

STRUKTURA OPOWIADANIA O TEOFANII NA GÓRZE HOREB (1 Krl 19)

Opowiadanie o spotkaniu na Horebie następuje bezpośrednio po relacji o rozprawie z baalizmem na Karmelu. Jezabel nie zwlekała z zasięgnięciem opinii o tym co się stało. Znając stan opinii publicznej, nie mogła myśleć o wywarciu zemsty gwałtem. Postanowiła więc nastraszyć Eliasza, wysyłając doń posłańca, by zagroził mu śmiercią. Eliasza ogarnięty paniką rzucił się do ucieczki, a zostawiwszy swego sługę w Beer Szebie, pociągnął sam ku południowi. Wtedy prorok przeżył ogromny kryzys zniechęcenia. Chciał umrzeć. W tej krytycznej chwili przychodzi mu Bóg z cudowną pomocą. Pokrzepiony Eliasz szedł następnie przez czterdzieści dni i czterdzieści nocy aż do Bożej Góry Horeb. Tam miało miejsce Boże objawienie ze stałym orszakiem zjawisk przyrody. Na pytanie Jahwe: „Co ty tu robisz Eliaszu?” Eliasz odpowiada skargą, że sam pozostał spomiędzy proroków Jahwe i jeszcze czują na jego życie. Wtedy Jahwe powierza mu misję namaszczenia trzech ludzi na mścicieli sprawy Bożej. Uroczyste zapewnienie Boże o przymierzu z „Resztą” Izraela kończy opowiadanie.

Opowiadanie o Horebie w 1 Krl 19, 1—18¹ przedstawia się interesująco od strony literackiej.

Już kontekst opowiadania nasuwa pewne kwestie. Gdy w opowiadaniach poprzednich jest mowa o suszy i jej ustaniu oraz o rozprawie z baalizmem na Karmelu, to nasze opowiadanie nie podejmuje tych tematów. Co więcej, ucieczka Eliasza i jego kompletne psychiczne załamanie zdaje się być całkiem niezrozumiałe po świeżo osiągniętym zwycięstwie. Taka sytuacja w karierze proroka byłaby raczej zrozumiała przed rozprawą na Karmelu²

Pewne rysy obserwujemy też wewnątrz samego opowiadania. Ucieczka na pustynię jest przedstawiona jako spowodowana groźbą Jezabel. Zaś w swej skardze na górze Horeb Eliasz mówi tylko o winie Izraela i złamaniu przeni przymierza. Bardzo dziwny wydaje się sam opis Bożego Objawienia na Górze w ww. 9—14. Pan Bóg dwa razy zwraca się do Eliasza z tym samym pytaniem i Eliasz powtarza tę samą odpowiedź. Anioł Boży dwukrotnie przychodzi do Eliasza na pustyni, prorok dwa razy posila się nadprzyrodzonym chlebem. Powstaje pytanie, czy te zjawiska są po prostu wynikiem błędu kopisty, wtórnym elementem wiążącym, wprowadzonym przez redaktora, czy też zamierzoną od początku figurą stylistyczną.

Te powtórzenia są tym godniejsze uwagi, że w opowiadaniu obserwujemy również tendencję do złożonych trójczłonowych, np.: trzy fenomeny natury

¹ Następująca bezpośrednio relacja o powołaniu Elizeusza w 19, 19—21 nie należy do opowiadania o Horebie, lecz stanowi część cyklu opowiadań o Elizeuszu. Zaś oryginalne zakończenie opowiadania o Horebie prawdopodobnie zaginęło. Por. A. Alt, *Die literarische Herkunft von 1 Reg 19, 19—21*, ZAW 32(1912) 124.

² Idąc za tymi sugestiami, A. Jepsen (*Nabi. Soziologische Studien zur alttestamentlichen Literatur und Religionsgeschichte*, München 1934, s. 60—62) umieścił rozdział 19 na początku opowiadań czyli przed rozdziałem 17.

przed nadejściem Jahwe, trzy przestępstwa Izraela, trzech ludzi wyznaczonych na mścicieli sprawy Bożej. Ponadto ustawiczne aluzje do Mojżesza (jałowiec, 40-dniowa podróż, wejście do pieczary) wskazują, że autor miał wyraźny obraz ideologiczny proroka.

Celem niniejszego artykułu jest przeanalizować strukturę perykopy o Horebie, tzn. odpowiedzieć na pytanie czy perykopa ma myśl przewodnią, a jeżeli ma to jaką, a więc czy opowiadanie jest jednolite, przy pomocy jakich środków twórca wyraził swą myśl, jaka jest relacja opowiadania do poprzednich. Przez ukazanie schematu według jakiego opowiadanie zostało skomponowane, chcemy podać nowy argument za autentycznością wierszy 9b—11a, które od J. Wellhausena, powszechnie uważało się za głosę i eliminowało z tekstu.

I. ZAŁOŻENIA IDEOLOGICZNE I STYLISTYCZNE SEKCJI O ELIASZU

Opowiadanie zostało nam przechowane jako część większego zbioru w rozdz. 17, 1—19, 18. Zbiór ten jako już ustalony co do formy został włączony do Księgi Królów³. Chociaż opowiadania te uważa się za najstarsze⁴, to jednak ich powstanie nie jest dziełem jednego dnia. Tradycja o proroku z Tiszbe formowała się w Królestwie Północnym w kołach bliskich Eliaszi⁵, głównie w szkole prorockiej jego następcy Elizeusza⁶, któremu trzeba przypisać dużą rolę w tym procesie. Dość wcześnie jakiś kompilator⁷ zebrał te opowiadania, przepracował i wewnątrznie scalił. Obok materiałów o dużej wartości historycznej dostały się z czasem do opowiadań pewne elementy z ludowej hagiologii i folkloru prorockiego⁸. Gdy cała saga o Eliaszu osiągnęła swą substancjalną formę przed upadkiem Królestwa Izraela⁹, to roz-

³ Według Jepsena (*Die Quellen des Königsbuches*, Halle² 1956, s. 77n) jest to zasługą drugiego redaktora „prorockiego”, który znalazł te opowiadania jeszcze w formie ustnego przekazu. Zaś O. H. Steck (*Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen*, WMANT, Neukirchen 1968, s. 5) uważa za rzecz pewną, że deuteronomista miał pod ręką zbiór 17,1—19,18 już jako utrwalone na piśmie opowiadanie.

⁴ Oprócz nich do cyklu Eliasza należą jeszcze opowiadania o winnicy Nabota (1 Krl 21) i o ostatnich czynach Eliasza (2 Krl 1,1—2,17).

⁵ Chociaż Eliaz zawsze występuje sam, to nie jest to stan przez niego dobrowolnie obrany, lecz wynik prześladowczej polityki Jezabel. Z wypowiedzi Eliasza niedwuznacznie wynika, że czuje się on zawsze mocno związany z innymi prorokami, obrońcami starej tradycji jahwistycznej. Eliaz występuje jako ich reprezentant. Por. R. Rendtorff, *Erwägungen zur Frühgeschichte des Prophetentums in Israel*, ZThK 59(1962) s. 157.

H. J. Kraus, *Die prophetische Verkündigung des Rechts in Israel*, Theol. Stud. 51(1957) s. 25, uważa Eliasza wprost za kierownika jakiegoś ugrupowania prorockiego skupionego wokół jednego z sanktuariów o starych tradycjach.

⁶ Wśród „synów” i uczniów prorockich byli też zapewne natchnieni skrybowie, którzy zajmowali się utrwaleniem niedawnych wydarzeń, zwłaszcza związanych z ich duchowymi przywódcami. Por. J. A. Montgomery, *I—II Kings* (ICC), Edinburgh 1951, s. 39n.

⁷ Lepsze jest w tym wypadku określenie niemieckie „Bearbeiter”, użyte przez A. Alta (*Das Gottesurteil auf dem Karmel*, W: Kleine Schrifte zur Geschichte des Volkes Israel, München 1953, Bd. 2, s. 135).

⁸ J. Gray, *I—II Kings. A Commentary*, London² 1970, s. 171n. G. Fohrer (*Elia*, Zürich² 1967, s. 43n) nazywa te materiały „anegdotami” i uważa je za poszerzenia i upiększenia oryginalnej tradycji.

⁹ Innego zdania jest L. Bronner (*The Stories of Elia and Elisha as Polemics against Baal Worship*, Leiden 1968, s. 33), która sądzi, że opowiadania były przez

działy 17—19 poprzez Elizeusza sięgają samego Eliasza¹⁰. Za wczesnym ustaleniem tekstu przemawia dokładność danych historycznych¹¹, jak również język opowiadań. Klasyczna hebrajszczyzna przemawia za tym, że dzisiejsza forma opowiadań nie mogła powstać później niż w VIII wieku¹².

Trzeba się też liczyć z pewnymi zmianami, których dokonała deuteronomistyczna redakcja. Nie można jednak tego dtn opracowania ani nie dostrzegać¹³ ani też przeceniać¹⁴. Jest zaś faktem, że pierwsza część opowiadań, tzn. rozdz. 17—19 i 21, jest prawie wolna od dtn komentarzy¹⁵.

Opowiadania o Eliaszu traktują o różnych epizodach z jego życia. Jest jednak charakterystyczne, że wśród wielu elementów, które się zmieniają, pozostają na całej przestrzeni opowiadań pewne nici przewodnie, dominuje jakieś spojrzenie zasadnicze na całość wydarzeń. Przy analizie stylu cyklu o Eliaszu na pierwsze miejsce wysuwa się często stosowana figura powtórzeniowa, występująca w formie podwójnej czy potrójnej. Jest wielką zasługą R. A. Carlsona, że zauważył i uwypuklił te cechy literackie zbioru o Eliaszu¹⁶. Jakies skrótowe ich przypomnienie wydaje się nieodzowne dla zrozumienia osobliwej kompozycji opowiadania o teofanii na Horebie.

1. Rola słowa Jahwe

Wszelka akcja proroka jak również zdarzenia, które z niej biorą początek, pozostają w ścisłym związku ze słowem Jahwe do proroka czy ogłoszonym przez proroka¹⁷. Warto zauważyć, że choć w opowiadaniach o Eliaszu jest ustawicznie mowa o otrzymaniu przezeń słowa Jahwe, to nigdzie nie ma najmniejszej wskazówki co do sposobu jego przekazania: czy w nocy, we śnie, w połączeniu z wizją, albo w jakimś szczególnym stanie ducha. Psychologiczna strona otrzymania Bożego objawienia nie dogrywa tu żadnej roli. Elias jest w tym względzie podobny do wielkich proroków sprzed niewoli, u których również słowo Boże stoi zawsze na pierwszym miejscu¹⁸.

Na samym początku sekcji o Eliaszu znajduje się zapowiedź prorocza: „Ani rosa ani deszcz nie spadną jak tylko na moje słowo” — 1 Krl 17, 1. Jest to

długi czas przekazywane ustnie, a ich spisanie jest dziełem autora księgi Królów na przełomie VII i VI stulecia.

¹⁰ „Documento è quasi contemporaneo degli avvenimenti” — stwierdza S. Garofalo, *Il Libro dei Re* (La Sacra Bibbia di S. Garofalo), Roma 1956, s. 133. Podobnego zdania są D. R. Ap-Thomas, *Elia on Mount Carmel*, PEQ 92(1960) s. 148, i O. Eissfeldt, *Der Gott Karmel*, Berlin 1958, s. 33. Zdaniem N. H. Snaith — R. W. Sockman, *The First and Second Books of Kings*, New York 1939, s. 182, opowiadanie jest nie wiele późniejsze od Elohisty. A. Šanda (*Die Bücher der Könige übersetzt und erklärt*, Münster 1911, s. 8) po przeanalizowaniu różnych danych doszedł do następującego wniosku: „Die Entrückung Elias fällt im 853. Kaum 25 Jahre später sind seine Taten in der uns in Kap. 17—19 vorliegenden Form schriftlich fixiert worden”.

¹¹ G. Fohrer, dz. cyt., s. 50.

¹² W. F. Albright, *Von der Steinzeit zum Christentum*, Bern 1949, s. 305.

¹³ G. Hölscher, *Das Buch der Könige, seine Quellen und seine Redaktion*, W: Gunkel Eucharisterion I, Göttingen 1923, s. 158—160.

¹⁴ E. Nielsen (*Oral Tradition. A Modern Problem in Old Testament. Introduction*, London 1954, s. 77) sądzi, że po radykalnych przeróbkach dtn jest rzeczą niemożliwą dotrzeć do prawdziwej tradycji prorockiej.

¹⁵ J. Gray, dz. cyt., s. 377; A. Šanda, dz. cyt., Bd. 1, s. 455.

¹⁶ R. A. Carlson, *Elie à l'Horeb*, VT 19(1969), s. 420—428.

¹⁷ Carlson, art. cyt., s. 425; G. Fohrer, dz. cyt., s. 33.

¹⁸ O. Gretcher, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, BZAW 64(1934) s. 88.

introdukcja do rozdziałów 17—18. W opowiadaniach tego zbioru słowo Jahwe pełni funkcję kluczową. Oba opowiadania rozpoczynają się formułą: „Wtedy stało się słowo Jahwe do niego” — 17, 2. 8; 18, 1. Zarówno pobyt proroka nad potokiem Kerit jak i u wdowy w Sarepcie jest urzeczywistnieniem słowa Jahwe — 17, 5.

Epizod w Sarepcie obejmuje dwie sceny i tu motyw dabar (słowo) jest bardzo częsty (17, 14. 16). Element dabar stanowi konkluzję kończącą pierwszą scenę: „Naczynie mąki nie wyczerpało się i dzban oliwy się nie opróżnił według słowa Jahwe, które ogłosił przez Eliasza” (w. 16), i powraca w scenie drugiej, zawartej w ww. 17—24. Wyraz debarim oznacza tu nie tylko „zdarzenia” poprzedzające, ale zawiera też aspekt wypełnienia się słowa Jahwe. Znamienne jest, że scena wskrzeszenia syna wdowy kończy się konkluzją: „Teraz wiem, że ty jesteś mężem Bożym i że słowo Boże jest w twoich ustach prawdą” (w. 24). R. Kilian słusznie twierdzi, że w tym zdaniu zawiera się sens relacji o cudzie. Cud jest ważny i opowiedziany o tyle o ile dowodzi, że Eliasza jest prawdziwym prorokiem i ogłasza prawdziwe słowo Boże¹⁹.

Ta ścisła relacja między słowem Jahwe i prorokiem utrzymuje się również w następnych opowiadaniach. Podobnie jak słowo Jahwe kazało Eliaszowi być głosicielem kary (17, 1), tak teraz to samo słowo Boże poleca mu obwieścić kres suszy (18, 1). Ten sam motyw przewija się przez cały dramat na Karmelu, tak że przy końcu Eliasza może powiedzieć: „A ja, twój sługa, na słowo twoje to wszystko uczyniłem” (18, 36).

Keller charakteryzuje tę prawidłowość w następujący sposób: „Jahwe sam ma inicjatywę, On jest tym, który się objawia i sprawia nawrócenie. On daje Eliaszowi polecenie pójścia do Achaba i zwołania ludu, on sam zapala ofiarę. On posyła Eliasza do Wadi Kerit i do Sarepty. On sam troszczy się o środki do życia swego proroka, będącego na pustyni czy w obcym kraju”²⁰.

2. Eliasza jako drugi Mojżesz

W opowiadaniach o Eliaszu można dostrzec wiele paralel z wielkim wodzem Izraela z czasów wyjścia z Egiptu, Mojżeszem. To właśnie w Północnym Królestwie, skąd pochodzą opowiadania o Eliaszu, żywa była tradycja, która patrzyła na Mojżesza jako proroka (Oz 12, 14). Pochodząca z północy tradycja E ujmowała również Abrahama jako proroka (Rdz 20, 7)²¹. Te tradycje ukształtowały sposób myślenia deuteronomistów, którym zresztą bardzo zależało na tym, by fenomen profetyzmu oprzeć o samego Mojżesza. Dla nich Mojżesz był pierwszym w serii ustawicznie wzbudzanych proroków — mężów na wzór Mojżesza (Pwt 18, 15—18). Stąd płynie wielkie zainteresowanie redaktora Księgi Królów tradycjami o Eliaszu. Sagi o Eliaszu bowiem podbudowywały dtn tezę o Mojżeszowej sukcesji prorockiej²².

Wystarczy przytoczyć kilka ilustrujących przykładów z opowiadań o Eliaszu. Rozprawa na Karmelu jest bardzo ważnym momentem w działalności

¹⁹ R. Kilian, *Die Totenerweckungen Elias und Elishas — eine Motivwanderung?*, BZ 10(1966) s. 46.

²⁰ C. A. Keller, *Wer war Elia?*, TZ 16(1960) s. 311.

²¹ Por. G. von Rad, *Genesi* (Antico Testamento di A. Weiser), Brescia 1971, s. 311; S. Łach, *Księga Rodzaju* (PSST I, 1), Poznań 1962, s. 384.

²² R. P. Carroll, *The Elia-Elisha Sagas: Some Remarks on Prophetic Succession in Ancient Israel*, VT 19(1969) s. 412.

Eliasza. Jej celem jest nawrócenie Izraela do Jahwe. Jeśli lud dotąd sądził, że może równocześnie służyć i Jahwe i Baalowi, to Eliazs głosi z całym naciskiem zasadniczą ideę religii Izraela, że Jahwe jest Bogiem zazdrosnym i nie będzie tolerował żadnych rywali. A to oznaczało powrót do oryginalnej, mozaistycznej wiary (Ja jestem Jahwe, wasz Bóg... nie będziecie mieć innych bogów oprócz mnie — Wj 20, 2. 3; Por. Pwt 5, 6. 7; 6, 4). Eliazs występuje na Karmelu jako obrońca nieskażonej wiary przeciw naporowi ze strony religii kanenejskiej, co też jest zadaniem duchowego następcy Mojżesza, proklamującego ludowi słowo Boże i pośredniczącego w zawieraniu przymierza między Bogiem a Izraelem. Jako drugi Mojżesz, doprowadza Eliazs do rekonstrukcji ołtarza, którego 12 kamieni jest wyraźną aluzją do ołtarza Mojżeszowego na Synaju (Wj 24, 4)²³.

Pewne podobieństwo można zaobserwować w opisie niektórych cudów, zdziałanych przez tych mężów. Wczesne tradycje izraelskie opowiadały o cudownym dostarczaniu ludowi, za pośrednictwem Mojżesza, chleba lub manny zbieranej każdego dnia. Element cudowny polegał tu na niekończącym się, codziennym zaopatrywaniu w mannę. Z tym samym zjawiskiem spotykamy się w opowiadaniu związanym z pobytem Eliasza u wdowy w Sarepcie. Skromne zapasy mąki i oliwy są zasilane codziennie, systematycznie aż do skończenia się suszy (1 Krl 17, 8—16).

Analogiczna jest sytuacja w wypadku Eliasza i Mojżesza, kiedy została zakwestionowana ich powaga jako mężów Bożych. Rebelia Koraha, Datana i Abirona przeciw powadze Mojżesza sprowadziła ogień Jahwe, który pożarł dwustu pięćdziesięciu ich zwolenników (Lb 16). Podobny los spotyka dwóch pięćdziesiątników Ochozjasza, których pożera ogień Jahwe, sprowadzony przez Eliasza (2 Krl 1).

Inną paralelę można zaobserwować w opisie śmierci obydwu mężów. Pewną dozą tajemnicy otoczono śmierć Mojżesza (Pwt 34, 5—6). Ale też tradycja opowiadająca o końcu Eliasza, nie mówi o śmierci lecz o „przeniesieniu” — 2 Krl 2, 9—12. Tak więc Mojżesz jak i Eliazs podzielili niezwykle odejście od czynnej służby.

Można więc zakonkludować, że tradycja ukształtowała postać Eliasza jako religijnego wodza na miarę Mojżesza²⁴. Ten mozaistyczny aspekt postaci Eliasza jest najbardziej uwypuklony w opowiadaniu o Horebie, o czym będzie mowa w części drugiej.

3. Powtórzenia dwuczłonowe

Pierwsza figura powtórzeniowa znajduje się na samym początku opowiadań o Eliazszie w 1 Krl 17, 2—6. Po zapowiedzi nadchodzącej suszy, prorok schronił się w pobliżu potoku Kerit na wschód od Jordanu. Tam Bóg cudownie żywił Eliazsa: „Kruki przynosiły mu chleb i mięso rankiem, chleb i mięso wieczorem, a pił z potoku” (17, 6).

Celem powtórzenia „chleb i mięso” jest zaakcentowanie ogromnej troski

²³ Tekst w. 30b: „On odbudował ołtarz Jahwe, który był zburzony” jest uważany przez niektórych krytyków jako bardzo późna interpolacja. Jednakże C. A. Keller (art. cyt., s. 300) opowiada się zdecydowanie za jego autentycznością.

²⁴ Por. H. J. Kraus (art. cyt., s. 25): „Darüber hinaus ist immer wieder aufgefallen, dass die Überlieferung in den Kapiteln 1 Kön 17—19 den Propheten in eine Parallele zu Mose stellt. Elia soll als neuer Mose erscheinen”. Podobnie E. Plogmackers, *Elie le Prophète*, Carmelus 5 (1958) s. 259.

Jahwe o los Eliasza. Ta sama idea jest podkreślona przez nazwę potoku Kerit, która jest być może, neologizmem pochodzącym od krh — przygotować, zastawić ucztę²⁵. Wyrażenie obfitości lehem ûbašar stanowi kontrast z analogicznym wyrażeniem lehem wamajim używanym w dalszej części opowiadań (Por. 17, 10—11; 18, 4. 13). Nie ulega wątpliwości, że uproszczona lekcja LXX „chleb rano i mięso wieczorem” jest wynikiem dalszej koloryzacji mozaistycznej²⁶. Chciano uzgodnić epizod z opowiadaniem zawartym w Księdze Wyjścia 16, 8—10, według którego Jahwe dawał Izraelowi na pustyni mięso wieczorem i chleb rankiem²⁷.

Historia rozprawy na Karmelu dostarcza nam nowego przykładu kompozycji powtórzeniowej:

18, 26 „...Wzywali imienia Baala... mówiąc: O Baalu, odpowiedz nam! Ale nie było głosu ani odpowiedzi”.

18, 29 „...Lecz nie było głosu ani odpowiedzi ani znaku uwagi”... W tym powtórzeniu jest oczywista tendencja stopniowania wyrazu i to w kierunku ujemnym, uwydatniona jeszcze bardziej przez dodanie w drugim członie nowego elementu: „ani znaku uwagi”.

W innym przypadku powtórzenia wyrażają emfazę:

18, 37 „Odpowiedz mi , o Jahwe, odpowiedz mi” i wreszcie tryumfująca pewność:

18, 39 „To Jahwe jest Bogiem”. Po dokładniejszej analizie opowiadań o Eliaszu można stwierdzić, że zachodzą dwa typy tego rodzaju powtórzeń. Pierwszy to jest typ konieczny do opisu pewnych zdarzeń, np.: „Wtedy Eliaz rzekł całemu ludowi: Zbliżcie się do mnie! I cały lud zbliżył się do niego” (18, 30), lub: „Wtedy zostało skierowane do niego słowo Jahwe: Wstań i idź do Sarepty!... Wstał i poszedł do Sarepty” (17, 9—10).

Typ drugi stanowią powtórzenia użyte z pewną konkretną intencją. Intencję tę trzeba jednak za każdym razem odczytywać z użytych wyrażeń i kontekstu. Pewną wskazówkę w tym względzie znajdujemy w słowach Józefa Egipskiego: „Jeżeli sen Faraona powtórzył się dwa razy, to znaczy, że rzecz jest mocno postanowiona przez Jahwe i że Jahwe spieszenie ją wykona” (Rdz 41, 32). Faktycznie, powtórzenia w opowiadaniach o Eliaszu, są używane bardzo często do wyrażenia pewności i emfazy.

4. Powtórzenia trójczłonowe

Powtórzenie trójczłonowe podobnie jak dwuczłonowe może być użyte jako technika opisu lub jako figura literacka²⁸. Triada epicka jak i siódemka²⁹ jest rzeczą bardzo często spotykaną w tradycjach składowych dzieła

²⁵ W. Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Leipzig¹⁷ 1921, s. 361n.

²⁶ Por. *Septuaginta*, ed. A. Rahlfs, Stuttgart⁸ 1965, Vol. 1, s. 676.

²⁷ Montgomery-Gehman, *Kings*, s. 297.

²⁸ Szczególnie bogaty w figury trójczłonowe jest opis teofanii u Iz w rozdz. 6. Por. L. Alonso-Schökel, *Die stilistische Analyse bei den Propheten*, VTS 7(1960) s. 158: „Obwohl die hebräisch Poesie die Zwei-Gliederung grundsätzlich vorzieht (Gemination, Hendiadis, Parallelismus), stossen wie hier in Text mehrmals auf Drei-Gliederung”.

²⁹ Siódemka epicka jest użyta w opowiadaniach o Eliaszu jeden raz w 18, 43—44.

deuteronomistycznego³⁰. W sekcji o Eliaszu triada jest użyta jako liczba okrągła przy opowiadaniu o wskrzeszeniu syna wdowy z Sarepty (17, 21), dla wypowiedzenia okropności głodu (18, 1) i w związku z rytem libacji na Karmelu (potrójne wylanie wody do rowu — 18, 34).

Przytoczymy tylko dwa przykłady triady jako figury stylistycznej literacko bardziej wypracowanej. Oto pierwszy z nich: 21, 3 „Lecz Nabot rzekł do Achaba: Niech mnie Jahwe broni, bym ci miał odstąpić dziedzictwo moich ojców”.

4 „...Ja ci nie odstąpię dziedzictwa moich ojców ('et-nahałať 'abotajj)”.

6 „...Ja ci nie odstąpię mojej winnicy ('et-karmi).” Trzeci człon, który stanowi część relacji Achaba wobec królowej Jazebel, relacjonuje fakt w sposób całkowicie różny. To jest wersja „ulożona”, która każe wierzyć tyrańskiej królowej, że Achabowi stała się krzywda, że został wyzuty z jego własnych praw. Dlatego to Achab jest odpowiedzialny za następne wydarzenia i przeciwko niemu w pierwszym rządzie jest skierowany wyrok Eliasza (w. 17—22).

Przykładem bardzo subtelnego wypracowania triady stylistycznej jest 2 Krl 1. Rozdział ten opowiada o synu Achaba, Ochozjaszu, który wysłał posłów do Baal—Zebuba, boga Ekronu³¹ po wyrocznię w sprawie swojego zdrowia. Eliaz wychodzi na ich spotkanie i zapowiada śmierć króla. Strukturę dwóch triad, skomponowanych razem można przedstawić następująco:

1. Wyrok na króla — wygłasza anioł wobec Eliasza.
2. Wyrok na króla — wygłasza Eliaz wobec posłów.
 - a) Ogień pożera pierwszego pięćdziesiątnika.
 - b) Ogień pożera drugiego pięćdziesiątnika.
 - c) Trzeci pięćdziesiątnik ocalony od ognia.

3. Wyrok na króla — wygłasza sam Eliaz wobec króla. Po wydarzeniach zawartych w triadzie a,b,c, już nikt nie może wątpić, że jest Bóg prawdziwy w Izraelu. Może przeto być podjęta czynność zasadnicza. Eliaz osobiście ogłasza wyrok przed królem. Opowiadanie daje okazję do końcowego komentarza bardzo lapidarnego: „I umarł król według słowa Jahwe, które Eliaz mu oznajmił” (w. 17).

Jak widać ostatni człon potrójnego powtórzenia w opowiadaniach o Eliaszu zawiera myśl zasadniczą³².

Prawidłowość ta potwierdza się również w innych częściach Starego Testamentu, a nawet w spokrewnionych literaturach pozabiblijnych.

II. KOMPOZYCJA OPÓWIADANIA O TEOFANII

Jest rzeczą pierwszorzędną wagi, by nie patrzeć na tekst biblijny własnymi kategoriami, które nie zawsze pokrywają się z kategoriami autora biblijnego. Autor ten miał swoje koncepcje ideologiczne i sobie właściwe sposoby wyrażania myśli. Z poprzednich części jasno wynika, że twórca opowiadań o Eliaszu miał też swoje koncepcje i własne sposoby ekspresji. Mając to na uwadze, można lepiej zrozumieć literacką budowę opowiadania o teofanii.

³⁰ Np.: Potrójne wołanie „Samuelu, Samuelu!” w pięknym opowiadaniu o teofanii w sanktuarium w Szilo (1 Sm 3).

³¹ Por. F. C. Fensham, *A Possible Explanation of the Name Baal-Zebub of Ekron*, ZAW 79(1967) 361—64.

³² R. A. Carlson, *art. cyt.*, s. 425.

Miejsce perykopy w całości opowiadań o Eliaszu jest godne uwagi z wielu względów.

W opowiadaniu o Horebie nie ma ani słowa o odniesionym dopiero co zwycięstwie na Karmelu. Przeciwnie, jest mowa o nowym prześladowaniu religii Jahwe. Tymczasem po tym co się stało, należałoby się spodziewać, że Achab i Jezabel będą poniżeni, a tryumfować będzie jahwizm. Dzieje się inaczej. Eliaz na pustyni rozpacza, jak gdyby wszystkie jego wysiłki poszły na marne. Podobnie skarży się na Horebie, nic nie wspominając o swoich osiągnięciach³³. Stąd wydaje się, że mamy tu jakieś nowe niezależne od poprzedniego opowiadanie.

Opowiadanie to wykazuje pewne podobieństwo treściowe z poprzednim: wielkie prześladowanie jahwizmu, prorocy padają od miecza (18, 13), ołtarze Jahwe zburzone (18, 30). Eliaz pozostaje jako jedyny przy życiu (18, 22) i musi uciekać przed ludźmi na pustynię (17, 3). Stąd H. Gunkel wyciągnął wniosek, że oba opowiadania są w szerszym znaczeniu wariantami, jedno nie jest kontynuacją drugiego, lecz oba biegną równolegle³⁴. Oba bowiem opowiadania traktują o prześladowaniu i ostatecznym zwycięstwie religii jahwistycznej z tą tylko różnicą, że gdy w rozdz. 18 Eliaz sam odnosi zwycięstwo, to w 19 widzi je tylko jako zarysowane z daleka, jako dzieło swego następcy Elizeusza³⁵. Połączenia opowiadań w jedną całość musiała dokonać ręka późniejszego redaktora³⁶.

Z drugiej strony bardzo poważne argumenty przemawiają za jednością opowiadań. Trzeba pamiętać, że superlatywy i skłonność do przesady należą do właściwości stylu St. Testamentu, tak że gdzie jest mowa o wszystkich, często wchodzi w grę tylko część danego zbiorowiska, a gdy jest mowa o Izraelu, rzecz dzieje się tylko z jednym pokoleniem³⁷. Nie ma podstaw do tego, by rozprawę na Karmelu uważać za ostateczne zwycięstwo jahwizmu. Mentalność ludu i jego serce zostało niezmienione. Nie było żadnego oczywistego znaku realnego i trwałego powrotu Izraela do Jahwe. Jahwizm nie nabrał wcale nowej siły, o którą walczył Eliaz³⁸. Realizmowi Eliasza trzeba przypisać, iż zdawał sobie sprawę z niebezpieczeństw zagrażających nadal jahwizmowi. Fanatyczna Jezabel, która wcale nie przejęła się tym co było na Karmelu, będzie dalej wywierać swój zgubny wpływ na naród, z reguły uległy panującym, tym bardziej że programowany przez Jezabel kult Baala odpowiadał najgłębszym upodobaniom mieszkańców Kanaanu³⁹.

³³ H. Gressmann (*Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels*, Göttingen² 1921, s. 267) widział nierozwiązalną sprzeczność między słowami Eliasza na Horebie a rozdz. 18.

³⁴ H. Gunkel, *Elias, Jahwe und Baal*, Tübingen 1916, s. 20n. Por. Gressmann, dz. cyt., s. 267.

³⁵ W opowiadaniach widać też pewne małe niezgodności, np.: w 18,22 i 19,10 Eliaz skarży się, że pozostał sam spośród proroków Jahwe, podczas gdy w 18,13 Obadjahu mówi, iż on sam ocalił ich stu. Jest mało prawdopodobne, by Achab pozwolił wymordować wszystkich proroków Jahwe, a w 22,6 czytamy, że ma on 400 proroków na zawołanie. „These inconsistencies scarcely however go beyond what we call 'legitimate exaggeration'” — Ap-Thomas, *Elijah on Mount Carmel*, PEQ 92(1960) s. 148.

³⁶ H. Gunkel, dz. cyt., s. 21; A. Alt, *Das Gottesurteil auf dem Karmel*, Kl. Schr., Bd. 2, s. 135.

³⁷ O. Eissfeldt, *Der Gott Karmel*, s. 38.

³⁸ H. H. Rowley, *Elijah on Mount Carmel*, BJRL 43(1960—61) s. 219.

³⁹ Por. R. de Vaux, *Le cycle d'Elie dans les Livres des Rois, Et Carm* 1956, s. 65.

W tym świetle tok opowiadania o tryumfie Eliasza, reakcji Jezabel ucieczce proroka w kierunku Horebu, jest dość naturalny. Częste zjawisko oscylacji uczuciowej między egzaltacją i rozpaczą tłumaczy nagłą depresję psychiczną Eliasza⁴⁰. Zjawisko to odzwierciedla się w specjalnej formie literackiej zwanej „techniką kontrastów”⁴¹, którą obserwujemy od samego początku opowiadań o Eliaszu. Po tych kilku uwagach natury bardziej ogólnej trzeba przeanalizować poszczególne elementy literackie, które wiążą opowiadanie rozdz. 19 z poprzednimi.

Oto początkowe wiersze rozdz. 19:

1. „Gdy Achab opowiedział Jezabel wszystko co uczynił Elias, jak wszystkich pozabijał mieczem, (to znaczy) wszystkich proroków⁴²,

2. wtedy Jezabel wysłała do Eliasza posłańca ze słowami: „Jeśliś ty jest Elias, to ja jestem Jezabel!⁴³ Niech to sprawią bogowie i tamto dodadzą, jeśli jutro nie postąpię z twoim życiem tak, jak stało się z życiem każdego z nich”.

3. Wtedy on przeląkł się i uciekł, by ratować swoje życie. Przybył do Beer Szeby w Judzie i tam zostawił swego służącego”.

Pierwszy werset stanowi element kluczowy i łączy dwie fazy tego samego zdarzenia. W tekście hebrajskim ma on coś z dramatycznego opowiadania o świeżym i niezwykłym wydarzeniu. Słowa Jezabel: „Jeśliś ty jest Elias, to ja jestem Jezabel” tchną niezwykłą siłą. Wypowiedź dorzuca do obrazu Jezabel nie tylko coś co jest historycznie prawdziwe, ale i pełne poetyckiego wyrazu i zdradza pewną „estetyczną sympatię do niej”⁴⁴. Te dumne i groźne słowa, tak krótkie⁴⁵, a zarazem tak wiele mówiące, w których jest uznanie przeciwnika z równoczesnym podkreśleniem własnej godności, są tak mocne i uwłaczające Eliaszowi, że nie mogły być wymyślone przez żadnego późniejszego przepisywacza⁴⁶. Dlatego nie wydaje się słuszny pogląd Fohrera, który w ww. 1—3a widzi późniejszą wstawkę, mającą związać dwa ory-

⁴⁰ L. Köhler, *Der Hebräische Mensch*, Tübingen 1953, s. 109 n.

⁴¹ Zjawisko to możemy obserwować w całym St. Test., w różnych rodzajach literackich, począwszy od prostej antytezy w maszalu aż do wysoce rozwiniętego stylu literatury epickiej i poetyckiej. Por. R. A. Carlson, art. cyt., s. 417; L. Alonso-Schökel, *Estudios de Poética Hebrea*, Barcelona 1963, s. 253 n, 267 n. Tę grę kontrastów na przestrzeni rozdz. 17—19 A. Sándora (dz. cyt., s. 5) nazywa z uznaniem: „Eine wohlerwogene Massregel (die) verrät einen hohen Grad psychologisch feiner Darstellungskunst”.

⁴² W zdaniu względnym 'et kol 'äšer härag 'et-kol-hannēbī'im behāreb, człon „wszystkich proroków” jest apozycją emfaticzną. Gdy Peszitto wiernie odtwarza tekst masorecki, to LXX pomija obydwie kol. Tłumacze greccy nie zdawali sobie sprawy z roli figury powtórzeniowej i zepsuli ją na wielu miejscach. Por. wiersze 5 i 7, 4 i 5, 10 i 14.

⁴³ Tylko tekst grecki zawiera te słowa: ei sy ei Eleiou kai egō Iesabel. Wielu egzegetów przechodzi nad tym do porządku dziennego, uważając słowa LXX za zwykły dodatek. Inni zaś mówią, że wypowiedź wydaje się oryginalna, ale nie można wytłumaczyć jak doszło do opuszczenia jej w TM (De Vaux, *Rois*, s. 65; Montgomery, *Kings*, s. 317). O. Eissfeldt, „Bist du Elia, so bin ich Isebel” (*I Kön XIX*, 2). VTS 16 (1967) s. 65—67, tłumaczy błąd kopisty jako homoioteleuton. W TH było dwa razy użyte słowo lē'mor: pierwszy raz po wattišlah 'izebel mal'ak 'el-'elijjāhū, a przed zwrotem „Jeśliś ty jest Elias...””, zaś drugi raz po tym zwrocie. Oko przepisywacza przeskoczyło z jednego na drugie lē'mor, czego następstwem jest opuszczenie pierwszej części wypowiedzi Jezabel przeznaczonej dla Eliasza.

⁴⁴ O. Eissfeldt, „Bist du Elia”. s. 69; C. F. Burney, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings with an Introduction and Appendix*, Oxford 1903, s. 229.

⁴⁵ H. Gressmann, dz. cyt., s. 267, sądzi że oryginalna wypowiedź Jezabel zawierała tylko te słowa.

⁴⁶ H. Gunkel, dz. cyt., s. 21.

ginalnie niezależne opowiadania. Kompilator dokonałby połączenia przy pomocy „motywu przesładowania”, pokazując pobyt Eliasza na pustyni i Horebie jako ucieczkę przed Jezabel⁴⁷. Rozumowanie to wydaje się sztuczne. Gwałtowna reakcja Jezabel⁴⁸, staje się całkiem zrozumiała wobec faktu, że prorocy Baala, którzy cieszyli się jej specjalną opieką zostali pozabijani. Zaś z punktu literackiego ww. 1—2 nie wykazują żadnego śladu wtórnego opracowania⁴⁹. Nadto opowiadania są związane nie tylko przy pomocy omawianych wierszy, ale spaja je wiele innych motywów rzeczowych i literackich. Oto ważniejsze motywy wspólne i „verba associationis”:

a) Wydała na śmierć proroków 18, 4. 13. 40 — 19, 1. 10. 14, verba ass.: hārag, nabī’, hereb.

b) Sługa proroka 18, 43—44 — 19, 3, verba ass.: na’ar, b^eēr šeba’, šeba’, bašš^eb’it.

c) Motyw teofanijny 18, 24.26.29.38.41.45 — 19, 10.14, verba ass.: ’ēš, qōl, rūah.

d) Motyw reszty 18, 22 — 19, 10.14, verba ass.: nōtartī, ’iwwātēr, l^ebaddī.

Ta głęboka jedność tematyczna i literacka pozwala mówić o rozdziałach 18 i 19 jako dwóch aktach tego samego dramatu. Do takiego wniosku doszedł A. Neher, według którego rozdziały te stanowią dyptych. Rozdział 19 jest „ironic replay” w stosunku do poprzedniego, ponieważ tu Jahwe odpowiada Eliaszowi w przeciwieństwie do Baala, który w 18, 29 okazał się niezdolny do dania odpowiedzi. W rozdziale 19 milczenie Jahwe objawia więcej jego boskości niż uczyniłoby jego słowo⁵⁰. Jest to jednak za mocna interpretacja motywu milczenia, bo przecież i w jednym i w drugim rozdziale Jahwe jest Bogiem, który odpowiada. Zasadnicza myśl dramatu jest następująca: rozdz. 18 przedstawia tryumf Jahwe w osobie jego proroka, co uwidacznia się przez zdumiewający finał ekstatycznego biegu Eliasza przed rydwaniem królewskim aż do Jizreel. Rozdz. 19 przeciwnie, ukazuje nam proroka, który w szalonej bojaźni ucieka w kierunku Bożej Góry Horeb. Spotkanie z Jahwe daje mu jednak pewność, że jego gorliwość nie pójdzie na marne, ale tryumf jego sprawy będzie następował w przyszłości aż do całkowitego wypełnienia. W drugim akcie dramatu „Jahwe przeciw Baalowi” następuje odwrócenie pewnych okoliczności dla uzyskania większego kontrastu. Motyw posłania na śmierć proroków (18, 40) zwrócono tu przeciw Eliaszowi, który zostaje jako jedyny z proroków Jahwe i na którego życie czyhają (19, 10.14).

W przeciwieństwie do biegu kończącego rozdz. 18, dokonanego mocą Jahwe (w. 46), obecna ucieczka jest inspirowana przez bojaźń Eliasza (19, 3)⁵¹,

⁴⁷ G. Fohrer, dz. cyt., s. 38. H. O. Steck (dz. cyt., s. 10 i 25) ocenia ten „Verfolgungsmotiv” jako nieprzekonujący i problematyczny.

⁴⁸ To wystąpienie Jezabel na pierwszy plan stanowi dla Stecka (dz. cyt., s. 16—19) główny argument dowodzący, że ww. 1—3a są dziełem późnego redaktora. Bo podczas gdy w opowiadaniu o suszy przeciwnikiem Eliasza jest Achab, a w scenie Karmelu prorocy Baala i w pewnej mierze Izrael, to obecnie zajmuje to miejsce Jezabel przy zejściu Achaba na drugi plan. Wprawdzie o Jezabel jest mowa już w rozdz. 18 (w. 4.13), ale i te miejsca mają być podobnie owocem pracy późnego redaktora, który wykazał specjalne zainteresowanie postacią Jezabel i prorokami Baala. Ale G. von Rad (*Theologie des Alten Testaments*. München⁶ 1969, Bd. 1, s. 28) stwierdza wprost, że opowiadanie jest kontynuacją poprzedniego o ile sprytnie wysuwa na pierwsze miejsce Jezabel, pierwszą osobę dramatu.

⁴⁹ O. Eissfeldt, *Der Gott Karmel*, s. 37; R. de Vaux, *Rois*, s. 65.

⁵⁰ A. Neher, *A Reflection on the Silence of God: „I will not be Inquired by You”*, *Judaism* 16 (NY 1967) s. 434.

⁵¹ Zamiast masoreckiego wajjare’ należy tu czytać z różnymi manuskryptami, LXX, Peszitto wajjirā’.

co stanowi różnicę porządku ideologicznego. Charakterystyczne jest to, że Eliasza zostawia swego sługę w Beer Szebie, a więc w miejscu gdzie kończyła się ziemia urodzajna, dziedzictwo Jahwe. Stwierdzenie to pozostaje w ścisłym związku z rozprawą na Karmelu, gdzie Eliasza gorliwie zabiegał o restaurację dziedzictwa Jahwe.

Zbierając wywody, można powiedzieć, że rozdz. 19 znajduje się na swoim miejscu. Opowiadanie o Horebie stanowi część większej całości literackiej, zwartej i wypracowanej, której poszczególne elementy ściśle się zająbiają zarówno pod względem literackim jak też ideowym. Rozerwanie tej całości przyniosłoby szkodę nie tylko całości ale poszczególnym częściom⁵². Trudno przypuścić, by ten tak dalece jednolity twór był wynikiem redakcyjnych złożań, uzupełnień, komentarzy. Raczej trzeba przyjąć, że opowiadania stanowiły coś jednego już w pierwszych fazach formującej się tradycji.

2. Marsz ku Horebowi

Opis marszu Eliasza ku Górze Horeb obejmuje wiersze 4—8:

4. „A on uszedł przez pustynię jeden dzień drogi. Przyszedłszy usiadł pod pewnym jałowcem⁵³ i pragnąc umrzeć, mówił: „O, wielki już czas⁵⁴, Jahwe, zabierz duszę moją, ponieważ nie jestem lepszy od moich ojców”.

5. Po czym położył się i zasnął pod jałowcem. A oto anioł trącając go, powiedział: „Wstań, jedź”.

6. Wtedy spojrział, a oto przy jego głowie podpłomyk i naczynie z wodą. Więc zjadł i wypił, a następnie położył się i spał.

7. I powrócił anioł po raz drugi i trącając go, powiedział: „Wstań, jedź, bo przed tobą długa droga”.

8. Więc wstał, zjadł i wypił. Następnie mocą tego pożywienia szedł czterdzieści dni i czterdzieści nocy aż do Góry Bożej Horeb”.

Zdaniem Fohrera, do pierwotnego opowiadania o wędrówce ku Górze Horeb należały tylko wiersze 3b i 8. Już w w. 4b mamy do czynienia z późniejszą motywacją, gdyż śmiertelne znużenie proroka wynika z zagrażającego mu prześladowania. Tekst ww. 4a. 5—8a opowiada o nocnym spoczynku i dwukrotnym pokrzepieniu przez anioła Jahwe. Pierwsze pokrzepienie ma podnieść na duchu zwątpionego proroka z powodu prześladowania i dlatego jest dziełem kompilatora, który wprowadził motyw prześladowania. Drugie pokrzepienie, które ma umocnić Eliasza nadnaturalną siłą na dalszą podróż, jest wcześniejsze i istniało przed zlanie opowiadań w jedną całość. Do niego należy też wzmianka o 40 dniach i 40 nocach w w. 8b. Zaś dublet o pierwszym umocnieniu powstał podczas zlania opowiadania z rozdziałami 17—18. Fohrer dostrzega tu ogólną tendencję do tworzenia anegdot, w których cudowne żywienie z nieba, pełne naczynie mąki, dzban oliwy są tak ulubionymi motywami⁵⁵.

⁵² O. Eissfeldt, *Der Gott Karmel*, s. 32 n; J. J. Stamm, *Elia am Horeb* (1 Reg 19, lls.), W: *Studia Biblica et Semitica Th. C. Vriezen dedicata*, Wageningen 1966, s. 327 n.

⁵³ 'ehad w tym miejscu ma znaczenie zbliżone do rodzajnika nieokreślonego (francuskie „un”). Takie użycie wyrazu jest tym ciekawsze, że często to samo 'ehad w sensie numerycznym się pomija. I to zjawisko zachodzi również w naszym wierszu: derek jôm — droga jednego dnia. Por. P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome 1965, 137 n.

⁵⁴ Przymiotnik rab występuje tu w roli wykrzyknika. Por. C. Brockelmann, *Hebräische Syntax*, Neukirchen 1956, 11a.

⁵⁵ G. Fohrer, dz. cyt., s. 38—40. Przeciwnie Steck (dz. cyt., s. 28) uważa

Nasze spostrzeżenia co do struktury literackiej opowiadań o Eliaszu są pomocne przy wyjaśnianiu kompozycji tego fragmentu. Eliaasz opuszcza Beer Szebę, by samotnie kontynuować podróż przez pustynię. Z tego wynika, że Eliaasz jest poza zasięgiem błogosławieństwa, danego ziemi płodnej. Aspekt ten jest podkreślony przez powtórzenie wzmianki „pod jałowcem” (w. 4n). Nie wolno tej figury stylistycznej zepsuć przez opuszczenie drugiego „pod jałowcem”, co czyni wiele tłumaczy⁵⁶. Jałowiec (rōtem) jest tu symbolem przekleństwa, pustyni i śmierci — symbolem przeciwnym do winnej latorośli czy winnicy⁵⁷.

Powtórzenie tego motywu podkreśla wyraźnie, że sytuacja proroka jest rozpaczliwa. To samo wyrażają słowa Eliaasza: „O wielki już czas, Jahwe, zabierz duszę moją”. Jest jednak charakterystyczne, że właśnie w tej sytuacji opowiadanie wprowadza interwencję Jahwe przez posłanego anioła. Ten epizod jest opowiedziany w formie powtórzenia. Powtórzenie sceny pokrzepienia w tym miejscu jest zamierzone przez autora⁵⁸. Scena została przez to artystycznie rozbudowana, a dwukrotna interwencja Boża uwypukla niezwykłą troskę Boga o swego proroka. Malak Jahwe zaopatruje Eliaasza w jedzenie i picie, ażeby prorok mógł kontynuować swoją pielgrzymkę ku Horebowi. Anioł Jahwe pojawił się tu po raz pierwszy w opowiadaniach o Eliaasz, by zjawić się ponownie o wiele później, gdy Eliaasz protestuje przeciw postępowaniu króla Ochozjasza (2 Krl 1, 3.15).

Opowiadanie to ma wszelkie znamiona starożytności. Scena przygnębienia Eliaasza bardzo przypomina opis rozpaczliwego Agara według opisu Elohisty (Rdz 21, 14—21). Agar znajduje się na tym samym miejscu, na pustyni w pobliżu Beer Szeby. Kładzie pod jednym z krzewów swoje dziecko, by nie patrzeć na jego śmierć. W tej skrajnej rozpaczliwej sytuacji zjawia się anioł Boży i przynosi pokrzepienie fizyczne, pokazując Agar źródło wody. Jest to opowiadanie bardzo stare i pochodzące z tego samego środowiska, w jakim formowała się pierwotna tradycja o Eliaasz⁵⁹.

Malak Jahwe jest jednym z elementów ideologicznej koncepcji proroka jako drugiego Mojżesza. W podobnym charakterze występuje Malak Jahwe w tradycjach Księgi Wyjścia, traktujących o Mojżeszu na Horebie. Według Wj 3, 2 anioł skierowuje Mojżesza na spotkanie z Jahwe, tenże anioł idzie potem przed Mojżeszem w jego marszu do Ziemi Obiecanej (Wj 33, 2; por.: 2 Krl 1, 3. 15).

Aspekt mozaistyczny jest jeszcze bardziej zaakcentowany w dalszym opowiadaniu, że wędrówka Eliaasza do Góry Horeb trwała czterdzieści dni i czterdzieści nocy. Liczba ta odpowiada czasowi pobytu Mojżesza na Górze Bożej według opisu Elohisty (Wj 24, 18; 34, 28), a także przypomina marsz Izraela pod wodzą Mojżesza przez pustynię przez czterdzieści lat. W ogóle wędrówka Eliaasza jest ukazana tak, jakby Eliaasz odtwarzał Exodus, tylko w prze-

opowiadanie o pierwszym pokrzepieniu za najstarszą część w całym rozdz. 19, zaś jego powtórzenie jest elementem redaktorskim, służącym dla związania pierwszego opowiadania z relacją o Horebie.

⁵⁶ Np.: *La Bible de Jérusalem, Biblia Tysiąclecia*. Ale inaczej J. Homerski w *Biblii Poznańskiej*.

⁵⁷ Por.: 1 Krl 5,5; Mich 4,4; Zach 3,10.

⁵⁸ H. Gunkel, dz. cyt., s. 22.

⁵⁹ J. Steinmann, *Le prophétisme biblique des origines à Osée*, Paris 1959, s. 106.

ciwnym kierunku⁶⁰. Eliasza ucieka z Kanaanu, gdzie szerzy się kult Baala, i zmierza do źródeł czystego jahwizmu, ojczyzny Bożego objawienia⁶¹.

Wniosek płynie stąd taki, że relacja o marszu Eliasza w kierunku Horebu bardzo dobrze harmonizuje z całością tradycji o proroku z Tiszbe. Opowiadanie jest ściśle związane z kontekstem i byłoby niezrozumiałe bez tego co je poprzedza i co po nim następuje. Przez powtórzenie symbolu przekleństwa a potem cudownej interwencji Bożej, rysuje opowiadanie niezwykle plastycznie obraz Boga dobrego i troskającego się o los swojego proroka.

3. Teofania

Opis teofanii zawarty w ww. 9—18 stanowi część kulminacyjną całego opowiadania o Horebie:

9. „Tam wszedł do groty i zanołował. Wtedy zostało do niego skierowane słowo Jahwe: „Co ty tu robisz Eliaszu?”

10. A on odpowiedział. „Żarliwością rozpałłem się dla Jahwe Zastępów⁶², gdyż synowie Izraela opuścili Twoje przymierze⁶³, rozwalili Twoje ołtarze i proroków Twoich zabili⁶⁴, tak że ja sam zostałem i jeszcze czyhają na moje życie”.

11. Wtedy Jahwe rzekł: „Wyjdź, aby stanąć na Górze wobec Jahwe!” A oto Jahwe nadciągał i gwałtowny huragan⁶⁵ rozwalający góry i druzgocący skały przed Jahwe. Ale Jahwe nie był w huraganie. A po huraganie trzęsienie ziemi, ale Jahwe nie był w trzęsieniu.

12. A po trzęsieniu ziemi ogień — Jahwe nie był w ogniu. Zaś po ogniu szmer łagodnego powiewu.

13. Skoro tylko Eliasza go posłyszał, zasłonił płaszczem swoim twarz, wyszedł i stanął przy wejściu do groty. Wtedy to (rozległ się) głos mówiący do niego: „Co ty tu robisz Eliaszu?”

14. A on odpowiedział: „Żarliwością rozpałłem się dla Jahwe Zastępów, gdyż synowie Izraela opuścili Twoje przymierze, rozwalili Twoje ołtarze

⁶⁰ „Les détails de récit tendent tous à assimiler l'expérience religieuse d'Elie à celle d'Israel au temps de l'Exode” — W. Michaux, *Les cycles d'Elie et d'Elisée* (1 Reg 17 — 2 Reg 13,22), BiViChr 1(1953) s. 97.

⁶¹ J. Steinmann, dz. cyt., s. 107.

⁶² W wyrażeniu TM jahweh 'ēlōhē sebā'ōt, 'ēlōhē jest poszerzeniem pierwotnego tekstu. Septuaginta która ma tō kyriō pantokratori, czytała prawdopodobnie Jahwe sebā'ōt. Tak bowiem przekłada ten zwrot również w 2 Sm 7,8.26.27; 1 Kron 11,9; 17,7.24. Nota w Heksapli wskazuje w tym wypadku na większą powagę LXX niż TM. Ponadto ze względów metrycznych opuszczenie 'ēlōhē jest konieczne, jak dołdzi R. M. Frank, *A Note on 3 Kings* 19,10.14, CBQ 25(1963) s. 411, N. 11.

⁶³ Greckie enkatelipon se w w. 10 suponuje hebrajskie 'āzebukā zamiast masureckiego 'āzebū beritekā. Jednakże w analogicznym wierszu 14 (przy dość dużej różnorodności w przekładach i kodeksach) przeważa lekcja enkatelipon tēn dia-thēkēn sou. Taki sposób czytania obu miejsc przyjmuje Arvid Bruno w swoim rytmicznym przekładzie: *Die Bücher der Könige. Eine rhythmische Untersuchung*, Stockholm, 1955, s. 119n, 223n. Trzeba przyznać że wzmianka o przymierzu jest bardzo na miejscu (vorzüglich według S andy, dz. cyt., s. 449). Wszak Eliasza stoi na świętej Górze Przymierza, niegdyś tu zawartego a teraz odnawianego. Metrum przemawia również na korzyść beritekā.

⁶⁴ behāreb psuje metrum wiersza i prawdopodobnie jest dodatkiem skryby, który chciał uzgodnić wypowiedź z 19,1.

⁶⁵ werūah gedōlāh wehāzak — Joüon widzi tu odstępstwo od powszechnie stosowanej reguły zgodności co do rodzaju przydawki z podmiotem i przypuszcza zniekształcenie tekstu (*Grammaire*, 148 a). Zaś Gesenius uważa to za normalne zjawisko (*Hebräische Grammatik*), Hildesheim²⁸ 1962, 132 d.

i proroków Twoich pozabijali, tak że ja sam zostałem i jeszcze czyhają na moje życie”.

15. Po czym Jahwe rzekł do niego: „Idź, wracaj drogą w kierunku pustyni Damaszku! Idź namaścić Chazaela na króla Aramu!

16. Namaścisz też Jehu, syna Nimsziego na króla Izraela, a wreszcie Elizeusza, syna Szafata z Abel-Mechola, namaścisz na proroka po tobie.

17. I stanie się tak: tego kto uniknie miecza Chazaela zabije Jehu, a tego kto uniknie miecza Jehu, zabije Elizeusz.

18. Jednak zostawię w Izraelu siedem tysięcy, wszelkie kolano, które nie klękało przed Baalem i wszelkie usta, które go nie całowały”.

Przytoczony wyżej opis teofanii przedstawia najpoważniejsze problemy literackie. Tu bowiem znajduje się fragment w. 9b—14, gdzie zawiera się podwójny opis teofanii i dialogu Boga z Eliaszem. Dwa opisy zdają się przedstawiać pewne niezgodności. Wiersz 11 przemawiałby za tym, że Eliazsz wyszedł z grotty po usłyszeniu fenomenów teofanii. Przy w. 14 odnosi się wrażenie, że Bóstwo ukazuje się po raz pierwszy, a to jest niejasne, skoro Jahwe rozmawiał z prorokiem już w w. 9b—11. Dlatego zdecydowana większość egzegetów starszych i współczesnych wyłącza z tekstu ww. 9b—11a jako późniejszą głose⁶⁶.

Fohrer zaś dostrzega w odpowiedzi Eliasza znany już z pierwszych wersetów rozdz. 19 „Verfolgungsmotiv”. Dlatego wiersze 9—10 są dziełem tego redaktora, który wprowadził do tekstu ww. 1—3a. Za późniejszym pochodzeniem tekstu przemawia dalej fakt, że w skardze Eliasza są zawarte tylko przestępstwa o charakterze czysto kultowym: zaniechanie czci Jahwe, zburzenie ołtarzy, zabicie proroków kultowych⁶⁷. W związku z tymi trudnościami nasuwają się nowe spostrzeżenia. Sprzeczność między nakazem w. 11 „Wyjdź, aby stanąć na Górze wobec Jahwe”, a wersją w. 13 gdzie jest powiedziane, że Eliazsz wyszedł z grotty dopiero po rozpętaniu sił natury, jest pozorną. Eliazsz bowiem był usilnie zapraszany do stawienia się przed Jahwe, a nie przed burzą, trzęsieniem ziemi czy ogniem, w których według 11b-12 Jahwe się nie objawił. Co więcej, Eliazsz który odtwarzał dzieje Mojżesza, nie mógł wyjść z grotty na czas rozpętania sił natury, poprzedzających przyjście Jahwe⁶⁸. Rozumowanie oparte na „motywie prześladowania” jest wyciąganiem wniosków z nieuzasadnionych przesłanek. Również można zakwestionować zdanie, że wymienione przestępstwa o charakterze kultowym, przemawiają za późnym pochodzeniem tekstu. Jak stwierdza Keller, użyte tu wyrażenia: „Horeb”, „Izrael opuścił przymierze Jahwe” należą do starej terminologii amfikcioni⁶⁹. Związek Eliasza z amfikcją bardzo mocno podkreślony przez

⁶⁶ J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin³ 1899, s. 280; H. Gressmann, dz. cyt., s. 266; H. Gunkel, dz. cyt., s. 25 N. 33; R. Kittel, *Die Bücher der Könige* (HAT), Göttingen 1900, s. 150 i wielu innych.

⁶⁷ G. Fohrer (dz. cyt., s. 39 i 47) zalicza do pierwotnego tekstu tylko ww. 11b—13b, po czym następują polecenia ww. 15—18 bez formuły wprowadzającej w. 15a. Jest niezmiernie ciekawe, że tę właśnie część (dokładnie ww. 11—13a), a więc opis całej teofanii wyłączył ostatecznie z pierwotnego tekstu wielki krytyk współczesny E. Würthwein, *Elijah at Horeb: Reflections on I Kings 19.9—18*, W: G. Henton-Davies Festschrift, London 1970, s. 161n. Uważa on ten urywek za wiele późniejszy od oryginalnego opowiadania i wprowadzony doń z kultowego środowiska, gdzie celebrowano „teofanię” Jahwe (s. 165).

⁶⁸ „D'autre part, le parallèle évident de cette scène avec celle de l'Exode (en 33,18—23) semble indiquer qu'Elie, comme jadis Moïse n'a pu sortir de sa cachette qu'après le passage de Jahweh” — Michaux, art. cyt., s. 85.

⁶⁹ Por. C. A. Keller, art. cyt., s. 298.

H. J. Krausa, stanowi inny rys charakterystyczny autentycznej tradycji o Eliaszu ⁷⁰.

Skarga Eliasza jest ujęta w formę poetycką. W Księgach Królów znajduje się pewna liczba metrycznych czy poetyckich wypowiedzi, pochodzących z ust wczesnych proroków, np.: 1 Krl 17, 14; 20, 13.22; 22, 17.25. Takie metryczne wypowiedzi, w przeważającej liczbie starożytne, odznaczają się w porównaniu z narracyjną prozą, dużą stabilnością formy. Wypowiedź Eliasza ma starannie wypracowaną budowę:

qannō' qinnē'ti lajahweh s^ebā'ōt
kī-'āz^ebū b^erītekā b^enē jisrā'ēl
'ēt mizb^ehōtēkā hārāsū
w^e'et-n^ebī'ēkā hār^egū
wā'iwwātēr 'ānī l^ebaddi
wājjebaqq^ešū 'et-nafši l^eqahtāh

Trzy dystychy mają regularną liczbę akcentów: 4 + 4, 3 + 3, 4 + 4. Pierwszy dystych prezentuje doskonały paralelizm w przeciwstawieniu dwu podmiotów: Eliasza i Izraelitów. Wierność proroka i jego żarliwość jest pokazana na tle powszechnego odstępstwa Izraela. Podobnie jest w trzecim dystychu: osamotnienie Eliasza rysuje się wyraźnie w zestawieniu z prześladowaniem ze strony Izraela. Siłę kontrastu wzmagają umieszczone na pierwszym miejscu czasowniki: qinnē'ti- 'āz^ebū, wā'iwwātēr — wajjebaqq^ešū. Czasownikowa struktura nadaje całości charakter dynamiczny. Bezokolicznik qannō' który dominuje nad całym fragmentem, nadaje mu niezwykłą emfazę ⁷¹.

Zarówno scena na Horebie jak i wypowiedź Eliasza są utrzymane w atmosferze „mojżeszowej”. Eliasza jak jego wielki poprzednik wchodzi do groty na czas „przejścia” Jahwe. Wyrażenia qannō' qinnē'ti żywo przypominają określenie Jahwe z Synaju, Boga zazdrosnego — 'El qannā' ⁷². W świetle tego co powiedziano o roli powtórzeń w tradycji o Eliaszu, należy bronić autentyczności obydwu pytań i odpowiedzi. Powtórzenie przez Jahwe pytania: „Co ty tu robisz Eliaszu?” zwraca uwagę, że sytuacja jest nadzwyczajna. I faktycznie, jak wynika z ww. 2—3, ucieczka Eliasza jest spowodowana jego strachem przed Jezabel. A to jest czymś niezwykłym, gdyż każdy czyn proroka ma wynikać ze słowa Jahwe. Przez obecną interwencję Bóg na nowo obejmuje kierownictwo czynami Eliasza. Przez wprowadzenie formuły: w^ehinnēh d^ebar Jahwe zostaje przywrócony zasadniczy porządek, właściwy całości opowiadań.

Odpowiedź Eliasza, znów powtórzona, zawiera głębokie motywy jego ucieczki i przedstawia go jako proroka godnego spotkania z Jahwe. Eliasza jest ostatnim gorliwcem Jahwe, zagrożonym utratą życia ⁷³.

⁷⁰ Według Krausa (*Die prophetische Verkündigung des Rechts in Israel*, Theol. Stud. 51 (1957) s. 25—27) Eliasza zajmował w amfiktionii centralne stanowisko sędziego, który to urząd osiągnął napełniając urzędy w osobie Mojżesza i był kontynuowany w szeregu rządców amfiktionii. Do ich liczby należą również Samuel, Natan, Eliasza, Elizeusz. R. Rendtorff (dz. cyt., s. 154) stwierdza również, że idee amfiktionijne są szczególnie widoczne w szkole proroka Elizeusza, a tam wykuwała się tradycja o Eliaszu.

⁷¹ R. M. Frank, *A Note on Kings 19,10.14*, CBQ 25(1963) s. 411—413.

⁷² Wj 20,5; Pwt 4,24; 6,15.

⁷³ Ponieważ tu przeciwnikiem Eliasza jest Izrael, a nie Achab ani Jezabel, Steck (s. 24) uważa ten fragment za samodzielny. Należy jednak zwrócić uwagę, że Eliasza jako „drugi” Mojżesz kładzie w swojej wypowiedzi cały nacisk na religijny stan narodu, który przez złamanie przymierza — racji jego istnienia, skazuje się dobrowolnie na zagładę. Por. Frank, art. cyt., s. 412n.

Po usilnym usprawiedliwieniu Eliaz otrzymuje polecenie, by stanął na Górze wobec Jahwe. Zjawiska towarzyszące teofanii są ujęte w formę triady. huragan, trzęsienie ziemi, ogień. Są to elementy dobrze znane z poprzednich wydarzeń na Synaju⁷⁴. Dwa spośród nich, rûah i 'eš wystąpiły już poprzednio, w pierwszym akcie dramatu na Karmelu. Z analizy figury stylistycznej triady wiadomo, że najważniejszy jest element trzeci, a więc ogień. Otóż ogień w opowiadaniach o Eliaszu ma całkiem specjalne znaczenie. Cykl o Eliaszu nosi wyraźne piętno polemiki z baalizmem⁷⁵. Tymczasem Baal był ustawicznie wiązany z ogniem, grzmotami, błyskawicami w tekstach ugaryckich⁷⁶. Baal jest panem boskiego ognia „par excellence”. Już jego imię Baal Zebub zawierało tę treść: Baal Płomień⁷⁷. Tenże Baal w opowiadaniach o Eliaszu zostaje pokonany na jego własnym polu. Na Karmelu nie zdołał zapalić ofiary, tylko sam Jahwe zesłał ogień⁷⁸. Podobnie jest w 2 Krl 1, 1—17. Eliaz wychodzi naprzeciw posłów Ochozjasza udających się do Baal Zebuba i mówi: „Czyż nie ma Boga w Izraelu, że idziecie pytać Baal Zebuba?”. Sprowadzony potem ogień z nieba, który pożarł dwóch dowódców wojskowych Ochozjasza był najlepszą odpowiedzią na to pytanie. Jahwe jest panem ognia, jest Bogiem! Na Horebie ogień (podobnie zresztą grzmoty i huragan) jest tylko jednym ze zjawisk natury, poprzedzających nadejście Jahwe. Jahwe więc jest niepomniernie wyższy od Baala.

Akcent „Mojżeszowy” jest dalej widoczny w poleceniu Bożym, które Eliaz otrzymał po powtórnym opisie sytuacji Izraela i swojej. Przyszłość Królestwa Północy zależy od „Reszty” siedmiu tysięcy wiernych czcicieli Jahwe. Słyszymy tu echo uroczystej deklaracji Jahwe na Synaju: „Ja jestem Bogiem zazdrosnym, który karze występki ojców na dzieciach, wnukach i prawnukach tych, którzy mnie nienawidzą, ale okazuję łaskę dla tysięcznego pokolenia tym, którzy mnie miłują i strzegą moich przykazań” (Wj 20,5—6).

Stamm spostrzegł bardzo interesującą analogię pomiędzy misją Eliasza a zjawiskami teofanijnymi z ww. 11b—12.

W jednym i drugim wypadku ma miejsce zestawienie trzech plus jeden elementów:

w. 11b—12	1. Huragan	w. 15—18	1. Chazael
	2. Trzęsienie ziemi		2. Jehu
	3. Ogień		3. Elizeusz

Wszystkie te elementy oznaczają konkretne, widoczne działanie o charakterze niszcząco-śmiercionośnym. Jak sztorm przewracał góry i kruszył skały, tak wyznaczeni na królów ludzie i Elizeusz mają wziąć do ręki miecz, by dokonać politycznego przewrotu z wszystkimi jego strasznymi następstwami. Po tej triadzie następuje czwarty element:

4. Łagodny powiew	4. Reszta.
-------------------	------------

⁷⁴ Wj 19,9—11; 20,18—20; Pwt 4,9—11; 5,24—26.

⁷⁵ Taka jest myśl przewodnia całej rozprawy L. Bronner, *The Stories of Elijah and Elisha as Polemics against Baal Worship*.

⁷⁶ Por.: Przedstawienie Baala z błyskawicą w ręku, ANEP 168, fig. 490. „Ugaritic sources indicate that Baal was not only the God of rain, vegetation and fertility, but also controlled fire and lightning” — Bronner, dz. cyt., s. 55.

⁷⁷ Hebrajskie z^ebub należy wiązać z ugaryckim dbb — płomień, które często występuje w parallelizmie do išt — ogień. Por. C. Fensham, art. cyt., s. 363.

⁷⁸ R. de Vaux, *Les prophètes de Baal sur le Mont Carmel*, Bull. du Musée de Beyrouth 5(1941) s. 20, widział podobieństwo między sceną na Karmelu, a tyryjskim rytuałem przebudzenia Melkarta. Zasadnicza różnica polega na tym, że ogień istotny w rycie tyryjskim, ma tym razem zstąpić z nieba.

Z tym małym i niepozornym elementem Jahwe wiąże swoją obecność⁷⁹. Obecnie można by zaproponować następujący schemat opowiadania o teofanii:

Schemat opisu teofanii

A. Wszedł do grotty i zanocewał. Pytanie Jahwe	w. 9
B. Odpowiedź Eliasza: Powody jego żarliwości	10a
1. Izrael opuścił przymierze	
2. Rozwalił ołtarze	
3. Pozabijał proroków	
4. Eliasz został sam	10b
C. Polecenie Jahwe: Wyjdz, by stanąć na Górze!	11—12a
1. Huragan	
2. Trzęsienie ziemi	
3. Ogień	
4. Szmer powiewu — znak obecności Jahwe	12b
A. Wszedł i stanął u wejścia grotty. Pytanie Jahwe	13
B. Odpowiedź Eliasza: Powody jego żarliwości	14a
1. Izrael opuścił przymierze	
2. Rozwalił ołtarze	
3. Pozabijał proroków	
4. Eliasz został sam	14b
D. Polecenie Jahwe: Idź, wracaj do Damaszku!	15—17
1. Namaść Chazaela	
2. Namaść Jehu	
3. Namaść Elizeusza	
4. Reszta z którą jest Jahwe	18

Z przedstawionego schematu widać, że cały fragment ma subtelną budowę, opartą o doskonałe wykorzystanie figur powtórzeniowych. Opowiadanie jest ujęte w dwóch analogicznie zbudowanych scenach. Obie sceny składają się z trzech członów: ABC — ABD⁸⁰. Człon A określa w obu scenach jej okoliczności i podaje pytanie Jahwe. Identyczny w obydwu scenach człon B zawiera odstępstwo Izraela i rysującą się na tym tle sylwetkę żarliwego obrońcy czystej wiary.

W obu scenach zasadnicza jest część trzecia, gdyż zawiera polecenie Jahwe. I ta część, jak poprzednia, jest zbudowana w formie triady z istotnym trzecim członem i uwypukla kontrast z elementem czwartym. Część D nie jest jednak tylko powtórzeniem części C, lecz prowadzi myśl dalej. Konkretyzuje to co było zapowiedziane symbolicznie w części C.

W tym fragmencie, jak nigdzie indziej, znajdują najlepszy wyraz za-

⁷⁹ J. J. Stamm, art. cyt., s. 333n.

⁸⁰ Taki układ członów jest nam znany również z literatury kananejskiej i starohebrajskiej. Albright (*Yahwe and Gods of Canan*, London 1968, s. 4—5) wymienia jako najczęściej spotykane następujące formy tricolorów:

abc : abd : ad'b'
 abc : abd : b'b'd'
 abc : abd : a'a'd'

Figura ta pojawia się niekiedy w formie bicolon (abc : abd), jak to właśnie ma miejsce w naszym wypadku.

również ideologiczny obraz Eliasza — drugiego Mojżesza jak i osobliwości stylu opowiadań o Eliaszu. Obecność poszczególnych elementów i ich miejsce w opowiadaniu jest w pełni uzasadnione i podyktowane czy to względami stylistycznymi czy też ideologicznymi⁸¹.

K O N K L U Z J A

Z przeprowadzonej analizy literackiej wynika, że opowiadanie o Horebie należy do większego zbioru opowiadań, obejmującego 1 Krl 17, 1—19, 18. Jest dość prawdopodobne, że obecny układ opowiadań jak również ich forma odpowiadają w wysokim stopniu formie oryginalnej. Dające się tu i tam zauważyć pewne rysy i przesunięcie akcentów wskazują na możliwość istnienia w początkach formowania się tradycji o Eliaszu pojedynczych, krótkich opowiadań. Jednak ich złączenie nastąpiło jeszcze na polu przedliterackim w ramach ustnego przekazu. Już przed spisaniem zbior ten przedstawiał się jako zwarta, dramatyczna, pełna wyrazu całość.

Na przestrzeni całego zbioru widać konsekwentne trzymanie się pewnych myśli przewodnich, jak kierownicza rola słowa Jahwe w działaniu proroka, Eliaz „drugim Mojżeszem”, polemika z bałalizmem. Gdy chodzi o formę literacką, twórca zdradza predylekcję do powtórzeń, zarówno dwu- jak trójczłonowych. Obecność tych samych cech charakterystycznych ideowych i stylistycznych w opowiadaniu o Horebie wskazuje na głębokie i wielostronne powiązanie opowiadania z kontekstem.

Spojrzenie na opowiadanie o Horebie na tle całego zbioru pozwala lepiej zrozumieć strukturę perykopy. Liczne powtórzenia nie są wynikiem przypadku, lecz zamierzoną formą literacką, służącą przeważnie do wyrażenia emfazy. W opisie teofanii subtelna kombinacja dwu- i trójczłonowych powtórzeń została opracowana bardzo starannie, tak że z opowiadania nie można wyeliminować nic bez szkody dla całości. Perykopę o Horebie możemy uważać za cudowną symfonię różnych motywów: zwątpienie herosa, majestańskie objawienie Boże i dreszczem przejmująca pociecha. Opowiadanie wybiega w przeszłość, wskazując na krwawą jutrzzenkę, która wschodzi na niebie.

Opowiadanie o Horebie stanowi szczyt całego zbioru. Bo jak w pierwszym akcie dramatu na Karmelu Eliaz osiągnął tylko częściowe zwycięstwo, to na Horebie otrzymuje od Jahwe uroczyste zapewnienie o decydującym i ostatecznym zwycięstwie sprawy, której jest gorliwym bojownikiem. Gdy na Karmelu zostali ukarani tylko nieliczni, to tu ze strasznego pogromu ostoi się tylko mała „reszta” sprawiedliwych. Gdy na Karmelu Eliaz zachęcał Izraela do opowiedzenia się za Baalem lub Jahwe, odbudowywał ołtarz i prosił Boga o znak z nieba, to tutaj zostaje tylko jako jedyny po Mojżeszu człowiek, zaproszony na „Bożą Górę” i zostaje zaszczycony spotkaniem z Jahwe „twarzą w twarz”. Uroczyste przyrzeczenie Jahwe o odnowieniu przymierza z Izraelem pokazuje Eliazowi, że dzieło jego życia jest spełnione, że jego żarliwość przyniosła owoce.

⁸¹ C. Alcaina Canosa, *Panorama crítico del ciclo de Eliseo*, EstBib 23 (1964) s. 224, stawia bardzo wysoko walory literackie relacji o Eliaszu: „La cohesión, brillantez literaria y dramatismo que caracterizan los relatos de Elías...”.

Résumé

Une analyse littéraire de la narration de 1 Rois 19 montre que la péricope sur l'Horeb appartient à un vaste ensemble narratif, contenant les chapitres 17,1—19,18. Il est assez vraisemblable que la suite actuelle des narrations et leur forme correspondent essentiellement à la forme originelle. De petites tensions et des déplacements des accents, visibles parfois dans le corps narratif, indiquent qu'à l'état primitif de la tradition il y avait de petites narrations distinctes. Toutefois leur fusion s'effectua sur le camp pré littéraire, au niveau de la transmission orale.

La personne du prophète Elie est présentée à travers tout le corps narratif selon les mêmes principes: Elie apparaît devant Israël comme le „deuxième Moïse”, il n'agit que sur l'ordre de Dieu, la lutte contre le „baalisme” est sa mission fondamentale. S'il s'agit de la forme littéraire, on aperçoit facilement une prédilection du narrateur à des répétitions. La présence de tous ces éléments dans la narration de la théophanie en 1 R 19 prouve non seulement la liaison de la narration avec le contexte mais aussi une homogénéité de sa construction.

Dans la description de la théophanie aux vv. 9—18 nous découvrons un schème narratif basé sur les figures de répétitions: ABC — ABD. Le membre A détermine les circonstances des deux scènes et exprime la demande de Yahwé. Le membre B, identique dans les deux scènes, contient la réponse d'Elie. Par sa répétition on a exprimé avec une grande emphase la prévarication d'Israël et le zèle du défenseur du yahwisme. Essentielle dans les deux scènes est la partie troisième C, D qui apport le commandement de Yahwé.

Ainsi nous pouvons constater que les répétitions dans le récit ne sont pas l'effet de la corruption du texte mais résultent du projet du narrateur. Et éliminer du texte quelque partie (comme il est cas avec les vv. 9b—11a) ne signifierait autre chose que détruire le schème de la narration et affaiblir la force de l'expression.