

KS. BOGDAN WIKTOR MATYSIAK

SEN JAKUBA W BETEL

Interpretacja Rdz 28,12.13aα

1. Kontekst wiersza 12.13aα – 2. Tradycja i redakcja wiersza 12.13aα – 3. Analiza literacka fragmentu – 4. Co widział Jakub podczas snu?

Zasygnalizowany w tytule temat ma wskazać kierunek badania małego tylko fragmentu większej perykopy o pobycie Jakuba w Betel. Można na samym początku postawić pytanie: Dlaczego właśnie ten wiersz zwrócił na siebie uwagę autora artykułu? Powodów jest kilka. Jednym z nich jest przybliżenie polskiemu czytelnikowi ciekawej, a przy tym w biblistyce polskiej w ogóle nie komentowanej perykopy — w przeciwieństwie do biblistyki zachodniej, gdzie była i nadal jest wielokrotnie opracowywana¹. Dalszym powodem jest wskazanie na właściwe znaczenie hebrajskiego słowa מלס, które we wszystkich niemalże tłumaczeniach współczesnych oddawane jest przez termin „drabina”, mimo że coś innego wynika z jego zawartości semantycznej.

Idąc przeto tym śladem zostanie najpierw ukazany (1) kontekst Rdz 28,12 z (2) krytyką tradycji i redakcji, następnie jego (3) analiza literacka oraz (4) rozważania nad znaczeniem hebrajskiego słowa מלס.

1. Kontekst wiersza 12.13aα

Badany werset należy nierozdzielnie do perykopy opowiadającej o pierwszym pobycie patriarchy Jakuba w Betel w czasie jego ucieczki przed bratem Ezawem do Charanu; perykopa ta obejmuje Rdz 28,10-22.

Należy ona do opowiadań przekazujących wiadomości o sanktuariach oraz o spotkaniach z Bogiem². Rozpoczyna się krótkim ukazaniem *itinerarium* w wierszu 10, które sygnalizuje kierunek wędrówki Jakuba: z Beerszeby do Charanu.

¹ H. SEEBASS, *Genesis II. Vätergeschichte II (23,1–36,43)*, Neukirchen-Vluyn 1999, s. 313: używa wręcz wyrażenia „w nadmiarze” (*Dieser Text ist im Übermaß bearbeitet worden*).

² W Księdze Rodzaju wszystkie znajdują się w cyklu o Jakubie, oprócz omawianej 28,10-22; są to jeszcze: 32,2-3; 32,23-32; 35,1-15.

W konkretne natomiast wydarzenia związane z miejscem pobytu Jakuba wprowadza już bezpośrednio wiersz 11, który wskazuje jednocześnie na cel opowiadania — nadanie nazwy tajemniczemu i niezwyktemu miejscu.

Jakub znajduje się zatem, za namową swej matki (zob. Rdz 27,43), w drodze do Charanu, kiedy zaskakuje go nagle noc. Nie jest to dziwne, ponieważ na Bliskim Wschodzie po zachodzie słońca nieomalże w mgnieniu oka zapadają ciemności. Jeżeli nie znajdzie się jeszcze za dnia odpowiedniego miejsca na spoczynek, noc może okazać się nawet niebezpieczna. W podobnej sytuacji znalazł się także i Jakub, który szybko musiał znaleźć sobie miejsce na nocny spoczynek. Moment zaskoczenia przez nagle zapadnięcie ciemności podkreśla fakt, że Jakub wziął naprędce jeden z leżących tam kamieni i podłożył go sobie pod głowę; i tak ułożył się do snu na tym miejscu (wiersz 11).

Tej nocy miał przedziwny sen będący jednocześnie widzeniem (wiersz 12), a który szczegółowo zostanie omówiony na właściwym miejscu.

W czasie wizji sennej ukazał mu się m.in. Bóg, który przemawiając do niego poczynił mu pewne obietnice (wiersze 13-15). Była to najpierw obietnica nadania Jakubowi i jego potomstwu ziemi (wiersz 13), następnie obietnica tak wielkiego rozmnożenia się jego potomstwa, że będzie liczne jak proch ziemi (wiersz 14) oraz obietnica obecności Boga przy Jakubie w czasie jego pełnej przygód i niebezpieczeństw podróży z kraju rodzinnego i w czasie powrotu do domu (wiersz 15)³

Wiersze 16-19 przedstawiają reakcje Jakuba na widzenie senne. W oczy uderza przede wszystkim jego przerażenie, jakiemu uległ, ponieważ znalazł się na miejscu niesamowitym, przejmującym trwogą. Powodem takiego wrażenia było stwierdzenie obecności Bożej na tym miejscu (wiersze 16-17). Dlatego też posłużył się dwoma epitetami na jego określenie: „dom Boży” i „brama niebios” (wiersz 17b)⁴

Odkrywszy niesamowitość, a jednocześnie świętość miejsca, na którym spoczywał w nocy, ustawił Jakub kamień, który miał pod głową w czasie snu, jako stelę, wylewając na nią w geście ofiarniczym oliwę (wiersz 18). W ten sposób zostawił jednocześnie znak wskazujący właśnie na świętość miejsca wszystkim przechodzącym obok.

Ten fragment wydarzenia kończy się nadaniem nazwy miejscu: Betel, które przedtem nazywało się Luz (wiersz 19)⁵ Ta czynność Jakuba zdaje się być zwyczajna w takim przypadku, tzn. kiedy inkubant odkrył obecność Bożą na danym miejscu, otrzymywało ono jednocześnie nazwę, która na przyszłość wskazywała jego święty charakter.

³ Dokładniej o motywach obietnic danych patriarchom oraz ich relacji do kontekstu, w którym się znajdują; zob. C. WESTERMANN, *Die Verheißungen an die Väter. Studien zur Vätergeschichte*, Göttingen 1976, s. 111–122.

⁴ Komentarz do tych określeń zob. m.in. J. SCHARBERT, *Genesis 12–50*, Würzburg 1986, s. 199.

⁵ O wzajemnej relacji nazw Betel-Luz oraz o religijno-historycznym znaczeniu samego Betel zob. M. GÖRG, *Beth-El*, NBL II, s. 281–282. Więcej natomiast szczegółów Z. KALLAI, *Beth-El — Luz and Beth-Aven*, w: R. LIWAK, S. WAGNER (wyd.), *Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im alten Israel*, Stuttgart–Berlin–Köln 1991, s. 171–188.

Opowiadanie kończy się złożeniem ślubu przez Jakuba. Dziwne, że stawia on Bogu wręcz warunki i stąd jest on sformułowany w sposób warunkowy przez użycie wprowadzającej partykuły „jeśli” (DN)⁶. Przez tę partykułę warunkową Jakub prosi jednocześnie Boga o opiekę nad nim w czasie jego wędrówki (zob. wiersz 15) oraz przyrzeka, że ten prowadzący Bóg będzie przez niego czczony jako jego własny Bóg, któremu będzie składać dziesięcinę ze wszystkiego, czym go obdarzy (wiersz 20-22).

Powyższe zdania są ostatnimi w perykopie o Betel, w której wiersz 12 zajmuje jedno z czołowych miejsc, obok Bożych obietnic z wierszy 13-15, ponieważ bez tego wiersza dalsze wydarzenia opisane w perykopie nie miałyby wręcz racji bytu.

Całość natomiast jest rozbudowana do rozmiarów opowiadania z cechami sprawozdania zawierającego w sobie element napięcia wewnętrznego, które jest osiągnięte przez zaskoczenie Jakuba.

Tak skonstruowane opowiadanie posiada przy tym dwa uzupełniające się aspekty. Jednym z nich jest powstanie sanktuarium — zaznaczone przez nadanie nazwy świętemu miejscu. Drugim aspektem jest ukazanie przeżycia Jakuba, który podczas ucieczki odkrywa to święte miejsce.

Aspekt pierwszy wskazuje na samodzielne opowiadanie, które wyjaśnia powstanie miejscowości pod nazwą Betel, czyli jest etiologią kultyczną. Drugi aspekt natomiast wyłania się dopiero w zestawieniu perykopy z rozdz. 27 oraz rozdz. 29–31 Księgi Rodzaju⁷

2. Tradycja i redakcja wiersza 12.13aα

Przy analizie w aspekcie tradycji oraz redakcji muszą być wzięte pod uwagę te dwa wyżej wspomniane faktory, które pozwolą też odpowiedzieć na pytanie, dlaczego właśnie na tym miejscu znajduje się sanktuarium.

Oba aspekty posiadają przy tym różne pochodzenie. Powszechnie przyjmuje się, że starsza i pierwotniejsza jest etiologia sanktuarium w Betel. Można zatem przypuszczać, że opowiadanie to przekazywane było najpierw w tradycji ustnej⁸. Trudno jest natomiast stwierdzić, czy istniało już połączenie tych tradycji z Jakubem, chociaż nic przeciw temu nie przemawia⁹.

⁶ O ślubie Jakuba w Betel zob. W. RICHTER, *Das Gelübde als theologische Rahmung der Jakobsüberlieferungen*, BZ NF 11 (1967), s. 21–52. O ślubie w Starym Testamencie w ogóle zob. O. KEISER, 77J *nadar*, TWAT V, kol. 261–274.

⁷ C. WESTERMANN, *Am Anfang. 1. Mose (Genesis), cz. 2: Jakob und Esau. Die Josepherzählung*, Neukirchen–Vluyn 1986, s. 289.

⁸ SCHARBERT, *dz. cyt.*, s. 197: stwierdza, że cały tekst pochodziłby z tradycji *J*, a elementy nie posiadające cech *J* należałoby tłumaczyć wzrastającą stopniowo i zmieniającą się ustną tradycją przedjehowistyczną. Mimo to opowiada się za podziałem na dwie tradycje.

⁹ H.J. BOECKER, *1 Mose 25,12–37,1 Izaak und Jakob*, Zürich 1992, s. 58.

W każdym razie klasyczna hipoteza źródeł podzieliła całe opowiadanie na dwa źródła: *J* i *E*, gdzie kryterium podziału było, oczywiście, imię Boże. Do warstwy pierwotnej zatem zalicza się wiersze 11-13a α (bez ויִאמֶר).16-19a, którą przejął Jahwista i włączył do cyklu o Jakubie za pomocą łączącego wiersz 10¹⁰

Należałoby jednak pokrótce przyrzeć się owemu zwyczajowemu kryterium różnienia tradycji w tekście. Na początku należałoby stwierdzić, że w Starym Testamencie istnieje w zasadzie tylko jedno imię Boże — יהוה. Poza tym w Biblii używane są różne określenia Boga już to obok imion Bożych, już to niezależnie od Niego. Najczęstszym jest określenie Boga אלהים, które może być używane w bezpośrednim powiązaniu z imieniem Bożym lub zamiennie z nim wewnątrz określonego tekstu. Może ono także być stosowane niezależnie od imienia Bożego częściowo z bliżej określającymi dodatkami z połączeniach w genetiwie, częściowo zaś także bez bliższych określeń. Dlatego też słowo אלהים nigdy nie stało się własnym imieniem, lecz ciągle zachowało wszystkie gramatyczne i semantyczne możliwości *appellativum*¹¹.

Przypatrując się perykopie Rdz 28,10-22 można stwierdzić, że na określenie Boga używane jest wyłącznie Jego imię יהוה: w wierszu 13 dwa razy i jeden raz w wierszu 16. Natomiast אלהים spotyka się tu jako określenie Boga w zestawionych wyrażeniach, z których pierwszym jest בית אלהים (wiersz 17). Zostało ono użyte przez narratora w celu wyjaśnienia nazwy Betel, do której nie można było zastosować żadnego innego wyrażenia¹².

Rozpatrując natomiast wyrażenie מלאכי אלהים z wiersza 12 należy stwierdzić, że w Starym Testamencie nie występuje ono nigdy w liczbie mnogiej, lecz spotyka się zwroty מלאך אלהים oraz מלאך יהוה bez różnicy znaczeniowej. Można zatem zapytać, czy redaktor Rdz 28,10-22 mógłby użyć tu innego wyrażenia. Odnośnie klimaksu w wierszu 12n i jego odpowiednika w wierszu 16n, użycie określenia Boga אלהים jest konsekwentne i wręcz konieczne, ponieważ oba wyrażenia — מלאכי אלהים i בית אלהים — odpowiadają sobie wzajemnie.

W samodzielnej jednostce w wierszach 20-22 użyte jest najpierw określenie Boga אלהים odniesione do Niego samego. Z tym koresponduje zdanie następujące, gdzie Jakub wypowiada się, że konkretny kamień będzie się nazywał בית אלהים (wiersz 22). Interesujące jest natomiast wyrażenie והיה יהוה לי לאלהים (wiersz 21b), które rodzi pytanie: Czy nie jest to późniejsze rozszerzenie dodane do ślubu Jakuba? W każdym razie sformułowanie to wskazuje na inne używanie imienia Bożego i nie ma powodów, by dopatrywać się tu zakończenia odrębnego źródła¹³ Na

¹⁰ Szczegółowe wywody na ten temat zob. G. FLEISCHER, *Jakob träumt. Eine Auseinandersetzung mit Erhard Blums methodischem Ansatz am Beispiel von Gen 28,10-22*, BN 76 (1995), s. 90–95.

¹¹ R. RENDTORFF, *Jakob in Bethel. Beobachtungen zum Aufbau und zur Quellenfrage in Gen 28,10-22*, ZAW 94 (1982), s. 515.

¹² Zob. F. DELITZSCH, *Neuer Commentar über die Genesis*, Leipzig 1887, s. 379, który stwierdza, że „Elohim” nie jest pewną cechą odróżniającą źródła, lecz chodzi tu o wejście w świat duchowy oraz o powstanie nazwy miejsca.

¹³ RENDTORFF, *dz. cyt.*, s. 516.

podstawie zatem zmiany imion Bożych nie można jednoznacznie twierdzić, że ta czy inna część perykopy przynależy do konkretnego źródła.

Bardzo wyraźną natomiast cezurą oddzielającą poszczególne źródła odczytać można między wierszem 12 i 13, na co wskazuje klasyczne już rozważanie J. WELLHAUSENA, który widzi kontynuację wiersza 13 w wierszu 16¹⁴. Dowodem na to może być łączność znaczeniowa dwóch słów: םלח״י z wiersza 12 i ץק״י z wiersza 16.

Nie rozwiązuje to jednak problemu wyodrębnienia źródeł w Rdz 28,10-22. Egzegeci są zdania, że istniejąca obecnie jahwistyczna wersja opowiadania zachowała tylko fragmentarycznie źródło J. Wiersze 13aα.16 wskazują, że wiersze 13aβ.14.15 były częścią jednego opowiadania, o którym nie można nic pewnego powiedzieć w odniesieniu do historii form¹⁵

Całość rozważań można krótko przedstawić w ten sposób, że wiersz 10 jest łącznikiem z kontekstem poprzedzającym opowiadanie. Wiersze 11-19 natomiast zawierają jednorodną w sobie i kunsztownie skonstruowaną etiologię kultyczną sanktuarium w Betel. W tę jednostkę zostały włączone wiersze 13-15 przekazujące mowę Boga, które łączą opowiadanie, z jednej strony, z całym cyklem o Jakubie, a z drugiej strony — z wielkim opowiadaniem o patriarchach. Wiersz 19 zaś jest notatką dodaną później.

Wiersze 20-22 traktuje się natomiast jako dodatek do właściwego opowiadania, które kończy się na wierszu 19. Wierszy tych nie można jednak nazwać opowiadaniem, ponieważ zawierają jedynie mowę Jakuba, którą jest złożony przez niego ślub. Pod względem zatem treści wiersze 11-19 i 20-22 stanowią dwie zamknięte w sobie jednostki literackie¹⁶

Na podstawie przeprowadzonej analizy można stwierdzić, że elohistyczne ujęcie snu zamyka się w wierszu 12, który przedstawia sobą całkowicie spokojny i bezgłośny uroczysty obraz, podczas gdy ujęcie jahwistyczne przedstawia wydarzenia tej dziwnej nocy w teofanii oraz uroczystej przemowie JHWH skierowanej do Jakuba¹⁷

Interesujący nas mały fragment znajduje się w pierwszej jednostce pierwotnej opowiadania. Przekazuje on informacje o słynnym śnie, który Jakub miał w Betel¹⁸ i jest snem objawieniowym i, jak wiadomo, wiersz 12 przypisuje się tradycji E, na-

¹⁴ *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin 1899³, s. 30–32.

¹⁵ E. OTTO, *Jakob in Bethel. Ein Beitrag zur Geschichte der Jakobüberlieferung*, ZAW 88 (1976), s. 175. Problem pozostaje wbrew pozorom nadal nierozwiązany, na co wskazują rozmaite propozycje wyodrębnienia źródeł w perykopie; zob.: E. BLUM, *Die Komposition der Vätergeschichte*, Neukirchen-Vluyn 1984, s. 19; A. DE PURY, *Promesse divine et légende culturelle dans le cycle de Jacob*, Paris 1975, s. 33–35.

¹⁶ *Tamże*, s. 172–174.

¹⁷ G. VON RAD, *Das erste Buch Mose — Genesis*, Göttingen 1976¹⁰, s. 229.

¹⁸ B. JACOB, *Genesis — übersetzt und erklärt*, Berlin 1934, s. 579: stwierdza, że jest to pierwszy opis snu w Księdze Rodzaju, a zatem i w całej Biblii, po którym następują opisy innych snów — zwłaszcza Józefa.

tomiast wiersz 13aα — tradycji J, które zostały ze sobą złączone przez redaktora całej perykopy.

3. Analiza literacka fragmentu

Wiersz 12 jest kompozycją typowo narracyjną i nie opisuje już faktu przencowania na spotkanym przypadkowo miejscu, lecz opowiada, co wydarzyło się podczas tego nocowania. Pod względem semantycznym logicznie po czasowniku לין następuje słowo חלם. Dowodzi to, że wiersz 12 łączy się bez żadnych zgrzytów z poprzedzającym go opisem w wierszu 11aβ.γ.b i razem z nim należy do jednej warstwy literackiej.

W tym miejscu należałoby jednocześnie zapytać, czy z wierszami 12-13 związane są jakieś kryteria literacko-krytyczne. W wierszu 12 wymienione są לאכי אלהים, którzy zstępowali i wstępowali po סלם. Jak zostało już wyżej wspomniane, tę liczbę mnogą tu występującą należy zdecydowanie odróżnić od występującego w liczbie pojedynczej wyrażenia יהוה מלאך oraz od בני אלהים. Znajdujące się w ciągłym ruchu owe istoty niebieskie z wiersza 12 wyraźnie podkreślają łączność między niebem i ziemią¹⁹ Ważnym jest w tym miejscu to, że krążący aniołowie Boży łączą miejsce, na którym leży Jakub, z niebem, gdzie swą siedzibę posiada Bóg²⁰

Występujący tu czasownik ירד, który nigdzie poza tym miejscem nie występuje w połączeniu z מלאך jako podmiotem, wskazywać może na pewną dawną cechę mitologiczną²¹. Na określenie zstępowania z nieba ירד za podmiot ma zawsze JHWH i nigdy nie pojawia się jako imiesłów. Ukazując Boga zstępującego z nieba, czasownik zawsze oznacza zstępowanie na ziemię (zob. Wj 11,11.18.20; Iz 31,4), by tam czegoś dokonać (zob. Rdz 11,7; 18,21; Wj 3,8), mianowicie chodzi przy tym o ukaranie, wspomnienie czy ogłoszenie wyroku bądź groźby (zob. Iz 31,4; Mi 1,3)²². Jednakże taka akcja JHWH jest zawsze jednorazowa. W przypadku natomiast wiersza 12 chodzi o czynność ciągłą.

Kolejne pytanie rodzi się na bazie początku wiersza 13: Jaki związek istnieje między יהוה נצב עליו i wierszem 12?

Czasownik נצב w formie *nifal* w połączeniu z על w większości przypadków znaczy bez cienia wątpliwości „stać obok, stać naprzeciw kogoś, zwrócić (się) w czyjąś stronę”. Przedstawia on zatem pewien stan, który często wprowadzony jest przez czasowniki określające widzenie lub przez הנה (zob. Rdz 18,2; 24,13). Cho-

¹⁹ Niebieskie istoty otaczające zasiadającego na tronie w niebie Boga spotyka się także w Iz 6.

²⁰ C. WESTERMANN, *Genesis*, t. II: *Genesis 12–36*, Neukirchen 1981, s. 554.

²¹ Takich cech dopatrywał się już H. GUNKEL (*Genesis übersetzt und erklärt*, Göttingen 1977⁹, s. 318) czy obecnie V. MAAG (*Zum Hieros Logos von Beth-El*, AsSt 5 [1951], s. 122–125), który dopatruje się przedizraelskiego, kananejskiego pochodzenia sanktuarium złączonego z Betel.

²² G. MAYER, ירד *jarad*, TWAT III, s. 900n.

dzi przy tym nie o stan stały, lecz o przedstawienie tego, co w danej chwili można zobaczyć: Ktoś stanął tu i stoi teraz. Forma *nifal* podkreśla właśnie ten niuans.

Do tej formy dochodzi także funkcja pasywna, która wyrażana jest przez dodanie słówka על. Wówczas נצב *nifal* oznaczać może przypadkowe stanie obok kogoś/czegoś (zob. 1 Sm 22,6) lub postawę wyższego wobec poddanego (zob. Rt 2,5n). Warto przy tym podkreślić, że על נצב stosowane jest zawsze w pierwszym znaczeniu w liczbie mnogiej („stojący wokół”) i w odniesieniu do jednostki (עליו), podczas gdy w drugim przypadku forma ta przedstawia postawę jednostki wobec jakiejś grupy: „ktoś, kto jest postawiony nad innymi”²³

W naszym przypadku (Rdz 28,13a) natomiast należy rozpatrzyć trzy możliwości interpretacji על נצב:

- (1) JHWH stoi na סלם;
- (2) JHWH stoi obok, zwrócony w stronę סלם;
- (3) JHWH stoi naprzeciw Jakuba.

W pierwszym przypadku, kiedy JHWH stoi na סלם łączące niebo z ziemią, a מלאכי אלהים wstępują i zstępują po nim. Jeżeli JHWH znajduje się na סלם, wówczas znajduje się w niebie. W Rdz 21,17 oraz 22,11 Bóg woła z nieba. Nie ma tu jednak żadnego elementu łączącego oba światy, co występuje natomiast w Rdz 28,13. Wypowiedziane w wierszu 17 stwierdzenie, że miejsce, na którym przenocował Jakub, jest בית אלהים, nie wprowadza niczego nowego do ukazanego w wierszu 12 przejrzystego przestrzennego rozróżnienia między niebem i ziemią. Wprowadzenie mowy Bożej tworzy tu dalszy istotny rys. Do kogo skierowany jest zwrot ויאמר („i powiedział”)? Z początkowej części zdania nie można jeszcze tego jasno wywnioskować. Aniołowie, którzy poruszali się na סלם, są najbliższymi słuchaczami Bożej przemowy. Ale JHWH zwraca się do Jakuba, o czym nie informuje tekst, że JHWH nie do aniołów teraz mówi, lecz właśnie do Jakuba. Zdanie ויאמר wprowadza Bożą mowę do Jakuba, tak jakby aniołowie nie byli najbliższą znajdującą się grupą słuchaczy; są oni teraz zupełnie ignorowani w opowiadaniu. Jakub jednak nie znajduje się ani na סלם, ani w niebie, lecz znajduje się na ziemi, przez co uwidacznia się ciągle duży dystans między dwiema sferami.

Jeśli JHWH rzeczywiście stałby na drabinie, wówczas można byłoby stwierdzić napięcie pomiędzy sensem a brzmieniem zwrotu ויאמר w wierszu 13a, które pozwalałoby zasugerować literacki rozdział pomiędzy tym wprowadzeniem z mową Bożą i wierszem 12²⁴

Przypadek drugi rozważa sytuację, kiedy JHWH stoi obok סלם. W Starym Testamencie znajdują się miejsca, na których przedstawiony jest król stojący obok ko-

²³ Bardziej szczegółowiej z przykładami biblijnymi zob. J. REINDL, יצב/נצב *nsb/jsb*, TWAT V, s. 557–560.

²⁴ K. BERGE, *Die Zeit des Jahwisten. Ein Beitrag zur Datierung jahwistischer Vätertexte*, Berlin–New York 1990, s. 156. Trzecie wydanie *Biblia Tysiąclecia* tłumaczy wiersz 13a: „A oto Pan stał na jej szczycie”

lumny znajdującej się na dziedzińcu świątynnym, gotowy do rozpoczęcia uroczystej akcji (2 Krl 11,14; 23,3; także Ez 45,2). Rdz 28,12.13a α można także rozumieć w tym znaczeniu: JHWH stoi obok (względnie na/ponad) סלם w swej znajdującej się w górze świątyni i wypowiada swe obietnice. Można byłoby wyciągnąć stąd wniosek, że sen i obietnice byłyby nierozdzielnie związane z obecnym kontekstem literackim²⁵

Jednakże tego rodzaju usytuowanie JHWH wzmacnia tylko wątpliwość co do literackiego pierwotnego kontekstu między wierszem 12 i ויאמר w wierszu 13a α . לצב על oznacza bowiem, jak wiadomo, nie tylko „obok stać”, lecz także „stać naprzeciw”, „być zwróconym”. JHWH jest zatem zwrócony w stronę סלם, po którym poruszają się aniołowie, lecz nie stoi naprzeciw Jakuba. Tym bardziej osobliwym okazuje się wprowadzenie mowy Bożej skierowanej do Jakuba, który nie znajduje się na סלם, które z kolei nie zaznacza, kim jest słuchacz. W tym przypadku oczekiwano by, że podmiot działający przemawia do tych, do których jest zwrócony, a nie do osoby, która znajduje się w oddaleniu od niego²⁶

Takie rozumienie לצב על w wierszu 13a α uzasadnia Bożą mowę występującą w 13a β -14.15 jako wtórnie złączoną z wierszem 12. Uważa się również niekiedy, że to wyrażenie razem z wierszem 12 należało pierwotnie do narracji o Betel, natomiast mowa Boża byłaby wtórna do niej²⁷. Odnośnie tego można powiedzieć, że סלם i poruszający się po nim aniołowie najdokładniej zostały przedstawione w wierszach 12.13a α , z czego można wyciągnąć wniosek, że wiersz 13a α stanowi właśnie pierwotne wprowadzenie Bożej mowy.

Domniemane rysy przedizraelskie w wierszu 12 niczego nie zmieniają w tym względzie. Izraelski autor, przejmując mitologiczny materiał przedizraelski, mógł dzięki temu wyraźniej podkreślić status JHWH²⁸.

Na podstawie wyżej powiedzianego wynika, że wiersz 13a α należy do innej warstwy literackiej aniżeli wiersz 12; dotyczy to także wiersza 13a β oraz dalszych wierszy. Stąd też zwrot יהוה לצב עליו można rozumieć, zgodnie z jedynym znaczeniem לצב על, jednoznacznie jako „stać naprzeciw, zwróconym w czyjąś stronę”. Jeśli zatem JHWH stoi naprzeciw Jakuba, jest zwrócony w jego stronę, wówczas podanie kierunku mowy nie jest konieczne. Wystarczy tylko uzupełnienie w postaci ויאמר.

Wiersz 13a α dobrze łączy się z wierszem 11a α — וילן שם. Można stąd przyjąć, że wiersze 10.11a α .13 należą do jednej i tej samej warstwy literackiej. Ciąg narracyjny zaś w wierszach 10-11a α został przerwany przez strukturę wiersza 13a α skomponowaną za pomocą ויהוה wraz ze zdaniem z imiesłowami, który przedstawia nocne wydarzenie.

²⁵ C.H. WHITE, *The Divine Oath in Genesis*, JBL 92 (1973), s. 171.

²⁶ BERGE, dz. cyt., s. 157.

²⁷ Zob. RENDTORFF, dz. cyt., s. 514.

²⁸ BERGE, dz. cyt., s. 158.

4. Co widział Jakub podczas snu?

Po powyższych rozważaniach redakcyjnych oraz literackich należy przejść teraz do zasadniczego interesującego nas zagadnienia związanego ze snem Jakuba w Betel i ujrzaną w nim wizją.

Sen został przedstawiony za pomocą używanej w opisach specjalnej onirycznych formuły składającej się z והנה oraz zdania oznajmującego z imiesłowami²⁹:

- wiersze: 12a והנה סלם מצב (ויחלם)
 12b והנה מלאכי אלהים עלים
 13a והנה יהוה נצב עליו

Stylistycznie wiersz 13a należy przypisać temu samemu redaktorowi, który skomponował poprzedzający go wiersz 12 i jest kontynuacją literacką. Następnym wierszem należącym do tradycji *E* jest wiersz 17, który również można podzielić na trzy części, ukazujące świętość niezwykłego miejsca, biorąc w tym przypadku za cezurę partykułę זה:

- wiersz: 17a מהנורא המקום הזה
 17b אין זה כי אם בית אלהים
 17c וזה שער השמים

Widzenie Jakuba opowiedziane w wierszach 12.13aα zawiera kilka podstawowych elementów: סלם dotykające nieba, aniołów Bożych oraz samego Boga. Biorąc pod uwagę powyższe elementy i zestawiając je z wierszem 17, zauważa się wzajemne odpowiedniki literacko-teologiczne wewnątrz opisu snu oraz w opisie świętości Betel.

Literacka współzależność obu wierszy (12 i 17) zawiera jednocześnie głęboką myśl teologiczną. Skoro wiersz 17 mówi o świętości Betel, którą także odczytuje się w wierszach 12.13a, to na tej podstawie te dwa wiersze układają się w *chiasm*³⁰:

- A סלם sięgające n i e b a
 B aniołowie E l o h i m
 C Bóg stojący w górze
 C' strach Boży (נורא)
 B' dom E l o h i m
 C' brama n i e b i o s

Wzajemna zależność treściowa obu wierszy wskazuje na ścisły, zamknięty w sobie kontekst narracyjny. Dla czytelnika początek jest zwyczajny, a w każdym razie zupełnie nie spektakularny. Jakub spędza noc pod gołym niebem, kładąc pod głowę

²⁹ Zob.: W. RICHTER, *Traum und Traumdeutung im Alten Testament. Ihre Form und Verwendung*, BZ NF 7 (1963), s. 204; M. OTTOSON, חלם *halam*, TWAT II, kol. 993.

³⁰ Zob. M. OLIVA, *Visión y voto de Jacob en Betel*, EstBi 33 (1974), s. 124n.

kamień. Podkreślenie przypadkowości oraz niepozorność rekwizytów jeszcze bardziej podkreślają to wrażenie. Stąd też oczekiwać należałoby niespodziewanego nadejścia jakiegoś niezwyklego wydarzenia, które ukaze właściwe znaczenie całego zajścia³¹

Początkowo opis snu nie podejmuje tej myśli. Natomiast wprowadzana jest rzeczywistość z innego świata, świata nadziemskiego, co dokonuje się przez użycie wyrażenia ויחלם. Jednocześnie zauważa się także zmianę czasu gramatycznego między wierszem 12aα i 12aβ: za miarowym ukazaniem ciągu wydarzeń ukazanych za pomocą *imperfectum consecutivum* następują w wierszach 12b.13aα wyłącznie zdania nominalne z orzeczeniami imiesłowowymi. Zdania nominalne określają pod względem kategorii czasowych względną równoczesność zdarzeń, a pod względem jakości zdarzeń — ich ciągłość. To sprawia, że można również dokładniej określić relację czasową między wyrażonymi stanami zdarzeniowymi, z jednej strony, przez ויחלם, a z drugiej strony — przez zdania imiesłowowe³².

Jakub dostrzega we śnie niezależnie istniejącą od niego rzeczywistość, która nie powstała dopiero wraz z jego snem. Konstrukcja ויחלם והנה w wierszu 12 znajduje swój wyraźny odpowiednik w częstym połączeniu zdania nominalnego z וירא והנה (np. Rdz 18,2; 29,25a). Jednocześnie za pomocą konstrukcji והנה odbiera się wrażenie oglądania wraz z Jakubem opisanego snu³³

Po tych wstępnych uwagach dotyczących perykopy o Betel czas rozważyć pełny treści wiersz 12.13aa, który w oryginale hebrajskim i w tłumaczeniu na język polski brzmi:

ויחל והנה סלם מצב ארצה
וראשו מגיע השמימה
והנה מלאכי אלהים
עלים וירדים בו:
והנה יהוה נצב עליו

I śnił, a oto schody postawione na ziemi,
a ich wierzchołek dotykał nieba.
A oto aniołowie Boży
wstępują i zstępują po nich.
I oto JHWH stanął naprzeciw niego.

Interesujące nas słowo hebrajskie סלם jest, jak zostało powiedziane we wstępie, zwyczajowo tłumaczone na języki współczesne przez „drabina”³⁴. Zostało to jednak skrytykowane już pod koniec XIX w. i zwrócono uwagę, że termin hebrajski

³¹ J.P. FOKKELMAN, *Narrative Art in Genesis. Specimens of Stylistic and Structural Analysis*, Assen 1975, s. 50.

³² E. BLUM, *Die Komposition der Vätergeschichte*, Neukirchen-Vluyn 1984, s. 15.

³³ FOKKELMAN, *dz. cyt.*, s. 55.

³⁴ Wszystkie współczesne tłumaczenia polskie Księgi Rodzaju także używają tego słowa.

oznacza coś innego³⁵ Słowo to pochodzi od rdzenia ללס, który poświadczony jest tylko w języku hebrajskim i to niezbyt licznie (zaledwie 12 razy) i oznacza zawsze „podnosić, nagromadzić, narzucić, nasypać”; można to rozumieć w znaczeniu dosłownym, jak i przenośnym: „chwalić, wynosić, wynosić się, zachowywać się arogancko”. Pochodzące natomiast od rdzenia rzeczowniki zawsze wskazują na drogę w szeroko rozumianym znaczeniu³⁶.

Termin ללס w Starym Testamencie jest *hapax legomenon* i poza Rdz 28,12 nigdzie nie występuje. *Septuaginta* przetłumaczyła go przez *klimax*, a *Wulgata* — przez *scala*, co można oddać tylko przez polskie słowo „schody”. Bo rzeczywiście, trudno przy takiej scenie ukazującej teofanię Bożą myśleć o zwykłej drabinie. Należy mieć tu na uwadze przede wszystkim rampę, która na starożytnym Bliskim Wschodzie łączyła ziemię z niebem. Idea taka występuje wyraźnie w budowie olbrzymich babilońskich, czy w ogóle mezopotamskich, zigguratów. Niewykluczone jest, że ziggurat był odzwierciedleniem starożytnej idei tzw. „osi ziemskiej”. Ziggurat skupiałby zatem w sobie następujące elementy: (1) węzeł nieba z ziemią, (2) węzeł ziemi, (3) węzeł ze światem podziemnym³⁷

Przyglądając się budowie zigguratu, dostrzega się jego rzucający się w oczy kształt piramidy skonstruowanej w formie nakładających się tarasów (przeważnie siedem pięter). Ściany zewnętrzne poszczególnych pięter były pomalowane określonymi kolorami będącymi barwami głównych bóstw. Każdy ziggurat posiadał dwie świątynie: górną i dolną, będące integralną częścią budowli. Świątynię górną uważano zwyczajowo za mieszkanie bóstwa, a dokładniej za bramę do miejsca jego zamieszkania. W świątyni dolnej natomiast bóstwo objawiało się swoim czcicielom³⁸.

Tę samą symbolikę zigguratu odnajduje się w nazwach świątyń w Nippur, Larsa i Sippar. W Nippur znajdowały się dwie słynne świątynie, w których sprawowano kult Enlila: *E-kur*, co można przetłumaczyć przez „Dom góry świata (kosmicznej góry)” oraz *Dur-an-ki*, co oznacza „Węzeł nieba i ziemi”. *Dur-an-ki* (w języku akadyjskim *markas šamé* oraz *irsitim*) łączyła przestrzeń niebieską oraz ziemską. Mowę o tym węźle, tak jak o biegunie oraz innych częściach nieba, znajduje się w pewnym tekście wotywnym poświęconym wieży schodkowej. Godnym uwagi jest fakt, że jest on personifikowany jako bóstwo. Wskazuje się przy tym na bóstwo Enmešarra, który, jako pan wegetacji, był dobrze wkomponowany w całą ziemską

³⁵ Zob. A. HENDERSON, *On Jacob's vision at Bethel*, ET 4 (1892/93), s. 151–152.

³⁶ Zob. rzeczowniki hebrajskie i ich odpowiedniki w H.-J. FABRY, ללס *salal*, TWAT V, kol. 868.

³⁷ Taką myśl wysunął E. BURROWS, *Some Cosmological Patterns in Babylonian Religion*, London 1935, s. 46–52.

³⁸ O sakralnym znaczeniu zigguratu zob. H.W.F. SAGGS, *Wielkość i upadek Babilonii*, Warszawa 1973, s. 313n; o sprawowanym tam kulcie — H. SCHMÖKEL (wyd.), *Kulturgeschichte des alten Orient*, Augsburg 1995, s. 284–292.

przestrzeń, która swoją siłę otrzymywała z góry; bóstwo to miało także swój epitet: „Wspaniała węzeł między niebem i ziemią”

To proste kosmiczno-biologiczne wyobrażenie jest punktem wyjścia rozpowszechnionej w całym starożytnym świecie myśli o kosmicznym pępku, który łączy górę z dołem, jak w świecie ludzkim matkę z jej dzieckiem. W geografii kosmicznej punkt, który stanowi dojście do świata niebieskiego, jest zawsze związany z wyobrażeniem pępka i często jest przedstawiany w sposób monumentalny³⁹

Omawiane obecnie słowo jest niewątpliwie pochodzenia sumeryjskiego, co widać na podstawie określenia najstarszej metropolii sumeryjskiej Nippur jako *DUR.AN.KI* — „Węzeł nieba i ziemi” Z babilońskiego zaś punktu widzenia, kiedy państwo to stało się mocarstwem światowym, sam Babilon odgrywał rolę centrum świata. W czasach natomiast asyryjskich zespół świątynno-pałacowy stał się kosmicznym odzwierciedleniem węzła nieba i ziemi⁴⁰

Na podstawie tych mezopotamskich wyobrażeń widać, że uchodzące za boskie pałace władców sumeryjskich, asyryjskich czy babilońskich były bramą, przez którą można było dojść do siedziby bóstwa.

Opierając się na tym można powiedzieć, że Jakub ujrzał we śnie również „Bramę Niebios” (zob. Rdz 28,17) znajdującą się na szczycie wznoszącej się ku górze rampy.

Można przy tym zapytać, czy tylko wyobrażenia mezopotamskie były podstawą w przedstawieniu snu Jakuba, czy też dopatrzeć się tu można innych także wzorców. Mówi się przy tym o pewnym wpływie tekstów piramid, które również zawierają ideę niebieskich schodów (w tym przypadku drabiny⁴¹), po których faraon wstępował do swego ojca, Re. Wspomina się także inny tekst, gdzie mówi się o dwóch rodzajach drabiny dla zmarłego faraona. Inny tekst jeszcze opowiada o konflikcie między Setem i Horusem, w którym również występuje niebieska drabina, po której Ozyrys wstępuje do nieba⁴².

Egipska idea niebieskiej drabiny uwidacznia się przede wszystkim w rytuałach, z których najstarszy opis pochodzi z okresu Starego Państwa (2686–2181 r. przed Chr.); następnie rytuał ten był kontynuowany przez kolejne wieki. Znalezione także

³⁹ Dla starożytnych Greków pępek świata znajdował się w wyroczni Apollina w Delfach, a dla średniowiecznych arabskich geografów starożytna Babilonia, później Irak, była *μεσομφαλια γαιης* leżąca pośród siedmiu klimatów ziemi. Dla żydów zaś punktem centralnym ziemi była, oczywiście, Jerozolima (zob. Ez 5,5). W bazylice Grobu Pańskiego w Jerozolimie, w prezbiterium greckim, znajduje się pewne miejsce do dziś uważane za „pępek świata”

⁴⁰ A. JEREMIAS, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, Berlin–Leipzig 1929, s. 141n.

⁴¹ W grobach pochodzących ze Starego i Średniego Państwa odnaleziono amulety w formie drabiny (eg. *maqet*) mające zapewnić wejście do nieba, jak było w przypadku Ozyrysa; zob. E.A. WALLIS BUDGE, *The Mummy. A Handbook of Egyptian Funerary Archeology*, New York 1989, s. 324.

⁴² Zob. J. GWYN GRIFFITHS, *The Celestial Ladder and the Gate of Heaven (Genesis XXVIII.12 and 17)*, ET 76 (1964/65), s. 229–230.

modele drabiny z posązkami wyobrażającymi zmarłego króla jako Ozyrysa, który wstępuje do swej matki, Nut — bogini niebios.

Znajdowane w grobach modele niebieskich drabin służyły także każdemu śmiertelnikowi po śmierci, którego dusza (w postaci ptaka *ba*) zstępowała z góry do ciała leżącego w grobie. Wiązała się z tym wiara w moc posiadaną przez zmarłych oraz możliwości pomagania ludziom żyjącym w świecie ziemskim⁴³

W czasach Nowego Państwa natomiast rytuał związany z bramą niebios przybrał nowe elementy. Do tytułów, jakie nosili ówcześni kapłani, doszedł jeszcze jeden: „Odźwierny dwóch bram niebios w Opet” Jest to wyraźna aluzja do dwojga drzwi u wejścia do kaplicy. Ogólnie jednak można powiedzieć, że myśl o niebieskiej drabinie w rytuale pogrzebowym nie była elementem decydującym⁴⁴

Omawiając ewentualne wpływy obcych wyobrażeń na przedstawienie snu Jakuba nie może zabraknąć spojrzenia na środowisko kananejskie. W grę wchodzi teksty ugaryckie z ok. 1350 r. przed Chr. mówiące o siedzibie boga Baala na górze Safon (dziś Dżebel al Aqra°), leżącej ok. 40 km na północ od Ras Szamra⁴⁵; tam znajdował się pałac tego bóstwa⁴⁶ Jeśli natomiast chodzi o mieszkanie boga Ela, zostanie to przedstawione poniżej⁴⁷

W tekstach ugaryckich odnajduje się koncepcję mieszkania bóstw, bądź jednego bóstwa najwyższego, na szczycie kosmicznej góry. W jednym z tekstów w cyklu o Baalu⁴⁸ czytamy, że posyłani są wysłańcy (*mlakm*) władcy Yam z zadaniem zwołania na zgromadzenie (*phr m 'd*) bóstw, któremu miał przewodniczyć El; chodziło przy tym m.in. o rozpatrzenie sporu między Baalem i Yam⁴⁹ Według pojęć ugaryckich tylko dwaj bogowie mogli przewodniczyć zgromadzeniom bóstw, mianowicie El oraz Baal. Te dwa bóstwa były odbierane przez wiernych jako królowie i należeli tak do niebieskiej, jak i ziemskiej rady tronowej.

⁴³ Zob. E. OTTO, *Die Religion der alten Ägypter*, w: B. SPULER (wyd.), *Handbuch der Orientalistik* I/8, Leiden–Köln 1964, s. 62, 67–72.

⁴⁴ J. GWYN GRIFFITHS, *The Celestial Ladder and the Gate of Heaven in Egyptian Ritual*, ET 78 (1966/67), s. 54–55.

⁴⁵ O. EISSFELDT, *Der Wohnsitz der ugaritischen Götter von Ras, Kl. Schr. II*, Tübingen 1963, s. 502–506; zob. też znaczenie i użycie rdzenia *spn*, TWAT VI, kol. 1107–1112.

⁴⁶ Wspominają o tym m.in. następujące teksty ugaryckie: KTU 1.3 I 21-22; IV 2-3; 1.4 V 54-57.

⁴⁷ Dokładniejsze dane na ten temat zob. H. NIEHR, *Religionen in Israels Umwelt. Einführung in die nordwestsemitischen Religionen Syrien-Palästinas*, Würzburg 1998, s. 72n.

⁴⁸ Znajduje się w KTU 1.1-6; omówiony zaś szczegółowo m.in. w: M. DIETRICH, O. LORETZ, *Mythen und Epen IV*, w: TUAT III, Gütersloh 1982, s. 1091–1198; G. DEL OLMO LETE, *Interpretación de la mitología cananea*, Valencia 1984, s. 29–104.

⁴⁹ W mitologii ugaryckiej odróżnić można trzy kategorie zgromadzeń, w zależności od rangi zwołującego bóstwa i gromadzących się bóstw. Pierwszą kategorią było „zgromadzenie bogów” (*phr ilm*), „zgromadzenie synów bożych” (*phr bn ilm*), „zebranie bóstw” (*'dt ilm*) oraz „całość zgromadzenia” (*phr m 'd*). Drugą kategorią było „zgromadzenie synów Ela” (*mphr bn il*), „krag Ela” (*dr il*) i „krag synów Ela” (*dr bn il*). „Zgromadzenie Baala” (*phr b 'l*) zaś zaliczone było do trzeciej kategorii.

Zgromadzenie to miało się odbyć na górze zwanej w tekście ugaryckim *gr ll*. Przypuszcza się przy tym, że pełniła ona rolę świętej góry, podobnie jak Olimp w mitologii greckiej. Co do lokalizacji owej góry zgromadzeń bogów ugaryckich w tym przypadku utożsamia się ją z górą Lula w Anatolii. Podobne zgromadzenia mogły się jednak odbywać także na dwóch innych górach: Huršana i Kaššu⁵⁰

W religijnych wyobrażeniach Ugarit niepoślednią rolę odgrywała tzw. ideologia świątynna w związku z górą Safon. Korzeni tej myśli należy szukać we wspomnianej wyżej mezopotamskiej idei powiązania zespołu pałacowo-świątynnego z kosmicznym węzłem ziemi. Według tej ideologii sama świątynia oraz otaczający ją bezpośrednio teren zorientowane były na bożą górę⁵¹. Należy przy tym wspomnieć, że góra Safon, jako mieszkanie Baala, posiada zupełnie inne znaczenie — jako kosmiczna góra⁵².

Inna tradycja ugarycka umiejscawia siedzibę boga Ela „przy źródle dwóch rzek, pośrodku złączenia się dwóch oceanów”. Ziemska lokalizacja tej siedziby na górze między źródłami czy między niebieskim i podziemnym oceanem pozwala myśleć o Džebel Ansariye, która leży na wschód od Ugarit⁵³

W dwóch tekstach ugaryckich⁵⁴, które mogą być wzięte pod uwagę w związku z naszym rozważaniem, występuje ciekawe słowo *hršn*, które można porównać z hebrajskim słowem *חרש* (*horeš*) oraz terminami z innych języków semickich⁵⁵; wszędzie oznacza ono górę, pasmo górskie. Nie jest wykluczone, że słowo to może pochodzić od sumeryjskiego terminu *HUR.SAG*, które oznacza górę położoną w świecie dolnym złączoną z przepływającą tam rzeką. W takiej scenerii znajdowałaby się siedziba Ela⁵⁶

W każdym razie, przypatrując się wszystkim tekstom ugaryckim wspominającym siedziby bóstw, można przyjąć, że najbardziej logiczną ich interpretacją jest myśl o kosmicznej górze, na której szczycie znajduje się mieszkanie bogów, odbywa się zgromadzenie bogów i której podstawa sięga świata dolnego. Tam znajduje się głębia praoceanu oraz płyną podziemne strumienie; tam też znajduje się mieszkanie śmierci oraz rodzimych bóstw. Tak rozumiana góra kosmiczna jest zawsze centrum świata i mieszkaniem bogów, jest fundamentem świata stojącym na otchłani wód i górującym nad światem dolnym.

⁵⁰ O lokalizacji tych gór zob. RGTC 6, s. 128, 195, 251.

⁵¹ R. HILLMANN, *Wasser und Berg*, Halle 1965, s. 72–75.

⁵² Szczegółowo myśl tę przedstawił F. STOLZ, *Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem. Studien zur altorientalischen, vor- und frühisraelitischen Religion*, Berlin 1970, s. 117–121, 145.

⁵³ W grę wchodziłby także ugarycki akropol ze znajdującą się tam świątynią Ela; zob. NIEHR, *dz. cyt.*, s. 73.

⁵⁴ Znajdujących się w C.H. GORDON, *Ugaritic Literature*, Rome 1949, t. II, 23; t. III, 22.

⁵⁵ Akkadyjski: *huršanu*, asyryjski: *huršu*, aramejski: *hurša*; W. GESENIUS, F. BUHL, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch*, Berlin–Göttingen–Heidelberg 1962, s. 264.

⁵⁶ M.H. POPE, *El in the Ugaritic Texts*, Leiden 1955, s. 69–72.

Taka idea była, jak zauważamy, rozpowszechniona na całym starożytnym Bliskim Wschodzie z drobnymi tylko lokalnymi modyfikacjami. Czy to Etemenanki w Babilonie, czy to niebieska drabina z egipskich grobowców, czy to góra Safon w kręgu kananejskim, czy też nawet obraz widziany przez Jakuba w Betel — wyobrażają ideę mitycznej geografii opierającej się na kosmicznej górze identyfikowanej przede wszystkim z jakimś lokalnym sanktuarium oraz łączącej się z historycznym zdarzeniem przekazywanym następnie z pokolenia w pokolenie.

Mając na uwadze powyższe rozważania można teraz zadać pytanie, czy rzeczywiście elohistyczny autor Rdz 28,12.13a α wykorzystał do swego opisu istniejące już w otaczającym go świecie elementy, obrazy oraz idee. Odpowiedzieć na nie można twierdząco, ale z pewną dozą ostrożności. Z jednej strony, na pewno sugerował się zastanymi tradycjami zawierającymi ideę kosmicznej góry czy też mitycznej geografii, ale z drugiej strony należy mocno podkreślić element religijny w opisie oraz osobiste doświadczenie owego *mysterium Dei* patriarchy Jakuba. Połączywszy to razem Elohista przekazał nam wspaniałą wizję monumentalnych schodów, które w Betel połączyły niebo z ziemią i to nie tylko jednorazowo. Ruch wstępujących i zstępujących po schodach do Bożej siedziby aniołów symbolizuje nieustanną łączność dwóch światów: Boskiego i ludzkiego.

Jakobs Traun in Bet-El. Eine Interpretation von Gen 28,12.13a α

Zusammenfassung

Im Gegenteil zur deutschen Biblistik wurde in der polnischen Biblistik die Bethel-Perikope nie wissenschaftlich bearbeitet.

Der vorliegende Artikel möchte am Beispiel von Exegese V.12.13a α zeigen, welche Möglichkeiten in der Interpretation der Perikope bestehen. Außerdem möchte er den richtigen Sinn des hebräischen Wortes *sullam* zeigen.

Das Ergebnis ist, der elohistische Autor hat alte vorisraelitische Traditionen benutzt, um ein imposantes Bild von „Treppe“ vorzustellen, die Himmel und Erde verbindet. Die hinauf- und hinabsteigende *mal'ake 'lohim* unterstreichen die Verbindung zwischen zwei Welten, der himmlischen und der irdischen.