opowiadaniem, które go poprzedza. Jest on bowiem najwyraźniej późniejszą, wyjaśniającą notą redaktorską, uzasadniającą konkretny zwyczaj przyjęty w Izraelu, a wiązany z wydarzeniami opisanymi w Rdz 32, 25-32.

² Np. R. de Vaux, *La Genèse* (BJ), Paris 1962², s. 151; C. Westermann, *Genesis* (BK 1, 18. 19), Neukirchen 1981, s. 624.

przypuszczalnej literackiej struktury, którą uczynimy podstawą teologicznych wniosków (II)³

I. TREŚĆ

Tekst, będący przedmiotem naszego zainteresowania, jest samodzielną jednostką literacką. Dotyczy zdarzeń, które nie mają bliższego związku z tymi, które są opisane w wersetach poprzedzających go i po nim następujących⁴. Z czysto literackiego punktu widzenia równie dobrze mógłby się on znajdować w innym kontekście. Co więcej, pominięcie go nie wywołuje wrażenia jakiegoś braku. Przeciwnie, przyczyniłoby się nawet do uzyskania zdecydowanie wyższego stopnia zwartości opowiadania o spotkaniu Jakuba i Ezawa, które jest niejako rozbite przez wiersze Rdz 32, 25-32.

Perykopę Rdz 32, 25-32 rozpoczyna bardzo zwięzłe naszkicowanie okoliczności, w których w pewnym momencie znalazł się Jakub.

^{25a} Jakub został sam.

Z przytoczonego zdania wynika, że patriarcha pozostał sam. W jego pobliżu nie było nikogo. Czasownik, będący orzeczeniem omawianego stwierdzenia, pochodzi od rdzenia j-t-r, co pozwala go rozumieć: nie odszedł, nie uciekł⁵. Stwarza to podstawę do mniemania, że może w tym wypadku chodzić o przemyślane i świadome zachowanie Jakuba, mające na celu stawienie

³ W bibliografii biblijnej ostatnich lat jest zaledwie kilka opracowań mających za przedmiot tekst Rdz 32, 25-32. Przy czym żadne z nich nie podejmuje kwestii ujętej w tytule niniejszego artykułu (np. M. D. W e s s n e r, *Toward a Literary Understanding of „Face to Face” in Genesis 32, 23-32*, „Restoration Quarterly” 42(2000), s. 167-177; C. T. R. H a y w a r d, *Targumic Perspectives on Jacob’s Change of Name to Israel*, „Journal for the Aramaic Bible” 3(2001), s. 121-137; W. D i e t r i c h, *Jakobs Kampf am Jabbok (Gen 32, 23-33)*, w: *Jacob: Commentaire a plusieurs voix de Gen 25-36*, eds. J. D. Macchi, T. Romer, Geneva 2001, s. 197-210; I. F i s c h e r, *Der erkämpfte Segen (Gen 32, 23-33)*, „Bibel und Kirche” 58(2003), s. 99-107. Kilka polskich publikacji dotyczących zajmujących nas wersetów nie ma nawet charakteru typowo biblijnych opracowań.

⁴ Czynnikiem łączącym relacje składające się na Rdz 32-33 jest miejsce, w którym rozegrały się zajścia opisane w tych rozdziałach, a mianowicie – okolice Penuel nad potokiem Jabbok. To jednak zbyt mało, by uznać, że chodzi w tym przypadku o jedną jednostkę literacką, a także by sądzić, iż zdarzenia opisane w Rdz 32-33 z całą pewnością zostały przedstawione w porządku chronologicznym.

⁵ Zob. T. K r o n h o l m, *jātar*, TWAT III, 1079-1090, zwł. 1083.

czoła czemuś trudnemu, jakiejś przeciwności, na temat której nie ma tu jednak mowy. Można jedynie przypuszczać, że miał się on z nią uporać samodzielnie i najwidoczniej w samotności. Przemawia za tym wyraz l^ebād, użyty w rozpatrywanym wersie, a tłumaczony: oddzielnie od innych, sam. Z kolei fakt, że słowo, będące formą pnia j-t-r, występuje w koniugacji nifal, do pewnego stopnia sugeruje, że sytuacja, w której patriarcha się znalazł, przynajmniej w pewnym stopniu mogła być następstwem czyjś działania z zewnątrz, któremu on był poddany. Jeśli owo spostrzeżenie jest słuszne, to wypada przyjąć, że Jakub został postawiony w owej sytuacji przez kogoś niezidentyfikowanego. Ona sama zaś sprawia wrażenie dzieła, w którego realizację patriarcha – w najlepszym razie – tylko dobrowolnie się włączył.

Dalszy ciąg w. 25 oraz w. 26 zdają się ujawniać to, z czym patriarsze przyszło się zmierzyć.

^{25b} Ktoś pasował się z nim aż do brzasku dnia.

²⁶ Zobaczył, że go nie przemoże. Dotknął /więc/ jego stawu biodrowego. Staw biodrowy Jakuba uległ zwichnięciu podczas jego zapasów z nim.

Z niniejszej relacji dowiadujemy się, że Jakub został niejako przymuszony do stoczenia swego rodzaju walki z kimś, kto ją najwyraźniej zainicjował, a kogo tekst nie nazywa. Hagiograf zaznacza, chociaż nie czyni tego wprost, że rozegrała się ona w porze nocnej, kiedy panowały ciemności. Całe zajście, jak i przeciwnika patriarchy cechuje tajemniczość. Źródłosłów ²-b-q, którego pochodne (wajjē'ābēq = pasował się; b^ehē'āb^eqô = podczas jego zapasów) nazywają odnośne starcie, niestety nie pozwala go bliżej określić. Poza analizowanymi wersetami formy wspomnianej osnowy nie występują bowiem nigdzie indziej w tekście biblijnym. Nie można więc stwierdzić, czy chodzi o faktyczną potyczkę, czy o wewnętrzne, duchowe zmaganie. Nie wydaje się to jednak szczególnie ważne, gdyż istotny jest tu chyba wyłącznie wynik opisanego zdarzenia. Podkreśla to fakt użycia form wajjiqtol, nazywających kolejne etapy odnośnej walki (wajjē'ābēq = pasował się; wajjigga' = dotknął; wattēqa' = uległ zwichnięciu). Formy te bowiem oznaczają działanie należące do przeszłości, ale trwające nadal w swych skutkach. Pierwsze zdanie w. 26 skłania do tego, by w Jakubie widzieć tryumfatora. Jednak kolejne stwierdzenia budzą pewne wątpliwości w tym względzie. Wynika z nich mianowicie, że w toczonej potyczce doznał on szwanku. Co więcej, ich ton pozwala się domyślać, że siłujący się z nim nie poniósł w niej raczej żadnej szkody, i że taką ewentualność w ogóle należy wykluczyć. Zatem owo: „nie przemoże go” nie tyle należy odnosić do tego, kto rozpoczął zapasy, i rozu-

mieć jako wyjawienie jego bezsilności, albo przynajmniej słabości, ile do patriarchy. W świetle tego zdania jawi się on jako zdecydowany oraz nieustępliwy i to w sposób trwały, o czym przekonuje użycie orzeczenia w imperfectum (jākōl = przemoże). Nie znaczy to jednak, że Jakub przewyciężył swego współzawodnika. Pośrednim potwierdzeniem tego przypuszczenia, jak też wymienionych cech patriarchy są kolejne wiersze.

^{27a-b} Rzekł: Daj mi odejść, ponieważ nastał brzask.

Z kontekstu wynika, że pierwszym, który przemówił, jest ten, kto rozpoczął ów swoisty pojedynek. Zwrócił się on do Jakuba tak, jak czyni to zwycięzca, a nie pokonany, bo z żądaniem, by go nie powstrzymywał. Wynika to wyraźnie z faktu użycia formy trybu rozkazującego (šall^ehēnî = daj mi odejść), który ze swej natury nie posiada znamion prośby, lecz stanowi kategoryczny apel domagający się natychmiastowego wykonania tego, co stanowi jego przedmiot. W tym przypadku szło o to, by patriarcha nie opóźniał oddalenia się tego, kto się z nim zmagał. Na podstawie przytoczonych słów nie można jednak ustalić, o co w istocie chodziło, w jaki sposób i dlaczego Jakub miałby rzekomo utrudniać swemu partnerowi odejście. Poświadczają one jedynie determinację patriarchy, o której już wyżej była mowa. Ponadto pozwalają poznać przyczynę, dla której ów ktoś bezimienny chciał go opuścić. Był nią świt, czyli koniec ciemności rozpraszanych światłem słonecznym. Pragnienie oddalenia się w związku z nastaniem dnia sprawia wrażenie, jakoby ten, kto usiłował to uczynić, obawiał się albo chciał uniknąć czegoś, co noc wykluczała, zaś dzień umożliwiał, a do czego z jakichś nieokreślonych względów pragnął nie dopuścić⁶.

Odpowiedź Jakuba na skierowane doń polecenie ujawnia motywy jego zachowania, a mianowicie – chęć pozyskania przychylności bezimiennego rozmówcy, a nawet więcej – zapewnienia sobie na trwałe jego ze wszech miar pozytywnego stosunku do siebie.

^{27c} Odparł: Nie pozwolę Ci odejść, jeżeli mi nie pobłogosławisz.

⁶ W świetle kontekstu następującego, a zwłaszcza w. 31, wydaje się, że może tu chodzić o ochronę Jakuba przed przedwczesnym rozpoznaniem przez niego Boga w tym, kto nawiązał z nim kontakt. Rozpoznaniem, które mogło wywołać w patriarsze reakcję zagrażającą jego życiu.

Z niniejszej wypowiedzi z jednej strony wynika, iż patriarcha miał, albo przynajmniej wydawało się mu, że ma jakąś władzę nad tym, kto się z nim mocował. Jednak z drugiej strony, świadczy ona o czymś, bodaj w pewnym stopniu przeciwnym, skoro domagał się on od niego błogosławieństwa dla siebie. W ten sposób Jakub dał bowiem do zrozumienia, że to właśnie on, innymi słowy – jego los jest zależny od tego, kto zmusił go do konfrontacji ze sobą. Patriarcha wiedział przecież, że błogosławieństwo stanowi niezachwianą gwarancję pomyślności, natomiast jego brak oznacza wielką niewiadomą i może spowodować nieszczęście. Dlatego tak natarczywie i kategorycznie domagał się go, wprzęgając w to własny spryt, refleks czy wręcz przebiegłość, i sięgając po najmocniejszy argument. Tym samym ujawnił swoje przekonanie, że ten, z kim wszedł w dialog, jest kimś, z kim trzeba się liczyć.

Po przedstawionej wymianie zdań spodziewać by się należało, że nastąpi błogosławieństwo, ewentualnie jego odmowa. Tymczasem ten, od kogo było ono oczekiwane, postawił zaskakujące w tym momencie pytanie.

^{28a} Powiedział do niego: Co /jest/ twoim imieniem?

Zadane Jakubowi pytanie o imię stwarza pozór, że ten, kto to uczynił, nie znał go. Jednak hagiograf nazywając tę czynność, posłużył się rdzeniem 'm-r, który oznacza mówienie w sensie ogólnym⁷, a nie pytanie. Pamiętać też trzeba, że w pojęciu biblijnym imię oznacza istotę tego, kto je nosi⁸. Odzwierciedla jego naturę, charakter. Wyraża jego życiowe powołanie. Czasem nazywa relację, jaka zachodzi pomiędzy nim a Bogiem albo to, co Bóg uczynił dla człowieka, ewentualnie kim jest w stosunku do niego. Co więcej, jest ono synonimem istoty, która je nosi. Ujmując inaczej, tylko ten, kto ma imię, istnieje⁹. Może więc w tym przypadku chodzić nie tyle o zaspokojenie prostej ciekawości, której przedmiotem jest imię konkretnej osoby, mianowicie – patriarchy, ile o przypomnienie, uzmysłowienie – także jemu samemu, a może nade wszystko jemu samemu – kim on jest, jaka jest jego misja, a w konsekwencji wzbudzenie refleksji na ten temat. Lecz gdy chodzi o Jakuba najwidoczniej do niczego takiego nie doszło. Bowiem nie zastanawiając się, natychmiast wymienił on swoje imię, udzielając w ten sposób odpowiedzi, która – pewnie

⁷ Zob. S. W a g n e r, 'āmar, TWAT I, 353-373.

⁸ Fakt ów sprawia, że hagiografowie nie pytają o to, jakie jest czyjeś imię, jak ono brzmi, ale – co jest czymś imieniem, czyli – kim jest ten, o kogo chodzi.

⁹ Zob. F. V. R e i t e r e r, H.-J. F a b r y, šem, TWAT VIII, 122-176, zwł. 138-139; R. de V a u x, *Les institutions de l'Ancien Testament*, t. I, Paris 1958, s. 74-78.

jak każdemu – wydała się mu łatwa i oczywista. Innymi słowy, był przekonany, że wie, kim jest, jaka jest jego natura i jaka jest jego życiowa droga.

^{28b} Odparł: Jakub.

Kiedy patriarcha zakomunikował, jak się nazywa, zdarzyło się coś niespodziewanego. Jego rozmówca stwierdził, że odtąd będzie on nosił inne imię.

²⁹ Oznajmił: Twoim imieniem nie będzie już dłużej Jakub, lecz – Izrael, gdyż wygrałeś z Bogiem oraz z ludźmi. Przemogłeś.

W myśl powyższego, ów akt dał do zrozumienia przede wszystkim Jakubowi, ale też każdemu, kto się o nim dowiedział, że człowiek sam dla siebie stanowi tajemnicę, jak również to, że nie jest on panem samego siebie. Bo w jego życiu nieoczekiwane może nastąpić coś, co unaocznia mu, że wcale nie zna siebie do końca ani co do tego, kim jest, ani co do tego, jaka jest jego życiowa misja.

Zmiana imienia była praktyką znaną w świecie Biblii, ale nieczęstą. Miała ona charakter wyjątkowy. Dochodziło do niej w określonych sytuacjach. Posiadała właściwe sobie znaczenie. Przyświecał jej wiadomy cel. Dotyczyła ona ludzi dorosłych. Stosował ją zaś ten, kto w porządku doczesnym lub nadprzyrodzonym przewyższał osobę, która zostawała jej poddana. Zaznaczał w ten sposób swoją dominację nad nią czy wręcz jej uzależnienie od siebie, rodzaj brania jej w posiadanie. Przy czym wówczas, gdy czynił to Jhwh, nie oznaczało to choćby najmniejszego stopnia zniewolenia. Pokazywało jedynie, kim człowiek jest w stosunku do Niego. A mianowicie, że przynależy do Boga, a On dla jego dobra kieruje nim, bez względu na to, czy ktoś posiada świadomość tej prawdy, czy też nie. Ponadto zmiana imienia rzutowała na posłannictwo danej osoby w dziele zbawienia. Zawsze też wiązała się z jakimś zwrotem w życiu tego, wobec kogo miała miejsce, chociaż niekoniecznie następował on od razu i natychmiast był odczuwany oraz zauważony¹⁰ W odniesieniu do Jakuba wydaje się, że bezpośrednim powodem nadania mu innego imienia były minione wydarzenia. Przy czym wszystko inne, co zostało stwierdzone na temat odnośnego zwyczaju, także winno być brane pod uwagę w całej sytuacji, o której mowa w omawianej perykopie. To zaś dlate-

¹⁰ Zob. U. S z w a r c, *Dzieci i ich wychowanie w Starym Testamencie*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1998, s. 235.

go, że zmiana imienia, aczkolwiek może wynikać z przeszłości, zawsze jednak rzutuje na przyszłość osoby, której dotyczy, a często nie tylko jej samej.

^{30a} Jakub poprosił: Proszę, wyjaw Twoje imię.

Prośba Jakuba w większym stopniu wydaje się być kontynuacją w. 28 niż w. 29. Patriarcha zagadnięty o to, jak się nazywa, zapragnął poznać imię prowadzącego z nim dialog. Wolno zatem przypuszczać, że nie wiedział, albo przynajmniej nie był pewny tego, kto nim jest. Można jedynie domniemywać, że rozpoznawał w nim jakąś osobistość, kogoś szczególnie godnego, postawionego wyżej od niego samego. Do pewnego stopnia wynika to z określenia zachowania Jakuba, ale zdecydowanie bardziej ze sposobu, w jaki zwrócił się on do swojego rozmówcy. Otóż hagiograf w stosunku do patriarchy użył formy źródłosłowu š-'-l, wyrażającego ideę: pytania, proszenia¹¹, nie zaś, oznaczającego szeroko rozumiane mówienie, rdzenia '-m-r, którego pochodna w w. 28 poprzedza pytanie skierowane do Jakuba. Czyniąc tak, autor natchniony z jednej strony chciał przypuszczalnie zaznaczyć, iż pytanego można tylko o coś prosić. Z drugiej natomiast, zamierzał prawdopodobnie podkreślić, że poznanie imienia zależy w niniejszym przypadku od dobrej woli tego, kto je nosi. Pośrednio dowodzi to, że jest on jedynym, który zna siebie, swoją istotę, to, kim jest, w jaki sposób działa. Nikt oprócz niego nie posiada pełnej wiedzy na ten temat. Zupełnie wyraźnie wskazuje na to słowo, którym patriarcha niejako sam nazywa to, co czyni. Wywodzi się ono od pnia n-g-d w koniugacji hifil, który kryje w sobie następujące pojęcia: oznajmiania, ogłaszania, obwieszczania, wyjawiania, objawiania¹². Zakładają one czyjeś działanie w stosunku do kogoś innego, co wspomniana koniugacja, jako sprawcza, dodatkowo sygnalizuje. Każe to wnosić, że Jakub posiadał świadomość tego, iż imienia, o które zapytał, samodzielnie nie jest w stanie poznać. Innymi słowy, nie ma możliwości wniknąć w istotę tego, kogo zapytał o to, jakie imię nosi. Musi mu ono być, i to nie tyle powiedziane, co obwieszczone, więcej – nie przez kogoś postronnego, lecz przez osobę, której przysługuje, która jest z nim identyfikowana. Mając to na uwadze oraz wszystkie przypomniane wyżej stwierdzenia na temat imienia, można więc przyjąć, że patriarcha zdawał sobie sprawę z tego, iż istota jego rozmówcy przedstawia dla niego tajemnicę, której sam nie potrafi odkryć, i o której odstonięcie prosi go.

¹¹ Zob. H.-F. F u h s, šā'al, TWAT VII, 910-927, zwł. 914, 920.

¹² Zob. F. G a r c i a L o p e z, ngd, TWAT V, 188-201, zwł. 189.

To, co Jakub usłyszał, faktycznie nie było realizacją jego prośby.

^{30b} Odrzekł: Dlaczegoż to pytasz o Moje imię?

Zapytany, zamiast podać swe imię, postawił patriarsze pytanie. Współ z treścią owego pytania fakt ten świadczy poniekąd o wyższości nad Jakubem tej osoby, która je zadała. Razem wzięte potwierdza to jednocześnie powyższe przypuszczenie, że ujawnienie imienia zależy tym razem wyłącznie od tego, kto je nosi, a kto jest suwerenny w swej decyzji. Co prawda wydaje się, że jakiś wpływ na nią mógł mieć motyw, który kierował patriarchą, kiedy poprosił swojego rozmówcę o to, by dał mu poznać swe imię. Sugeruje to bowiem pytanie, jakie zostało zadane Jakubowi. Jednak kontekst, w którym do niego doszło, skłania raczej do mniemania, że przede wszystkim miało ono uzmysłwić dwie rzeczy. Po pierwsze, iż chęć poznania czyjegoś imienia równoznaczna z dążeniem do wniknięcia w istotę noszącej je osoby, musi być nacechowana świadomością celu, dla którego się to czyni. Po drugie zaś, i to chyba ważniejsze, że niezbędne jest zdawanie sobie sprawy z tego, o co się prosi, i czy osiągnięcie tego jest obiektywnie realne. W rozpatrywanym pytaniu brzmią bowiem niejako inne: Czy wiesz, czego pragniesz? Czy jesteś w stanie to pojąć? Jeśli przyjąć niniejsze rozumowanie za słuszne, to można powiedzieć, że pytanie zadane patriarsze pośrednio poucza, iż przedmiot jego prośby jest dla niego niedostępny, nie jest on zdolny go ogarnąć, innymi słowy – poznać kim jest ten, kto rozpoczął z nim dialog. A skoro tak, znaczy to, że ów ktoś góruje nad Jakubem, przerasta go w swej istocie.

Dalszy ciąg tekstu kolejny raz zaskakuje, ponieważ zamiast odpowiedzi, której należałoby się spodziewać, następuje w nim relacja na temat tego, co się wydarzyło.

^{30c} Pobłogosławił go tam.

Przytoczony stych stanowi wyraźne nawiązanie do w. 27c, w którym mowa była o tym, że patriarcha w pewnym sensie zażądał błogosławieństwa od tego, z kim przyszło mu się pasować. Jak się okazuje, uzyskał je. Jednak nim do tego doszło, udzielający je dał Jakubowi do zrozumienia, że jest on od niego zależny. Stało się to głównie wówczas, kiedy zmienił mu imię. A zatem błogosławieństwo, które patriarcha otrzymał, było dobrowolnym darem dającego. Obdarzył on nim Jakuba dlatego, że taka była jego wola, a nie ze względu na zmuszające go do tego okoliczności, jak można byłoby sądzić na podstawie w. 27c. Uczynił zaś to na sposób trwały, nieprzemijający, raz na

zawsze. Poucza o tym forma wajjiqtol rdzenia b-r-k, kryjącego ideę błogosławieństwa¹³ Nieznany z imienia rozmówca patriarchy jawi się więc jako przewyższający go w bliżej nieokreślonym porządku, ale w sensie jak najbardziej pozytywnym. Ponadto przemawia za tym fakt, że błogosławieństwa udzielał ktoś stojący wyżej w jakimś rodzaju relacji międzyosobowej w stosunku do tego, kto się o nie ubiegał, ktoś posiadający władzę nad tym, kto pragnął, by stało się ono jego udziałem.

W dotychczas omówionych wersetach ten, kto nawiązał kontakt z Jakubem, ani jeden raz nie został wprost nazwany. Jedynie jego postępowanie, sposób prowadzenia dialogu, który również on rozpoczął, treść jego słów, uzasadnienie zmiany imienia patriarchy stwarzają podstawy do tego, by przypuszczać, że chodzi tu o samego Jhwh. Bardziej bezpośrednio zostało to wyrażone dopiero w zdaniu wyjaśniającym nazwę miejscowości, w której całe zdarzenie miało się rozegrać, stanowiąc uzasadnienie dla jej miana.

³¹ Jakub nazwał to miejsce Penuel, gdyż /przyznał/:
Zobaczyłem Boga twarzą w twarz, a moje życie ocalało.

Ściśle rzecz ujmując, wypada stwierdzić, że nazwa Penuel oznacza „oblicze Boga”, nie zaś wszystko to, co w jej wytłumaczeniu zostało powiedziane. Pozwala to wnosić, że chodzi tu o coś innego, albo przynajmniej o coś jeszcze innego oprócz podania etymologii odnośnego terminu. Otóż zdanie przypisane patriarsze sprawia wrażenie wniosku wypływającego z jego refleksji nad tym, czego doświadczył. Jest wyrazem zrozumienia na tyle, na ile było mu to dane, sytuacji, która stała się jego udziałem, a bardziej jeszcze tego, kim był ten, z którym się zmagał, i który z nim rozmawiał. Wyraża mianowicie przeświadczenie Jakuba o tym, że groziła mu utrata życia, co pozostawało w związku z przekonaniem, że zobaczywszy Boga nie można ująć śmierci (Wj 33, 20). Przy czym nie chodzi tu o stwierdzenie niebezpieczeństwa grożącego człowiekowi ze strony Jhwh, lecz konkretnej prawdy o Nim – tej, że jako transcendentny znajduje się On poza zasięgiem człowieka, w tym sensie, że jest niedostępny dla niego w ziemskiej rzeczywistości. Przekracza ją bowiem, pozostając ponad nią i ponad człowiekiem, którego wielkość i potęga Boga przytłaczają swym ogromem, swą nieogarnionością.

Zajmujące nas obecnie zdanie kryje ponadto w sobie jakby zdziwienie patriarchy z tego powodu, że mimo zetknięcia się z samym Jhwh nadal żyje, a zarazem jego wdzięczność za pozostawienie go przy życiu, a może powtórne

¹³ Zob. J. S c h a r b e r t, brk, TWAT I, 808-841.

darowanie mu go¹⁴. Rozpatrywany tekst wprost nie przypisuje ocalenia Jakuba Bogu. Jednak kontekst nie pozostawia w tym względzie najmniejszych wątpliwości. Pozwala to ujrzeć prawdę o Bogu jako panu człowieka w jeszcze innej perspektywie. Karze dostrzec w Nim dawcę i władcę ludzkiego życia, który sam decyduje o tym, kiedy osiąga ono kres w doczesnej rzeczywistości, a także zbawcę, który bez względu na okoliczności – jeśli taka jest Jego wola – ma moc wybawienia z opresji, nadto Tego, który, jako panujący nad wszystkim, z własnego postanowienia, będąc wprawdzie nieosiągalny dla człowieka, w rzeczywistości jest blisko niego, chociaż przeważnie przez niego nierozpoznany.

Ostatni werset analizowanej perykopy zawiera dwa rodzaje informacji. Najpierw ogólnie kreśli okoliczności po zakończeniu całego zajścia. Potem wspomina jedno z jego następstw, trwale odczuwanych przez Jakuba.

^{32a} Wzeszło dla niego słońce, gdy przeszedł przez Penuel.

Autor natchniony odnotował, że wówczas, kiedy owo niezwykle i tajemnicze zdarzenie, będące udziałem patriarchy, dobiegło kresu, zaświtało słońce. Tego typu uwaga może uchodzić za prozaiczną i nieistotną, ale niekoniecznie taką jest. Na tę drugą ewentualność do pewnego stopnia wskazuje złożenie lô (= dla niego). Sugeruje ono jakoby słońce weszło tylko dla Jakuba, bądź głównie ze względu na niego, chociaż ogólnoludzka obserwacja świadczy o czymś innym. Może więc w tym przypadku chodzić o symbolikę, pozostającą w związku ze zmianą imienia oraz darowaniem życia patriarsze. Symbolikę, która łączy w sobie obydwie te akty oraz w sposób jej właściwy niejako je interpretuje i dopełnia. Podkreśla to, co one oznaczają. A mianowicie, że życie Jakuba, jego misja wkroczyły w nowy etap. Poza tym pokazuje, iż ów nowy etap rozpromienia światło, które wydaje się nieprzemijające, gdyż czasownik wajjizrah (= weszło), będący orzeczeniem rzeczownika haššemeš (= słońce), to forma wajjiqtol nazywająca czynność dokonaną trwającą w swych skutkach.

Zatem, jeśli uznać powyższe rozumowanie za poprawne, w. 32a poucza o sytuacji patriarchy po wydarzeniach, które uprzednio zostały opisane, i przedstawia ją jako w jakimś sensie zupełnie nową w stosunku do tej sprzed owych zajść. Zaznaczyć jeszcze trzeba, że zmiana, do której doszło w życiu

¹⁴ To, iż patriarcha niejako ponownie otrzymał życie, zostało w w. 31 podkreślone przez użycie rdzenia n-š-l w koniugacji nifal, wskazującej w niniejszym przypadku na czynność bierną, aczkolwiek w tłumaczeniu z uwagi na właściwości języka polskiego nie zostało to ściśle oddane.

Jakuba, nie była jego dziełem, lecz dziełem samego Boga. Podobnie jak przejście nocy w dzień następuje wyłącznie z postanowienia Bożego. Udział patriarchy w jej zaistnieniu polegał jedynie na tym, że przyjął ją milcząco. Nie sprzeciwił się przecież zmianie swego imienia.

Ostatni stych interesującego nas tekstu podaje szczegół dotyczący fizycznej kondycji Jakuba.

^{32b} A on utykał z powodu swojego biodra.

Wzmianka o tym, że patriarcha okulał, nawiązuje do w. 26, w którym była mowa o zapasach i kontuzji doznanej podczas nich przez niego. Najwidoczniej spowodowała ona u Jakuba trwałe uraz, ujawniający się podczas chodzenia. O jego permanentnym charakterze przekonuje użycie przez hagiografa imiesłowu na określenie sposobu, w jaki patriarcha poruszał się. Bowiem wspomniana część mowy, jako aczasowa, nazywa czynność lub stan cechujące się niezmiennością, nieodwracalne.

Ułomność, która stała się udziałem Jakuba, poniekąd może uchodzić za jeszcze jedną okoliczność przemawiającą za tym, by – mimo pozorów, jakie w tym względzie stwarza w. 27 – nie widzieć w nim tego, kto zdominował Boga, o którego niewątpliwie tu chodzi. Warto jednocześnie zaznaczyć, że w świetle w. 32b patriarcha nie jawi się również jako pokonany, chociaż nosi na sobie trwałe ślad spotkania z Jhwh. Ślad, który: po pierwsze – uświadamia, że autentyczne zetknięcie się z Bogiem powoduje w człowieku jakąś zmianę¹⁵, po drugie zaś – nie pozwala mu zapomnieć o tym, co zaszło i co z tego wynika. A poniekąd dowodzi wyższości Boga nad człowiekiem.

II. STRUKTURA

Kolejność przedstawienia epizodów w ramach wersetów Rdz 32, 25-32 sprawia, że napięcie dramaturgiczne opowiadania wzrastające do pewnego momentu (w. 25-28), po osiągnięciu punktu kulminacyjnego (w. 29) stopniowo opada (w. 30-32). Fakt ów sugeruje, że zajmująca nas jednostka literacka posiada budowę dwusegmentową, w której czynnikiem wyróżniającym się jest

¹⁵ W niniejszym przypadku owa zmiana sprawia wrażenie niekorzystnej. Pamiętać jednak trzeba, że podjęcie Bożej misji, a o to tu przecież chodzi, przeważnie pociąga za sobą jakiś trud, niedogodność, a nawet cierpienie, które jednak prędzej czy później wydają dobre owoce. Dowodzi tego życie, np.: Dawida, Eliasza, Jeremiasza, Jana Chrzciciela, Piotra, Pawła.

wiersz traktujący o wydarzeniu posiadającym charakter zwrotny z punktu widzenia całego ciągu interesujących nas zdarzeń. Przyjrzyjmy się teraz dokładniej układowi elementów treściowych dających się wyszczególnić w omawianej perykopie, by sprawdzić, czy spostrzeżenie na temat jej struktury jest poprawne. Oto one:

w. 25a	–	szkic sytuacji przed zajściami
w. 25b-26	–	zapasy
w. 27a-b	–	sytuacja zagrożenia Bezimiennego
w. 27c	–	żądanie błogosławieństwa
w. 28a	–	pytanie o imię patriarchy
w. 28b	–	odpowiedź bezpośrednia
w. 29	–	zmiana imienia patriarchy
w. 30a	–	pytanie o imię Bezimiennego
w. 30b	–	odpowiedź pośrednia
w. 30c	–	udzielenie błogosławieństwa
w. 31	–	sytuacja zagrożenia Jakuba
w. 32a	–	szkic sytuacji po zajściach
w. 32b	–	konsekwencja zapasów

Przyglądając się niniejszemu porządkowi wydzielonych czynników tekstualnych wydaje się, że perykopa, którą one tworzą, to kompozycja dwu związanych ze sobą części: w. 25-28 i w. 30-32. Co więcej, składowym jednego segmentu (kolejno: w. 25a. 25b-26. 27a-b. 27c. 28a. 28b) odpowiadają składowe drugiego (kolejno: w. 30a. 30b. 30c. 31. 32a. 32b) z nich. Przy czym zauważa się, że w ramach całości, łączące się ze sobą elementy strukturalne, ułożone są w stosunku do siebie symetrycznie (w. 25a. 25b-26. 28a. 28b. 30a. 30b. 32a. 32b) bądź równolegle (w. 27a-b. 27c. 30c. 31). Symetria właściwa jest czterem parom czynników (w. 25a i 32a; w. 25b-26 i 32b; w. 28a i 30a; w. 28b i 30b), zaś paralelizm – dwóm (w. 27a-b i 31; w. 27c i 30c). W tekście są one tak rozmieszczone, że składowe związane ze sobą na zasadzie symetrii znajdują się niejako na obrzeżach (w. 25a i 32a; w. 25b-26 i 32b) i w centrum (w. 28a i 30a; w. 28b i 30b) perykopy. Tym samym są jakby ramami dla tych elementów, które cechuje paralelizm (w. 27a-b i 31; w. 27c i 30c). Pośrodku kompozycji, oddzielając od siebie odpowiadające sobie czynniki, znajduje się w. 29. Graficznie można to ująć następująco:

w. 25a – szkic sytuacji przed zajściami

w. 25b-26 - zapasy

w. 27a-b – sytuacja zagrożenia Bezimiennego

w. 27c – żądanie błogosławieństwa

w. 28a – pytanie o imię patriarchy

w. 28b – odpowiedź bezpośrednia

w. 29 – zmiana imienia patriarchy

w. 30a – pytanie o imię Bezimiennego

w. 30b – odpowiedź pośrednia

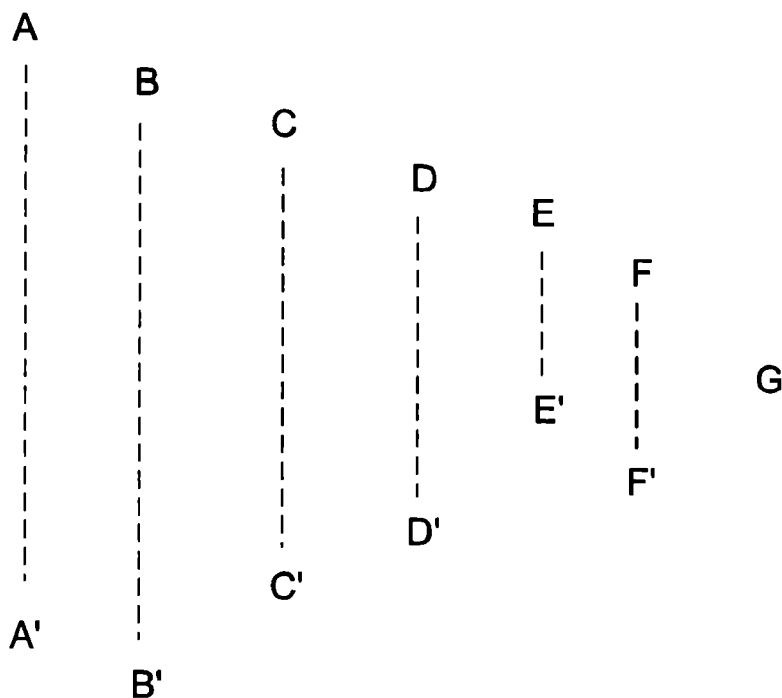
w. 30c – udzielenie błogosławieństwa

w. 31 – sytuacja zagrożenia Jakuba

w. 32a – szkic sytuacji po zajściach

w. 32b – konsekwencja zapasów

Jeśli poszczególnym składowym układu przyporządkować stosowne znaki-liter, wówczas powyższy schemat stałby się jeszcze bardziej przejrzysty. Oto propozycja oznakowania kolejnych elementów kompozycji: w. 25a = A, w. 25b-26 = B, w. 27a-b = C, w. 27c = D, w. 28a = E, w. 28b = F, w. 29 = G, w. 30a = E', w. 30b = F', w. 30c = D', w. 31 = C', w. 32a = A', w. 32b = B'.



Fakt, iż w. 29 jako jedyny w ramach struktury, a nadto położony centralnie w stosunku do pozostałych, jest pozbawiony swojego odpowiednika, pozwala w tym właśnie wersecie dopatrywać się nośnika wiodącej myśli teologicznej rozpatrywanego tekstu. Wiersz ten traktuje o zmianie imienia Jakuba. Przy czym nie chodzi tu o samo to wydarzenie jako takie, lecz o prawdę

o Bogu i człowieku, o której ów akt poucza. Uświadamia on zaś, że Bóg jest tym, który powołuje człowieka do bytu. Jako jeden jedyny zna go w stopniu doskonałym. Jest jego panem, od którego on całkowicie zależy. Wyznacza mu zadania do spełnienia.

Prawda zbawcza, wyrażona nadaniem nowego imienia patriarsze, dochodzi do głosu również w pozostałych wierszach tekstu Rdz 32, 25-32, chociaż nie ujmuje jej wprost i czynią to na różne sposoby.

Te z nich, które rozpoczynają (w. 25-26) i kończą (w. 32) perykopę, stanowią jej ramy, w subtelny sposób zapowiadają jej zasadnicze teologiczne przesłanie. Z jednej strony uświadamiają, że okoliczności, które stają się udziałem pojedynczego człowieka, sytuacje, z którymi przychodzi mu się zmierzyć, są wynikiem Bożego działania (w. 25a i 32a). Z kolei z drugiej strony dają do zrozumienia, że nawet gdyby się zdawało, iż człowiek wyłącznie sam o wszystkim stanowi, jest to tylko pozór (w. 25b-26 i 32b). Bowiem faktycznie stoi on jedynie wobec wyboru: podjąć współpracę z Bogiem czy ją odrzucić. Wersety, współtworzące rodzaj podwójnej klamry (w. 25-26. 32) zawierającej w sobie cały pozostały tekst (w. 27-31), pouczają tym samym, że ostatnie słowo należy do Boga. Dowodzą w ten sposób, że jako kierujący codziennością jest On jedynym jej panem.

Dwie pary wierszy, z których każda cechuje się paralelizmem syntetycznym składających się na nią członów, raz od strony negatywnej (w. 27a-b i w. 31), a raz – pozytywnej (w. 27c i 30c) traktują o Bożym działaniu na rzecz człowieka. Najpierw za jego skutek każą uznać ocalenie mu życia (w. 27a-b i w. 31), a potem – pobłogosławienie mu (w. 27c i 30c). Tak więc w ich świetle Bóg okazuje się być nie tylko tym, kto kształtuje rzeczywistość otaczającą człowieka i mającą na niego wpływ, ale również tym, w którego ręku jest samo życie ludzkie jako takie oraz jego pomyślność. Ujmując inaczej, rozpatrywane obecnie dwie, w stosunku do reszty środkowe, pary wersetów przedstawiają Boga jako pana całej ludzkiej egzystencji.

Dwie najbardziej centralne pary wersów podejmują temat imienia (w. 28a i 30a; w. 28b i 30b). Dwa pierwsze czynniki każdej z nich (w. 28a i 28b) oraz dwa drugie (w. 30a i 30b) tworzą typ paralelizmu syntetycznego. Zestawione ze sobą uświadamiają niewspółmierną wyższość Boga nad człowiekiem na płaszczyźnie istoty właściwej każdemu z nich. Fakt ten czyni z owych stychów rodzaj wyjaśnienia i zarazem uzasadnienia prawdy zbawczej, o której

pouczają wszystkie pozostałe pary wierszy oraz werset centralny, że człowiek, pozostając wolny, podlega władzy Boga¹⁶

Powyższe spostrzeżenia wydają się wskazywać, że perykopa, będąca w centrum naszej uwagi, posiada przemyślaną strukturę, która służy konkretnemu celowi. Jest nim wyeksponowanie elementarnej prawdy o Bogu i o człowieku, podanej w specyficzny sposób, bo poprzez przywołanie znanego w starożytności zwyczaju, jednoznacznego w swej wymowie dla ówczesnych (w. 29). Wiersze bezpośrednio sąsiadujące z tym, który wyraża ową prawdę, tłumaczą, z czego ona wynika. Ich autor czyni to w sposób czytelny dla współczesnych mu, dokonując swoistego porównania imienia Boga i człowieka (w. 28. 30a-b). Natomiast w pozostałych wersetach niejako dokumentuje odnośną prawdę zbawczą, uciekając się do konkretów, którymi operowała, a więc i wymagała ich mentalność semicka (w. 25-27. 30c-32). Odczytując tekst w kierunku od centrum w stronę jego początku i końca dostrzega się, że jego autor najpierw podaje w nim przykłady bezpośredniego (w. 27. 30c-31), a następnie pośredniego (w. 25-26. 32) oddziaływania Boga na człowieka. W pierwszym przypadku, zachowując określony uprzednio porządek lektury, zauważa się, że wpierw wymienione zostało to, co w pewnym sensie jest bardziej namacalnie odczuwane na co dzień, mianowicie – Boże błogosławieństwo (w. 27c. 30c). Dopiero potem zwrócono uwagę na to, o czym w takich kategoriach, o jakie idzie, raczej rzadziej się pamięta – na życie w sensie Bożego daru (w. 27a-b. 31). W drugim przypadku chodzi o okoliczności, poprzez które Bóg poucza człowieka, prowadząc go do Siebie. Przy czym spośród nich te bardziej czytelne, a za takie wypada uznać wewnętrzne doznania czy spotkanie z jakąś osobą¹⁷, w przyjętej kolejności – od centrum ku obrzeżom perykopy – dochodzą prędkiej do głosu (w. 25b-26. 32b). Natomiast te, które trudniej identyfikować z Bożym słowem, jak prozaiczne codzienne sytuacje, przywołane zostały później (w. 25a. 32a).

A zatem, w myśl powyższego hagiograf od ogółu przechodzi stopniowo do szczegółu, by w końcu w ten sam sposób wrócić do ogółu. Graficznie, uwzględniając tylko zasadnicze elementy toku rozumowania, można to tak oto przedstawić:

¹⁶ Współistnienie wolności człowieka i wszechwładzy Boga, pozornie sprzeczne ze sobą, stanowi tajemnicę, której zrozumienie przekracza możliwości ludzkiego rozumu.

¹⁷ Wiersze Rdz 32, 25b-26 mogą być tak właśnie interpretowane, jako świadectwo wewnętrznego, duchowego zmagania się patriarchy, co zarazem oznacza swego rodzaju spotkanie z Bogiem, por. de V a u x, *La Genèse*, s. 151; J. Ł a c h, *Księga Rodzaju. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz* (PST 1, 1), Poznań 1962, s. 444-448, zwł. s. 444-445.

- w. 25-26 – pośrednie przejawy prawdy zbawczej
 - w. 27 – bezpośrednie przejawy prawdy zbawczej
 - w. 28 – uzasadnienie istoty prawdy zbawczej
 - w. 29 – prawda zbawcza
 - w. 30a-b – uzasadnienie istoty prawdy zbawczej
 - w. 30c-31 – bezpośrednie przejawy prawdy zbawczej
- w. 32 – pośrednie przejawy prawdy zbawczej

*

Podsumowując warto podkreślić, że z uwagi na teologiczną wymowę tekstu Rdz 32, 25-32 ważne są nie tyle same wydarzenia w nim opisane, ile to, co one oznaczają, na co wskazują. Przy czym jako najistotniejsze zdarzenie jawi się zmiana imienia. Stąd wszystkie pozostałe epizody należy odczytywać przez pryzmat teologicznej treści tego właśnie aktu, która tym samym okazuje się wiodącą myślą rozpatrywanych wersetów, dającą się ująć następująco: Bóg jest stwórcą i suwerennym władcą człowieka, którym dla jego dobra nieustannie kieruje.

BIBLIOGRAFIA

- S. H a ł a s, Analiza struktury literackiej drogą do lepszego zrozumienia tekstu biblijnego, w: Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 117-130.
- P. van I m s c h o o t, Théologie de l'Ancien Testament, vol. 1, Paris 1954, s. 207-212, 220-225.
- E. J a c o b s, Theology of the Old Testament, London 1974, s. 43-64, 151-182.
- C. S c h e d l, Historia Starego Testamentu, Tuchów 1995, s. 164-166.
- A. S. van der W o u d e, *šem*, THAT II, 935-963.

THEOLOGY OF THE TEXT FROM GEN 32, 25:32 IN THE LIGHT OF ITS LITERARY STRUCTURE

S u m m a r y

The paper consists of two parts. The first one discusses the text of Gen 32, 25:32, whereas the second one depicts the literary composition of the verses under analysis. The composition allows us to believe that its leading idea is the truth about God the Creator and Sovereign Ruler of man.

Translated by Jan Kłós

Słowa kluczowe: Rdz 32, 25-32, układ literacki, teologia, Bóg władcą człowieka.

Key words: Gen 32, 25:32, literary composition, theology, God the Ruler of man.