

MELCHIZEDEK I JEGO ROLA W TRADYCJI O ABRAHAMIE (Rdz 14,1-24)

Zasadnicze pytanie, jakie należy postawić, pochylając się nad Rdz 14, brzmi: jaką rolę odgrywa tajemnicza postać Melchizedeka, pojawiająca się jak zjawia, nie tylko w tej perykopie, ale w ogóle w całym cyklu o Abrahamie? Rozdział 14, co podkreśla wielu badaczy, wymyka się wszelkim próbom klasyfikacji i nie pasuje do żadnego ze źródeł z klasycznej teorii dokumentów¹ Nie poradziły sobie z nim także współczesne, nowe teorie na temat powstania Pięcioksięgu² Do dziś nie wiadomo ani jak datować poszczególne fragmenty, ani ostateczną redakcję perykopy³ Wynika to między innymi z tego, że nierozwiązywalny wydaje się problem kontekstu historycznego, który uzasadniałby pojawienie się perykopy tak różnej od reszty tradycji zawartych w cyklu o Abrahamie. Szukając zatem odpowiedzi na postawione pytanie o rolę tradycji o Melchizedeku w kontekście cyklu poświęconego osobie Abrahama,

¹ Historię badań nad Rdz 14 omawiają: J.A. Emerton, *Some Problems in Genesis XIV*, w: tenże (red.), *Studies in Pentateuch* (VT.S 41), Leiden i in. 1950, s. 73-78; W. Schatz, *Genesis 14. Eine Untersuchung* (EHS XXIII/2), Bern 1972, s. 9-62; C. Westermann, *Genesis. Kapitel 12-36* (BK I.2), Neukirchen-Vluyn² 1989, s. 219-223.

² Por. E. Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn 1984, s. 464; Ch. Levin, *Der Jahwist* (FRLANT 157), Göttingen 1993, s. 146.

³ Część badaczy, podobnie jak J. Wellhausen (*Die Composition des Hexateuch und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin 1876 (reprint⁴ 1963), s. 311-313), uważa, że odmiennosc w stosunku do reszty tradycji oraz wyraźny zgrzyt, jaki tworzy w obecnym kontekście badana perykopa, pozwala ją datować na dość późny okres, kiedy główne tradycje Pięcioksięgu były już ukształtowane (por. H. Gunkel, *Genesis*, Göttingen⁹ 1977, s. 288-289; J. Van Seters, *Abraham in History and Tradition*, New Haven 1975, s. 296-308: IV-III wiek; J.A. Soggin, *Abraham and the Eastern Kings: On Genesis 14*, w: Z. Zevit i in. (red.), *Solving Riddles and Untying Knots. Biblical, Epigraphic, and Semitic Studies in Honor of J.C. Greenfield*, Winona Lake 1995, s. 283-291: epoka hasmonejska). Nie przesądza to jednak o tym, że same tradycje składające się na obecną perykopę mogą być znacznie starsze niż ich redakcyjne opracowanie i zastosowanie w ostatecznej wersji cyklu o Abrahamie. Stąd opinia, broniącego klasycznej datacji czasów Abrahama na XIX-XVII wiek przed Chrystusem, W.F. Albright'a (*The Historical Background of Genesis XIV*, *Journal for the Society of Oriental Research* 10/1926, s. 131-169), poddana pewnym modyfikacjom (por. J.A. Emerton, *The Riddle of Genesis XIV*, „*Vetus Testamentum*” 21 (1971), s. 403-439 zwł 438: przedliteracka, archaiczna tradycja rozwinięta w pięciu etapach) może być nadal broniona z dużym powodzeniem. Sprzyja temu fakt, że mamy tu do czynienia z jedynym w całym cyklu raportem wojennym zawierającym szereg autentycznych, choć trudnych do identyfikacji nazw i imion, a wreszcie wiele głos wyjaśniających (por. ww. 2.3.7.8.12.13.17).

należy przyjrzeć się najpierw, jaki jest *status quaestionis* w badaniach nad powyższymi zagadnieniami.

1. Co różni i co łączy perykopę Rdz 14 z resztą cyklu o Abrahamie?

Wśród różnic łatwo zauważyć, że jest to jedyna perykopa na przestrzeni Rdz 12-22, gdzie Bóg nie przemawia do nikogo, a narrator nie wypowiada się wprost na temat obietnic złożonych przez Niego patriarsze. Jakkolwiek egzegeci⁴ nie mają wątpliwości, że sama treść obietnic jest delikatnie obecna w tle opowiadania, to jednak fakt braku bezpośredniego odniesienia do tego fundamentalnego wątku⁵ jest zastanawiający. Ponadto postać Abrahama (i Lota) pojawia się dość późno w tekście perykopy (ww. 12-13). Jej zasadnicze tło tworzy natomiast rozbudowana i naszpikowana imionami oraz nazwami miejsc relacja o wojnie czterech królów z północnego wschodu z pięcioma władcami miast-państw regionu Morza Martwego (Rdz 14,1-11)⁶ To jedyny tekst w całym cyklu, twierdzi wielu egzegetów, gdzie sprawy o zasięgu międzynarodowym odgrywają jakąś rolę w życiu patriarchy. Abraham nie jest tu już jednak zwykłym pasterzem i nomadą zaczynającym osiadły tryb życia w okolicach Hebronu (por. Rdz 13,18), ale prawdziwym szejkiem dysponującym sporą liczbą sług i sprzymierzeńców. Na ich czele, jako sprawny wojownik, wyrusza na wyprawę wojenną w odległe rejony na północy, w okolice Dan i Damaszku (Rdz 14,14-15), gdzie pokonuje zwycięskich dotąd królów z północnego wschodu. Jedyny raz też patriarcha nazwany jest „Hebrajczykiem” (Rdz 14,13) i ma kontakt z Salem, identyfikowanym później jako Jerozolima (Rdz 14,18)⁷ Co więcej, kontekst wyraźnie kładzie akcent na wymiar sakralny tego miejsca. Abraham, w poświęconym mu cyklu, często pojawia się jako budowniczy ołtarzy i fundator znanych później miejsc kultu (Rdz 12,6-8: Sychem, Betel; Rdz 13,18: Mamre; Rdz 21,33: Beer Szeba). Tym razem jednak wyraźnie przybywa i uznaje za prawomocne już istniejące sanktuarium⁸

Wspomniane powyżej różnice są niepodważalne i pozwalają domniemywać, że chodzi bądź o istniejącą wcześniej niezależnie tradycję rozwinięta

⁴ Por. J. Scharbert, *Genesis 12-50* (NEB), Würzburg 1986, 132; V.P. Hamilton, *The Book of Genesis. Chapters 1-17* (NICOT), Grand Rapids 1990, s. 399.

⁵ Por. D.J.A. Clines, *The Theme of the Pentateuch* (JSOT.S 10), Sheffield 1984, s. 32-43.

⁶ Por. J. Doré, *La rencontre Abraham-Melchiséch et le problème de l'unité littéraire de Genèse 14*, w: M. Carrez, J. Doré, P. Grelot (red.), *De la Tôrah au Messie* (Fs. H.Cazelles), Paris 1981, s. 75-95.

⁷ Por. J.J. McDermott, *Reading the Pentateuch. A Historical Introduction*, New York 2002, s. 47-48. Trzeba jednak zauważyć, że w Rdz 22 wspomina się o kraju Moria (w. 2), który późniejsza tradycja identyfikowała ze wzgórzem świątynnym w Jerozolimie (por. 2 Krn 3,1). Na ten temat por. także J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj* (SB 4), Kielce 2002, s. 220-221.

⁸ A. Rofé, *Introduction to the Composition of the Pentateuch*, Sheffield 1999, s. 91.

w kilku etapach i dołączoną do cyklu w ostatnim etapie jego redagowania, bądź w ogóle o późną czasowo kompozycję literacką stworzoną na potrzeby ostatniego redaktora z wykorzystaniem jakichś starszych źródeł.

Mimo to nie sposób przeoczyć faktu, że perykopa, choć tak różna od reszty cyklu, jest dobrze weń wkomponowana. Już sam początek (Rdz 14,1) choć zawiera nietypowy, zdaniem E.A. Speisera⁹, wstęp, zdradza wyraźną wolę kontynuacji dotychczasowej narracji i ubogacenia jej o nowy epizod. Co prawda o królu Sodomy (Rdz 14,2.8.10.17.21.22) nie wspomina się w ogóle w scenie z Rdz 19,1-11, ale poza, wzmiankowanym już, wypełnieniem obietnicy błogosławieństwa z Rdz 12,2-3 w Rdz 14,18-19, powraca tu również temat ziemi obiecanej i roli jaką odgrywa w niej postać patriarchy (por. Rdz 13,5-18). Lot cały czas jest związany z Sodomą (Rdz 13,12; 14,12; 19,1-15), a Abraham z Mamre koło Hebronu (Rdz Rdz 13,18; 14,13; 18,1)¹⁰ Także obecność patriarchy na scenie międzynarodowej nie jest epizodem odosobnionym w całym cyklu (por. Rdz 12,5-20; 20,1-18). Choć gdzie indziej kontakty Abrahama z wielkimi tego świata nie są ukazane tak dynamicznie i z takim rozmachem jak w obecnym miejscu, to jednak dowodzi to, że badana perykopa nie odbiega aż tak bardzo od obowiązujących schematów. W Rdz 14 obecność Abrahama wyraźnie nie tylko daje okazję, aby był on pobłogosławionym przez innych, ale też sprawia, że owocami Bożego błogosławieństwa mu udzielonego cieszą się inne narody (por. Rdz 12,3)¹¹

Wielu badaczy zajmujących się nie mniej trudnym i dyskusyjnym opowiadaniem o przymierzu z Rdz 15 zwraca uwagę na fakt, że Rdz 15,1 wyraźnie zakłada to, co zostało opowiedziane w poprzednim rozdziale¹² O ile początek Rdz 15,1: „po tych wydarzeniach” można by uznać jeszcze za zabieg redakcyjny, o tyle nie sposób pominąć wielu innych elementów łączących obie perykopy. Zadanie powiązania wydarzeń z Rdz 14 z tymi z Rdz 15 ma niewątpliwie użycie rdzenia *mgn* w Rdz 14,20 (czasownik w osnowie piel: „(Bóg Najwyższy, który) wydał” i jego powtórzenie w formie rzeczownikowej (*māgēn*: tarcza) w Rdz 15,1. Taki zabieg czyni z obietnicy zawartej w słowach JHWH w Rdz 15,1b (identyfikowanego z Bogiem Najwyższym w Rdz 14,22)

⁹ *Genesis* (AB 1), New York 1978, s. 101. Por. też V.P. Hamilton, *The Book*, s. 397.

¹⁰ Miejsce to wraz z okolicą (por. Rdz 20,1; 22,19; 24,62) stanowi centralny punkt odniesienia dla całej tradycji o Abrahamie. Por. A. Lemaire, *Cycle primitif d'Abraham et contexte géographico-politique*, w: A. Lemaire, B. Otzen (red.), *History and Traditions of Early Israel* (VT.S 50), Leiden 1993, s. 62-75; K.A. Deurloo, *The Way of Abraham. Routes and Localities as Narrative Data in Gen 11,27-25,11*, w: M. Kessler (red.), *Voices from Amsterdam. A Modern Tradition of Reading Narrative*, Atlanta 1994, s. 95-112.

¹¹ Na ten temat por. J. Lemański, *Abraham – początek nowej wspólnoty (Rdz 12,1-4a)*, *Verbum Vitae* 6 (2004), s. 28-31.

¹² Por. J. Lemański, *Pięcioksiąg*, s. 203.

rodzaj wyroczni zbawczej, a postać Abrahama upodabnia do postaci królewskiej (por. Ps 110)¹³ Również Damaszek wspomniany jest tylko w Rdz 14,15 i 15,2. Być może również użycie rdzenia *šlm* w formie przymiotnika rodzaju męskiego liczby pojedynczej w proroctwie dotyczącym przyszłego losu Amorytów (Rdz 15,16), który zadecyduje o powrocie potomków Abrahama do ziemi obiecanej, jest aluzją dźwiękową do nazwy Szalem. W końcu także liczba sług zabranych przez patriarchę w pościg za koalicją dowodzoną przez Kedorlaomera (318: Rdz 14,15) nie jest zapewne przypadkowo zbieżna z wartością liczbową liter składających się na imię Eliezera, sługi Abrahama wspomnianego przez niego w Rdz 15,3.

Jakakolwiek więc była droga wkomponowania Rdz 14 w obecny kontekst i jakiegokolwiek spowodowały to przyczyny, nie można zaprzeczyć, że wolą redaktora było, aby stanowił on element pozwalający na logiczną kontynuację głównych wątków całego cyklu.

2. Jak powstała obecna wersja opowiadania z Rdz 14?

Długi okres sporów, wymiany spostrzeżeń oraz proponowania wciąż to nowych hipotez w tej materii nie przyniósł ostatecznie żadnego rozwiązania, które zadowalałoby wszystkich. Nie ma więc sensu robienie kolejnego przeglądu tych zagadnień, gdyż można znaleźć je już w innych opracowaniach¹⁴ Warto natomiast spojrzeć na *status quaestionis* wynikający z tych badań. Faktem uznawanym przez większość badaczy jest to, że perykopa ma cechy wskazujące na długi proces redagowania. Mogą świadczyć o tym choćby liczne glosy wyjaśniające (ww. 2.8: Zoar; w. 3: Morze Soli; w. 7: Kadesz; w. 15: na zachód od Damaszku; w. 17: Dolina Królów). Koalicje wymienione w ww. 1-3 powracają w ww. 8(-10). W międzyczasie mowa jest o wojnie Kedorlaomera i jego sprzymierzeńców także z innymi narodami regionu (ww. 5b-7), zaś ww. 4-5a są wyjaśnieniem przyczyn wojny, o której mowa. Nietrudno też zauważyć ewidentną różnicę pomiędzy ww. 1-10 i ww. 13-16. Pierwsza dotyczy historii o zasięgu międzynarodowym i zawiera szereg autentycznych nazw oraz imion. Większość tych drugich jest jednak w praktyce weryfikowalna tylko na poziomie etymologicznym a nie historycznym. Nie można zatem wykluczyć tego, że za treścią ww. 1-10 stał pierwotnie jakiś archaiczny dokument¹⁵, ale i nie mniej prawdopodobne jest, że chodzi o świa-

¹³ Por. T.C. Römer, *Reserches actuelles sur le cycle d'Abraham*, w: A. Wénin (red.), *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History* (BETL 155), Leuven 2001, s. 206.

¹⁴ Por. przypis nr 1.

¹⁵ Por. M.C. Astour (*Political and Cosmic Symbolism in Genesis 14 and in Babylonian Sources*, w: A. Altmann (red.), *Biblical Motifs, Origin and Transformation*, Cambridge 1966, s. 62-112) wskazuje tu na odkryte pod koniec XIX wieku tzw. *Teksty Spartoli* (lub *Kedoloamera*), które

domą archaizację¹⁶, a poszczególne imiona i koalicje mają wymiar czysto symboliczny i kryją za sobą jakąś sytuację z późniejszego okresu: perskiego czy hellenistycznego¹⁷. Jeżeli przyjąć, że rzeczywiście istniał pierwotnie jakiś niezależny, archaiczny dokument, którym posłużył się autor biblijny, to wątpliwe jest, aby zawierał on informacje o Abrahamie, choć perspektywa istnienia takiego pozabiblijnego dokumentu z imieniem patriarchy jest bardzo kusząca. Znacznie bardziej prawdopodobne wydaje się wykorzystanie ww. 1-10, w jakiegokolwiek formie one pierwotnie istniały (np. w formie raportu wojennego; por. wspomniane wcześniej różnice pomiędzy ww. 1-3/8-10 i ww. /4-5a/5b-7), aby wprowadzić do cyklu o Abrahamie scenę w stylu historii o wybawcach, jakich wiele znaleźć można w deuteronomistycznym opracowaniu tradycji z Księgi Sędziów (por. Rdz 13-16 i Sdz 3-9)¹⁸. Sprzyja temu fakt, że choć zasięg walk i zaangażowanie dużej liczby armii jest imponujący, to skutki (ww. 11-12) nie przynoszą jakichś totalnych zniszczeń czy burzenia miast, o których mowa, a przypominają raczej efekty drobnych, lokalnych konfliktów. Ich opis z ww. 11-12 w dużej mierze przypomina strukturalnie i językowo opis odwrócenia negatywnych skutków zawarty w ww. 15-16. Dodatkowo nawiązaniem do

mogą wskazywać, jego zdaniem na deuteronomistyczne opracowanie pierwotnej wersji raportu wojennego z ww. 1-10 w okresie tzw. drugiego Deuteronomisty z okresu wygnania babilońskiego. Podobne poglądy wyraża także W. Schatz, *Genesis 14*. Por. też J.A. Emerton, *Some False Clues in the Study of Genesis XIV*, "Vetus Testamentum" 21 (1971), s. 24-47.

¹⁶ Por. J. Van Seters, (*Abraham*, s. 300) uważa, że ww. 1-11 stanowią całkowicie sztuczną literacką scenę wzorowaną jedynie na raportach z wypraw wojennych.

¹⁷ Por. L. Ruppert (*Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar*, t. II: *Gen 11,27-25,18*, Würzburg 2002, s. 189-193.227-229) proponuje bardziej rozciągnięte w czasie tło historyczne i stopniowy wzrost perykopy. Tzw. *Grundschrift* z Kedorloamerem w roli głównej (ww. 1-2.4.8 - 11), rozszerzone nieco później o ww. 13a.14-17.21.23-24, łączone jest przez niego z czasem upadku Izraela i Aram-Damaszku. Oba państwa reprezentują w tekście Sodoma i Gomora, Kedorloamer zaś reprezentuje ich pogromcę Tiglet-Pilezera III (745-727). Oba państwa były wasalami Asyrii od 738 roku, oba uczestniczyły w antyasyrjskiej koalicji w 733 roku i oba znalazły się w ogniu kolejnych ekspedycji karnych, oprócz tej z czasów Tiglet-Pilezera z 735-732 roku, także Salmanasara V w 725, a potem Sargona II, która doprowadziła do deportacji mieszkańców Samarii w 722 roku. Uzupełnienia opowiadające o misji ratunkowej Ruppert łączy z królem Jozjaszem, (622 rok), najbliższym ideału Dawidowego. To jego wyprawy na północ odczytuje Ruppert jako misję ratunkową wobec uprowadzonych „braci”. Drugą serię uzupełnień autor ten wskazuje w listach władców pozostających w koalicji z Kedorloamerem oraz informacjach o Locie porwanym i uwolnionym przez Abrahama. Tę warstwę redakcyjną łączy on z epoką wygnania babilońskiego i powrotem do ziemi obiecanej w wyniku zwycięstw Cyrusa II, króla Persów, który pokonał Babilonię. Ostatnią scenę z Melchizedekiem postrzega jako odzwierciedlenie epoki bezpośrednio po powrocie z wygnania: Melchizedek reprezentowałby tu Jozuego – arcykapłana, a Abraham – Zorobabela, Dawidowego potomka i kandydata na tron w razie odzyskania pełnej suwerenności.

¹⁸ Por. J.A. Emerton, *The Riddle*, s. 431-435; W. Schatz, *Genesis 14*, s. 291-294; C. Westermann, *Genesis*, s. 224.239; H. Seebass, *Genesis*, s. 45-46.

nich są słowa króla Sodomy z w. 21¹⁹ Może więc to stanowić wskazówkę, że redaktor odpowiedzialny za obecną formę tekstu rzeczywiście miał przed oczami historię o wybawcy i wykorzystał jej schemat w opracowaniu swojego opowiadania o Abrahamie.

Scena z Melchizedekiem nie wspomina wprost o kampanii wojennej z poprzednich wierszy, ale postawa tego władcy i treść wypowiedzianego przez niego błogosławieństwa bez wątpienia zakłada wydarzenia opisane w ww. 14-17. Nie można więc wykluczyć, że jakaś niezależna tradycja o Melchizedeku została wkomponowana w istniejące już wcześniej opowiadanie o Abrahamie, w którym patriarcha był zaprezentowany, w stylu dueteronomistycznych opowiadań o wybawcach (*Retter/Heldererzählungen*), jako bohater ratujący swego krewnego, a przy okazji również innych mieszkańców Sodomy z ręki najeźdźców²⁰

Postać Melchizedeka, króla i kapłana, dobrze wpisuje się w tradycję o Dawidzie i Salomonie, którzy, jako władcy, składali też ofiary i błogosławili lud (por. 2 Sm 6; 1 Krl 8), wykonując tym samym typowe czynności kapłańskie. Nie sposób pominąć tu także tradycji o kapłanie Sadoku związanym z czasami obu królów i wszystkich późniejszych skojarzeń pomiędzy Szalem i Jerozolimą. Trudniej natomiast doszukiwać się tu pierwowzoru arcykapłana i jego roli, zwłaszcza w późniejszym okresie drugiej świątyni, gdyż kapłańska tradycja Pięcioksięgu dość mocno zakorzeniła w powygnaniowej mentalności Aaronowe korzenie prawowitych rodów kapłańskich (por. 1 Krn 6). Jakkolwiek archaiczność tradycji o Melchizedeku nie została do dziś rozstrzygnięta definitywnie, także z tego powodu, że nie ma pewności, jak datować Ps 110, który jako drugi i ostatni tekst w Starym Testamencie wspomina tę postać (por. Ps 110,4). Problematyczna jest również wzajemna relacja obu tekstów mówiących o Melchizedeku.

Wspomnieć wreszcie trzeba także w. 22b, który wyraźnie stanowi utożsamienie „Boga Najwyższego...” reprezentowanego przez Melchizedeka w w. 19b (por. ww. 18,20) z JHWH. Wiele wskazuje na to, że ma on charakter redakcyjny i służył wkomponowaniu ww. 18-20 w pozostałą część opowiadania²¹ na ostatnim etapie redagowania perykopy. Być może w tym samym czasie, kiedy dodane zostały do tekstu liczne, wspomniane już, glosy wyjaśniające.

Wnioski są więc takie: a) złożony literacko charakter Rdz 14 jest oczywisty; b) pochodzenie poszczególnych fragmentów i ich datacja pozostają sporne; c) kwestia ewolucyjnego powstawania perykopy na drodze kolejnych uzu-

¹⁹ Por. G.J. Wenham, *Genesis*, s. 305.

²⁰ Por. tamże, *Genesis*, s. 305-306.

²¹ Por. L. Ruppert, *Genesis*, s. 194.

pełnień lub jej kompozycja w jednym momencie z istniejących kilku niezależnych elementów tradycji nadal stanowi prawomocną alternatywę badawczą.

3. Rdz 14 w kontekście literackim cyklu o Abrahamie

Cykl poświęcony Abrahamowi zaczyna się w Rdz 11,27-32, gdzie opisane są wstępne, ważne dla dalszej narracji, informacje o pochodzeniu patriarchy, jak bezpłodność jego żony Saraj (Rdz 11,30) i wędrówka wraz z ojcem z Ur chaldejskiego w kierunku ziemi Kanaan, która z niewiadomych przyczyn kończy się w Charanie. Od samego początku też obok Abrahama pojawia się jego bratanek Lot (Rdz 11,31). Właściwy punkt wyjścia stanowi powołanie Abrahama i związane z nim obietnice: ziemi, błogosławieństwa i nade wszystko potomstwa (Rdz 12,1-3). Nie ma wątpliwości, że nic przewodzi w opowiadaniu stanowi ten ostatni problem. Od samego początku Abraham martwi się tym, kto odziedziczy obiecane mu błogosławieństwo i ziemię. Wstępna informacja z Rdz 11,30 pokazuje bowiem przeszkodę w realizacji tej najważniejszej z obietnic. Zanim Abraham zrozumie, że „dla Boga nie ma nic niemożliwego” (por. Rdz 15,1-6; 17; 18,1-15; 21,1-7), co i raz wysuwał będzie zastępczych kandydatów do swego dziedzictwa. Pierwszym z nich bez wątpienia miał być Lot (por. Rdz 12,4-5), najbliższy krewny, którego zachowanie (Rdz 13) i późniejsze losy (Rdz 19) definitywnie wykluczą z tej roli. W międzyczasie do roli dziedzica patriarcha wskaże swego sługę Eliezera (Rdz 15,3-4). Jeszcze później jego żona Saraj zaproponuje spółdenie potomka ze swą niewolnicą Hagar (Rdz 16). Kiedy jednak okaże się, że dziedzicem rzeczywiście zostanie syn zrodzony z Sary (Rdz 21,1-7), Abraham będzie musiał wykluczyć wszystkie zagrożenia, jak to związane z narodzonym wcześniej Izmaelem i jego matką Hagar (Rdz 21,9-21) oraz nauczyć się całkowitego zaufania Bogu (Rdz 22). Po przezwyciężeniu wszystkich trudności, pochowaniu swej żony (Rdz 23), małżeństwie Izaaka z Rebeką (Rdz 24), wydarzeniu istotnym z punktu widzenia przetrwania rodziny, Abraham wreszcie „całą swą majątność przekazał Izaakowi” (Rdz 25,5) i zmarł „sytym życia i połączył się ze swoimi przodkami” w wieku stu siedemdziesięciu pięciu lat (Rdz 25,7-8)²² pochowany przez synów Izaaka i Izmaela (Rdz 25,9-10) w nabytym przez siebie grobie rodzinnym.

Kwestia ziemi obiecanej, do której Abraham przybywa dość szybko i niemal zaraz potem ją opuszcza, udając się do Egiptu (Rdz 12,5-20), rozstrzygnięta zostaje ostatecznie w Rdz 13, gdzie przy okazji Lot opuszcza Abrahama i wybiera, lepszą jego zdaniem, dolinę Jordanu, zaś Abraham

²² Na temat tej formuły por. J. Lemański, „*Sprawisz, abym ożył!*” (PS 71,20b). *Źródła nadziei na zmartwychwstanie w Starym Testamencie*, Szczecin 2004, s. 72.

pokornie osiada w okolicach Hebronu. Tam też pod koniec swego życia, poprzez akt zakupu groty w Makpela w pobliżu Mamre, nabędzie na własność skrawek ziemi obiecanej, która dopiero w dalekiej przyszłości zostanie w całości zdobyta przez jego „liczne potomstwo”. Na razie jasnym jest, że patriarcha ma problem z uzyskaniem choćby jednego potomka. Problem jednak zacznie się wyjaśniać poprzez wydarzenia opisane począwszy od Rdz 15. W obu częściach cyklu (Rdz 12-13// 15-25) staje więc jasne, że ani ziemia obiecana, ani liczne potomstwo nie są obietnicą, która zrealizuje się już teraz, za życia Abrahama. Stanowią zapowiedź odległej przyszłości. W tym kontekście do wyjaśnienia zostaje jeszcze kwestia, jak zatem zrealizuje się ta trzecia – błogosławieństwo obiecane patriarsze i bycie błogosławieństwem dla innych (Rdz 12,3)? Rdz 14 wydaje się zatem stanowić pierwszy i najważniejszy wywód w tej materii (por. Rdz 14,18-21). W Starym Testamencie błogosławieństwo zawsze związane było z oczekiwaniami o charakterze doczesnym. Chodziło o długie, szczęśliwe i dostatnie życie w pokoju. Najważniejsze było jednak zawsze potomstwo. Im było liczniejsze, tym obfitsze oznaczało owoce błogosławieństwa. Koniec życia wielkiego patriarchy można uznać częściowo za spełnienie wszystkich obietnic. Spoczął on w swoim własnym grobie na skrawku ziemi obiecanej, pochowany przez swoich dwóch najstarszych synów, w poczuciu spełnienia (sytym życia). Jednak obiecane mu błogosławieństwo miało szerszy wymiar niż tylko aspekty rodzinne. Zanim więc tematyka cyklu ograniczy się do jednego potomka i przyszłego dziedzica, autorzy biblijni ukazują patriarchę, poprzez wydarzenia opisane w Rdz 14, w uniwersalnym kontekście podkreślającym jego rolę wobec innych narodów²³

4. Struktura perykopy Rdz 14,1-24

O ile granice analizowanej perykopy nie są problematyczne i wyznacza je zarówno jednorodna tematyka (kontekst wojny, który łączy ww. 1-11 z ww. 12-24) jak i wyraźne sygnały lingwistyczne wskazujące na początek nowej jednostki literackiej w Rdz 14,1; 15,1, o tyle wewnętrzna struktura i wzajemne relacje poszczególnych sekcji w ramach tejże perykopy są już znacznie bardziej złożone²⁴. Cały rozdział czterenasty podzielić można na dwie główne sekcje: ww. 1-10(11)// (11)12-24. W pierwszej nie pojawiają się postaci Abrahama

²³ Por. W. Vogels, *Abraham. L'inizio della fede*, Milano 1999, s. 126. Całkiem inaczej tłumaczył miejsce obecnej perykopy w cyklu B. Jacob (*Das Buch Genesis* (1934), Stuttgart 2000, s. 386), który uważał, że nie tyle chodziło autorom biblijnym o ukazanie patriarchy w roli wielkiego wojownika czy przywódcy, ile człowieka, który, mimo sporów, bez wahania występuje w obronie swego brata. Z tego też powodu uważa on, że „die Kapitel ist nichts nur im Einklang mit der ganzen Abrahamerzählung, sonder hat innerhalb dieser gerade die richtige Stelle”

²⁴ Por. W. Schatz, *Genesis 14*, s. 81-85.

i Lota, a w drugiej obaj bohaterowie są obecni, choć ten ostatni tylko epizodycznie. W. 11 jest dość problematyczny, ale wydaje się pełnić rolę „pomostu” łączącego obie sekcje.

Pierwsza część perykopy (ww. 1-11) też pozwala podzielić się na kilka mniejszych jednostek. Ww. 1-3 pełnią rolę wprowadzenia w sytuację: czterech królów z północnego wschodu wszczyna wojnę z pięcioma królami miast położonych w rejonie Morza Martwego. Ww. 4-7 opowiadają jednak o innej wojnie, która ma dwie fazy (5-6.7). Poza opisem jej przebiegu pojawia się tu na wstępie dodatkowa informacja wyjaśniająca przyczyny konfliktu: bunt lenników (w. 4), a punkt widzenia narratora wyraźnie usytuowany jest po stronie czterech królów z północnego wschodu.

Kolejna sekcja to ww. 8-10(11), które nie tyle opowiadają o „drugiej (starożytnej) wojnie światowej”²⁵, ile kontynuują kolejny (trzeci) etap wojny z poprzednich wierszy. Tym razem na pierwszy plan wysuwa się koalicja pięciu miast-państw, a scena zawęży się zaraz potem tak, aby na pierwszy plan z koalicji pięciu miast-państw regionu nad Morzem Martwym wysunęły się postaci królów Sodomy i Gomory (por. ww.10-11). Informacja z w. 11 pozwala wprowadzić postać Lota poprzez umieszczenie wzmianki o jego losie (w. 12) w kontekście konfliktu o charakterze międzynarodowym wspomnianym w poprzedniej części.

Ww. 13-16 relacjonują, w nawiązaniu do informacji z w. 12, historię wyprawy wojennej Abrahama, której głównym celem jest wyzwolenie bratanka porwanego przez wojska zwycięskiej koalicji z północnego wschodu (por. ww. 13-14a). Tak więc ta sekcja ma dwie części: relacja o skutkach wojny akcentująca los Lota i reakcję Abrahama (ww. 13-14a) oraz opis samej wyprawy wojennej zakończonej błyskawicznym sukcesem koalicji prowadzonej przez patriarchę (ww. 14b-16).

Ostatnia część (ww. 17-24) jeszcze bardziej zawęży pole widzenia niż poprzednia. Tym razem, powracający po zwycięstwie nad Kedorlaomerem²⁶, który reprezentuje tu całą koalicję królów z północnego wschodu, Abraham spotyka się jedynie z królem Sodomy (w. 17.22-24), a relacje o tym spotkaniu wyraźnie przerywa scena innego jeszcze spotkania z, nie pojawiającym się dotąd w opowiadaniu, tajemniczym Melchizedekiem, królem-kapłanem Szalemu (ww. 18-21). Wtrącenie jakkolwiek różnie interpretowane w analizie krytyczno-literackiej, widziane synchronicznie, tworzy wyraźny kontrast pomiędzy postawą króla Sodomy i postawą króla Szalemu.

Powyższe obserwacje pozwalają więc zaproponować następujący podział badanej perykopy:

²⁵ Tak E. Vogels, *Abraham*, s. 124.

²⁶ W w. 1 był trzecim na liście, zaś w ww. 5.9 wydawał się on stać na czele koalicji.

Scena I: wojna czterech przeciwko pięciu (ww. 1-11)

Wprowadzenie (ww. 1-3)

Opis wojny (ww. 4-7)²⁷

-przyczyny (ww. 4-5a)

-pierwsza faza batalii (ww. 5b-6)

-druga faza batalii (w. 7)

Losy przegranych (ww. 8-11)

-powtórzenie składu obu koalicji (ww. 8-9)

-losy przywódców przegranej koalicji (w. 10)

-ograbienie Sodomy i Gomory (w. 11)

Scena II: Wyprawa wojenna Abrahama (ww. 12-16)

Wprowadzenie (ww. 12-13)

-los Lota (w. 12)

-relacja o wydarzeniach przekazana Abrahamowi (w. 13)

Opis wojny (ww. 14-16)

-przyczyna (w. 14a)

-pościg (w. 14b)

-przebieg wojny (w. 15)

-skutki zwycięstwa/uwolnienie Lota (w. 16)

Scena III: Spotkanie Abrahama z królami Sodomy i Szalemu

(ww. 17-24)

Król Sodomy wychodzi na spotkanie (w. 17)

Król Szalemu wychodzi na spotkanie z darami (ww. 18)

Błogosławieństwo udzielone Abrahamowi (w. 19-20ab)

Reakcja Abrahama (w. 20c)

Słowa króla Sodomy do Abrahama (w. 21)

Odpowiedź-przysięga Abrahama (ww. 22-24)²⁸

²⁷ G.J. Wenham (*Genesis 1-15* (WBC 1), Waco 1987, s. 304) łączy w. 4 z ww. 1-3, lecz sekwencja numeryczna: „dwanaście lat...w trzynastym roku... (w. 4) w czternastym roku... (w. 5)” sugeruje podział zaproponowany powyżej.

²⁸ W. Vogels (*Abraham*, s. 127) proponuje następującą strukturę dla ostatniej sceny: a) wyjście króla Sodomy (17); b) wyjście króla Szalemu Melchizedeka (w. 18); b') przemówienie Melchizedeka (w. 19-20); a') Sodomy przemówienie króla Sodomy (w. 21); c) przemówienie Abrahama (ww. 22-24). Jednak ważniejsze jest chyba podkreślenie, że odpowiadają sobie elementy a) i b) oraz b') a'), a układ chiastyczny, podkreślony przez tego badacza, akcentuje tylko kontrast w postawie obu królów z wyraźną inklinacją na korzyść postawy Melchizedeka, co też wynika z zachowania Abrahama wobec niego (w. 20c) i słów skierowanych na końcu do króla (ww. 22-24). Melchizedek wychodzi z darami i błogosławieństwem, zaś król Sodomy wychodzi bez niczego i z propozycją podziału łupów.

Jak łatwo się domyślić z powyższej struktury, centralne miejsce zajmuje tu scena z Melchizedekiem, gdyż w niej właśnie opowiadanie osiąga swój szczytowy moment. Nawet jeśli większość badaczy uważa ją za ostatni etap w redagowaniu analizowanego rozdziału²⁹, to bez wątpienia ona właśnie tłumaczy najpełniej, dlaczego w obecnym miejscu cyklu o Abrahamie pojawiły się wszystkie pozostałe sceny z tej kontrowersyjnej perykopy³⁰

5. Analiza egzegetyczna Rdz 14,1-24

Strukturalny podział perykopy na trzy sceny odzwierciedla tendencje wyraźnie widoczną w narracji, której celem jest spotkanie Abrahama, powracającego do domu po zwycięstwie nad niepokonanym Kedorlaomerem i jego koalicjantami, z królami Sodomy i Szalemu. Postawa pierwszego, jakkolwiek nie pojawi się on już potem w narracji, gdy wspomniana będzie Sodomia (Rdz 18-19), wpisuje się w ogólnie niezbyt dobrą opinię o tym mieście (por. Rdz 13,13; 18,20; 19,1-15), które ostatecznie zostanie zniszczone (Rdz 19,23-25). Postawa Melchizedeka nie tylko stanowi kontrast dla tej pierwszej, ale przywołuje też wszystkie pozytywne skojarzenia związane z początkami monarchii Dawidowej, jak i świętego miasta Jeruzalem. Zanim jednak dojdzie do spotkania, narrator prezentuje Abrahama w kontekście wojen o zasięgu międzynarodowym, które to realia przypominają o uniwersalnym zasięgu Bożych planów związanych z patriarchą, jak i obietnicy ziemi oraz jego roli wobec innych narodów.

5.1. Wojna czterech przeciwko pięciu (ww. 1-11)

Wstępne informacje opisują czas wybuchu wojny oraz skład obu koalicji (ww. 1-3). Czterech królów (w. 1), wymienionych z imienia i cztery miejsca na mapie, poza ostatnim określeniem „narody”, wszystkie pozwalają na względną identyfikację, że chodzi o koalicję z północy i północnego wschodu. Oni też wskazani są jako wszczynający wojnę (w. 2a). Problem w tym, że w. 1 zaczyna się od słów „w dniach Amrafela...”, zaś w w. 2a brak w związku z tym podmiotu

²⁹ C. Westermann (*Genesis*, s. 223) wyróżnia ją nawet, dzieląc perykopę ze względu na formę literacką: ww. 1-11: *Feldzugbericht*; ww. 12-17.21-24: *Befreiungserzählung*; ww. 18-20: *Melchizedek Szene*. H. Seebass (*Genesis II/1. Vätergeschichte I* (11,27-22,24), Neukirchen 1997, s. 47) uważa już jednak tę scenę za *Höhepunkt* całej perykopy, w której dostrzega cechy struktury chiastycznej: *Aktionselemente*: ww. 4-9/10-11 i 13-15/16; *Situationsschilderungen*: ww. 1-3 i 21-24 i *ein eigenes Element* w ww. (17)18-20. Opinie podobną wyrażał już Procksch (1924), który widział w scenie z ww. 18-20 kluczowy element (*Schlüsselement*) całej perykopy. Por. na ten temat J.A. Soggin, *Das Buch Genesis*, Darmstadt 1997, s. 232.

³⁰ Zgadza się tu z W. Zimmerli (*1 Mose 12-25: Abraham* (ZBK 1.2) Zürich 1976, s. 43), który uważa, że cały Rdz 14 zawdzięcza swe wkomponowanie w cykl o Abrahamie tradycji o Melchizedeku.

pozwalającego zidentyfikować kim są oni? Według Speisera³¹ hebrajskie *bîmê* należy tłumaczyć nie tyle dosłownie „w dniach...”, ile potraktować zwrot jako odpowiednik akadyjskiego *e/inula/i* – „kiedy” Kim są zatem owi władcy wszczynający wojnę?

Amrafel z Szinear: imię nieznanne z historii. Dawniejsza identyfikacja z Hammurabim (XVIII wiek przed Chr.) jest już raczej zarzucona³² Wskazuje się na etymologiczną bliskość z akadyjskim *amu/ar-pi-el* („Ja pokazuję/ąłem usta boga (=obiecuję)”) i zachodniosemickim *’āmar* („On rzekł usta boga”)³³ Szinear w Dn 1,2 jest nazwą Babilonii, wiele tekstów pozwala jednak sądzić, że może też opisywać szersze terytorium choć raczej nie całą Mezopotamię (Rdz 10,10; 11,2; Joz 7,21; Iz 11,11; Za 5,11)³⁴

Ariok z Ellasaru³⁵: Imię znane z Dn 2,14-15.24-25, gdzie nosi je dowódca straży przybocznej Nabuchodonozora. Etymologicznie najbliższe mu wydaje się huryckie imię *Ari(w)ukku/Arriuki*, które nosił jeden z pięciu synów słynnego władcy Mari Zimrilima. Obaj, ojciec i syn, są współcześni Hammurabiemu, który zresztą pokonał i podporządkował sobie Mari za panowania Zimrilima³⁶ Problem jednak w tym, że syn tego ostatniego nigdy nie pojawia się w dokumentach jako król. Nie mniej wątpliwa jest identyfikacja z Rim-Sin/Arad-Sin z Larsa³⁷ Próby utożsamienia Ellasaru z Larsą są czysto hipotetyczne. Podobnie jak z Alzi położonym u źródeł Tygrysu czy Ilausurą leżącą pomiędzy Charanem i Karkemisz³⁸ Ruppert³⁹ uważa jednak, że chodzi tu o transkrypcję *âl Aššur* – „miasto Aszur” i tym samym o Asyrię i jej władcę. Qumrański *Apokryf do Księgi Rodzaju* (1QapGen 21,23) identyfikuje na przykład krainę jako Kapadocję, zaś Symmach jako Pont⁴⁰ Nie można pominąć w końcu także hipotezy łączącej analizowaną krainę ze wspomnianym w 2 Krl 19,12 i Iz 37,12 toponimem Telassar.

Kedorlaomer z Elam. Nazwa krainy jest dobrze znana już co najmniej 2600 lat przed Chrystusem. W VI wieku funkcjonowała także jako określenie

³¹ *Genesis*, s. 101.

³² Jako pierwszy zaproponował ją w 1887 roku E. Schroeder por. L. Ruppert, *Genesis*, s. 196-197.

³³ Por. H. Seebass, *Genesis*, s. 48. Inne odniesienia etymologiczne por. W. Schatz, *Genesis 14*, s. 85; M. Görg, *Amrafel*, w: NBL, t. I, s. 95-96.

³⁴ Por. J.R. Davila, *Shinar*, w: D.N. Freedman (red.), *The Anchor Bible Dictionary*(dalej: ABD), t. V, New York 1992, s. 1220.

³⁵ Por. P. Grelot, *Ariok*, „*Vetus Testamentum*” 25 (1975), s. 711-719; R. Zadok, *On Five Iranian Names in the Old Testament*, „*Vetus Testamentum*” 26 (1976), s. 246-247.

³⁶ Por. M. Popko, *Huryci*, Warszawa 2005, s. 39.

³⁷ Por. M. Görg, *Arjoch*, w: M. Görg, B. Land (red.), *Neues Bibel-Lexikon* (dalej: NBL), t. I, Zürich 1991 s. 169.

³⁸ Takie identyfikacje proponuje H. Seebass, *Genesis*, s. 49.

³⁹ L. Ruppert, *Genesis*, s. 195.198.

⁴⁰ Por. M. Mulzer, *Ellasar*, w: NBL, t. I, s. 525-526.

jednej z perskich prowincji. Zawsze też chodziło o terytorium leżące w południowo-zachodniej części dzisiejszego Iranu zdominowanej w starożytności przez miasto Susa⁴¹. Jest mało prawdopodobne, aby Elam ogrywał jakąś rolę w sprawach dotyczących Palestyny, choć nazwa tej krainy dość często powraca na kartach Biblii (Iz 21,2; Jr 25,25; 49,34-39; Ez 32,24; Dn 8,2; Dz 2,9). Imię władcy Kedorlaomer ma dobre etymologiczne związki z autentyczną onomastyką elamicką: *kuter/kudur* – „obrońca”; *Laq/gamar* - imię bogini. Imię kojarzono czasem z elamickim władcą Kutir-Nahhunte I (1730 przed Chr.) lub Kutir-Nahhunte II (1160 przed Chr.)⁴², ale takie identyfikacje są, podobnie jak poprzednie, czysto hipotetyczne.

Tidal król Goim: imię Tudchalja nosiło co najmniej pięciu władców hetyckich od XVIII do XIII wieku i jeden namiestnik z Karkemisz w XIV wieku. Wątpliwe jest jednak, aby hebrajskie *gojim* – „narody” stanowiło tu alternatywną nazwę państwa Hetytów, które zakończyło swój żywot pod koniec XIII wieku. Pewne jest natomiast, że imperium to było swoistym tygłem etnicznym i nazwa „król narodów” bez wątpienia dobrze oddawałaby te realia państwa Hetytów⁴³. Speiser⁴⁴ sugerował, że chodzi o ekwiwalent nazwy *Ummān-Manda* - lud Manda, nazwa barbarzyńskich plemion, które w trzecim tysiącleciu najechały Mezopotamię. Przy założeniu, że tekst jest archaiczny, taka identyfikacja byłaby kusząca, ale odniesienia wydają się jednak zbyt odległe, a ponadto wymaga to, niczym nieuzasadnionej, korekty w tekście hebrajskim. Równie egzotyczna wydaje się sugestia, aby identyfikować ostatniego władcę, jako króla Hyksosów (obcych władców) władających dawniej w Egipcie⁴⁵.

Wymieniona koalicja stanowi podmiot dla rzadko pojawiającego się zwrotu (Prz 10,18; 25,6; Pwt 20,12.20; 1 Krn 5,10.19; Joz 11,18) „czynić wojnę” (w. 2a)⁴⁶. W obecnym miejscu wraz z prepozycją *’et* zwrot przyjmuje sens „przeciwko (komuś)”. Przeciwnikiem jest tu koalicja pięciu władców rządzących miastami: Sodomą, Gomorą, Admą, Seboim i Belą, którą glosa wyjaśniająca identyfikuje z Soarem. (ww. 2.8; por. Mdr 10,6-7). Badacze od dawna sugerują, że lista tych pięciu miast może w istocie rzeczy być późniejszym połączeniem dwóch tradycji: południowej (Sodoma i Gomora; por.

⁴¹ Por. E.M. Yamauchi, *Persia and the Bible*, Grand Rapids 2000, s. 20; F. Vallat, *Elam*, w: ABD, t. II, s. 424-429.

⁴² Por. M. Görg, *Kedor-Laomer*, w: NBL, t. II, s. 458-459.

⁴³ Por. M. Hunter, *Hetitern*, w: NBL, t. II, s. 142-145.

⁴⁴ *Genesis*, s. 107.

⁴⁵ Tak F. Cornelius, *Genesis XIV*, „Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft” 72 (1960), s. 1-7.

⁴⁶ G.J. Wenham (*Genesis*, s. 309) zauważa, że to pierwsze użycie słowa „wojna” w Biblii hebrajskiej.

Rdz 10,19; 19; Pwt 29,22⁴⁷) i północnej (Adma i Seboim; por. Oz 11,8)⁴⁸ Chodziłoby więc jedynie o dwa warianty dla jednej tradycji. Taka hipoteza jest jednak niepewna, gdyż alokacja Sodomy i Gomory na południu wcale nie jest taka oczywista. Natomiast to, że chodzi o lokalne warianty tej samej tradycji, jest bardzo prawdopodobne⁴⁹ Bela, czyli Soar wyróżnia się na tej liście nie tylko z powodu wyjaśnienia identyfikującego nieznanie miasto z późniejszym miejscem schronienia dla Lota, wspomnianym w Rdz 19,22.2330 (por. Rdz 13,10), ale także dlatego, że nie wymienia się z imienia żadnego króla tego miasta. Być może jednak to Bela właśnie oryginalnie było imieniem władcy, a Soar jego miastem⁵⁰ W każdym razie lokalizacja Soaru zawsze łączy się z bliskością Moabu, a to sugeruje jego położenie na północ od Morza Martwego (por. Iz 15,5; Jr 48,34).

Już dawno egzegeza rabiniczna podkreślała, że imiona dwóch pierwszych władców: Bera (od *rā'a*) i Birsza (od *rāša*) mają symboliczne znaczenie i pierwsze ma sens „w złu”, a drugie „w niegodziwości/występku” Jakkolwiek zauważono także, że dwa pierwsze imiona zaczynają się od drugiej, a dwa kolejne od przedostatniej litery alfabetu, nie udało się dotąd przekonująco wyjaśnić symbolicznego znaczenia kolejnych imion z tej listy⁵¹ Ciekawa jest jednak sugestia Wenhama⁵², który sądzi, że dwa pierwsze imiona w istocie były przydomkami dla autentycznych, odziedziczonych z tradycji, imion zajmujących trzecie i czwarte miejsce na tej liście. Ich rozdzielenie wiązałoby się zatem z procesem scalenia istniejących wcześniej wariantów: Sodoma i Gomora – Adma i Seboim.

Związek pięciu władców opisuje się czasownikiem pochodzącym od rdzenia *hbr*. Często wskazuje on na dosłowne wiązanie lub łączenie czegoś (por. Wj 26,6-11; 36,10-11). W obecnym miejscu bez wątpliwości oznacza on jednak

⁴⁷ W pierwszym z tekstów może chodzić o dodatek: Adma i Sebonim, a drugi jest powygnaniowy por. C. Westermann, *Genesis*, s. 229.

⁴⁸ Tak H. Gunkel, *Genesis*, s. 280; W. Zimmerli, *Genesis*, s. 37.

⁴⁹ D.N. Friedman (*The Real Story of the Ebla Tablets, Ebla and the Cities of the Plain*, *Biblical Archeologist* 41 (1978), s. 143-164) sugerował, że w jednym z tekstów znalezionych w Ebla w tej samej kolejności, jak w Rdz 14,2 wymienia się te same pięć miast: *si-da-mu*; *è-ma-ra*; *ad-ma*, *si-ba-i-um* i *be-la*. Trzecia i czwarta nazwa nie znajdują się jednak na tej samej tabliczce, a identyfikacja dwóch pierwszych z Sodomą i Gomorą budzi duże wątpliwości por. R. Biggs, *The Ebla Tablets*, *Biblical Archeologist* 43 (1980), s. 82; V.P. Hamilton, *The Book*, s. 401.

⁵⁰ Na ten temat por. H. Seebass, *Genesis*, s. 50. Wątpliwości do tej tezy wysuwa L. Ruppert, *Genesis*, s. 199.

⁵¹ V.P. Hamilton (*The Book*, s. 401) tłumaczy imię Szinab w sensie: „Sin (bóstwo księżyca) jest moim ojcem”, zaś Szeibom jako „Szem jest potężny” lub „potężne imię” Wenham (*Genesis*, s. 309) w drugim przypadku dopuszcza także tłumaczenie „syn jest potężny”

⁵² *Genesis*, s. 309.

zawarcie koalicji (por. 2 Krn 20,35-37; Ps 94,20; Dn 11,6.23)⁵³ Miejszem, w którym doszło do zawarcia sojuszu wspomnianych pięciu miast, jest dolina Siddim⁵⁴, którą glosa wyjaśniająca lokalizuje w rejonie Morza Soli (lub Słonego; por. Lb 34,3.12; Joz 15,25; 18,19). Dalsze szczegóły (por. w. 10) wskazują, że chodzi o morze, którego charakterystyką jest nie tylko sól, ale i asfaltowe dziury (*asphaltitis locus* por. Pliniusz, *Historia Naturalna* 5.15), co nie pozostawia wątpliwości, że autor biblijny ma na myśli Morze Martwe, nazywane czasem także Morzem Wschodnim (Ez 47,18; Za 14,8) lub Araba (Pwt 3,17; 4,49; Joz 3,16; 12,3). Jakaż zatem dolinę ma na myśli autor biblijny? Pierwsza rzecz, która musi być dostrzeżona, to fakt, że nazwa doliny pojawia się tu z rodzajnikiem: *haśśidîm*. Starsi badacze (Th. Nöldeke, J. Wellhausen) sugerowali potrzebę zmiany tekstu na *hāššedîm* tłumaczone dawniej jako „demony”, choć bardziej poprawne byłoby rozumienie „obce bóstwa”⁵⁵ Wspomniani egzegeci doszukiwali się w nazwie sensu „dolina duchów zmarłych”, gdyż proponowane przez nich określenie związane było czasem z ofiarami z ludzi (por. Ps 106,37) i kultem zmarłych przodków (Pwt 32,17). Ta sugestia została jednak zarzucona. Wersja syryjska ma wariant „dolina Sodomitów”, jednak chodzi chyba o późniejszą próbę identyfikacji niezrozumiałej już nazwy⁵⁶ Ruppert⁵⁷ sugeruje konotacje z hebrajskim rdzeniem *šdd* opisującym czynność wyrównywania bruzd na polu, bronowanie (por. Iz 28,24)⁵⁸

Znamy już stojące naprzeciw siebie koalicje i miejsce wydarzeń. Teraz jest więc czas odpowiedzieć na pytanie: jaka jest przyczyna wojny (ww. 4-5a; por. w. 2a)? Władcy pięciu miast służyli (*‘bd*) przez dwanaście lat Kedorlaomera (w. 4a), lecz w roku trzynastym zbuntowali się (*mrd*) przeciwko tej sytuacji (w. 4b). W roku czternastym suzeren, Kedorloamera, wraz z innymi królami przybył (*bw*), jak można się domyślać do doliny Siddim (por. w. 3), aby ich

⁵³ Por. G.J. Brookes, *hbr*, w: W.A. VanGemeren (red.), *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis* (dalej: NIDOTTE), t. II, London 1997, s. 16. Warto zwrócić uwagę, że taki sens tego rdzenia pojawia się w tekstach o dość późnej dacie.

⁵⁴ Por. J.A. Soggin (*Das Buch Genesis*, s. 224) jest jednak zdania, że konstrukcja zdania jest tu nietypowa (por. GK § 119), a połączenie rdzenia *hbr* z prepozycją *’el* należy tłumaczyć w sensie „przybyli (do doliny) jako połączeni (w koalicję)”

⁵⁵ Por. J. Lemański, *Szatan i inni. Kilka uwag o demonologii Starego Testamentu*, w: W. Chrostowski (red.), *Żywe jest słowo Boże i skuteczne* (Fs. B. Wodecki), Warszawa 2001, s. 186.

⁵⁶ Por. tłumaczenia Septuaginty (*faras hē halykē*) i Wulgaty (*valais silvestris*).

⁵⁷ L. Ruppert, *Genesis*, s. 202-203.

⁵⁸ Por. L. Koehler, W. Baumgartner (red.), *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament* (dalej: KBL), t. II, Leiden, New York, Köln 1995, s. 1218. M.C. Astour (*Political*, s. 106) proponuje związek z akadyjskim *ikû* – „pole” i sądzi, że chodzi po prostu o fikcyjne pole walki.

ukarać za rebelię. Sytuacja jest standardowa (por. 2 Krl 18,7)⁵⁹, a liczby, jak można sądzić, symboliczne⁶⁰

Kolejne wiersze (ww. 5b-7)⁶¹ zawierają listę pokonanych przeciwników, a w istocie ukazują drogę, którą kroczyła armia interwencyjna. Trzy pierwsze z pokonanych ludów są niemal mityczne. **Refaici** (*rēpāʾīm*) w tekstach deuteronomistycznych to antyczny, przedizraelski lud zamieszkujący Kanaan, który służył z wysokiego wzrostu (Pwt 2,10-12.20-23). Jego przedstawicielem był król Og (Pwt 1,4; 3,13; Joz 9,10). Jest jednak grupa tekstów, zwłaszcza prorockich oraz psalmów, gdzie ta sama nazwa używana jest na określenie zmarłych⁶². Związki obu tradycji, poza samą nazwą, są dość trudne do ustalenia. Faktem jest jednak, że kiedy mowa jest o prastarym ludzie Refaitów, zwykle wskazuje się na północno-zachodnią Jordanię (Pwt 3,13; Joz 17,15; 1 Krn 20,4). **Aszterot-Karnaim**, gdzie zostali oni pokonani, należy prawdopodobnie łączyć ze znanym już z listów z El Amarna *tell 'aštārā* leżącym w pobliżu (ok. 4 km na południe) Karnaim (Am 6,13; 1 Mch 5,42; 2 Mch 12,21). Pierwszy człon może być jednak także przydomkiem miejscowości Karnaim wskazującym na jakieś sanktuarium poświęcone bogini Asztarte⁶³ lub odwrotnie, jeśli uznać Karnaim za liczbę „podwójną” od rzeczownikowego rdzenia *qrn* (róg), chodziłoby o jakieś sanktuarium Asztarte, bogini noszącej przydomek „dwa rogi”/”dwurożna” lub po prostu „Asztarte z dwoma rogami”⁶⁴. W każdym razie teksty biblijne zgodnie umiejscawiają lokalizację miasta tam, gdzie żyli dawni Refaici.

Zuzyci (*zûzîm*) – nazwa tego ludu nie ma dowiedzionej etymologii. Prawdopodobnie stanowi wariant dla ammonickiego określenia Refaitów: Zamzummici (Pwt 2,20-21). Natomiast ich miasto **Ham** pojawia się na liście miast Tutmoza III.

⁵⁹ Dwa pierwsze czasowniki opisują często relację suzeren-wasal, w kontekście religijnym relację Jahwe-Izrael por. V.P. Hamilton, *The Book*, s. 402.

⁶⁰ C. Westermann (*Genesis*, s. 230) wskazuje, że sekwencja 12, 13, 14 pojawia się w wielu inskrypcjach królewskich opisujących podobne sytuacje. Liczba 12 wyraża pełnię (por. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 52-53: hasło: dwanaście). W tym wypadku opisuje czas ucisku ze strony potężniejszego sąsiada, który osiągnął swój limit z punktu widzenia uciskanych.

⁶¹ C. Westermann (*Genesis*, s. 230-32) i W. Schatz (*Genesis 14*, s. 38) uważają te wiersze za głosę. Ten ostatni rozciąga jej zakres do w. 9 włącznie. Odmiennego zdania jest H. Seebass, *Genesis*, s. 51.

⁶² Na ten temat szerzej por. J. Lemański, „*Sprawisz, abym ożył!*”, s. 88-90; F. Tryl, *rēpāʾīm z Doliny Refaim. Ślady kultu zmarłych w Kanaanie w okresie późnego brązu i we wczesnym Izraelu*, „Zeszyty Naukowe KUL” 2, 198 (2007), s. 49-70.

⁶³ Por. M. Görg, *Asztarot*, w: NBL, t. I, s. 188; tenże, *Karnajim*, w: NBL, t. II, s. 453.

⁶⁴ Por. H. Seebass, *Genesis*, s. 52.

Emici (*ʿêmîm*) z równiny **Kiriataim** również są ludem, którego określenie nie ma dowiedzionej etymologii. Ich miasto, od którego pochodzi nazwa doliny, według starożytnych wskazówek leżało na północnym brzegu Morza Martwego. Miejsce wspomina się w inskrypcji króla Moabu Meszy, gdzie wskazuje się na okolice Madeby (ok. 10 km). Moab jako miejsce alokacji potwierdzają też niektóre teksty biblijne (por. Iz 13,19; Lb 32,37; Joz 13,19). Etymologicznie chodzi o rzeczownik *kiryā* – „miasto” występujący w formie „podwójnej”⁶⁵

Choryci (*ḥōrî*) z gór **Seir** w okolicach **El-Paran** na pustyni. Nazwa ludu związana jest ze starożytnym państwem Mittani⁶⁶ W okresie Nowego Państwa używali jej Egipcjanie na określenie ludów z ziem położonych na północny wschód od ich granic, w tym także Palestyny i Edomu⁶⁷ Również nazwa Seir znana jest z dokumentów egipskich jako kraina zamieszkała przez nomadyczne i dokuczliwe dla Egiptu plemiona Szaszu. Dane uzyskane z tych dokumentów pozwalają sytuować zwykle Seir w okolicach dzisiejszej Zatoki Akaba w okolicach Wadi El-Chesa, wyraźnie odróżniającego się od górzystych terenów Edomu. Z Edomitami natomiast łączy ten lud genealogia z Rdz 36,20-29. El Paran (potężne drzewa) to w zasadzie dwie odrębne nazwy geograficzne. Pierwszy człon identyfikowany jest z Elat (Pwt 2,8)/Elot (1 Krl 9,26) nad Zatoką Akaba (dzisiejszy Eliat)⁶⁸, a drugi określa cały pustynny teren na północnym Synaju⁶⁹, obejmuje część pustyni Negew i równiny Araba (Rdz 21,21; Lb 10,12). Ponieważ zbitka pojawia się tu jeden jedyny raz w Biblii, trudno powiedzieć więcej, co dokładnie miał na myśli autor biblijny. Idąc za kolejnością wymienianych miejsc, mamy przed sobą znaną w starożytności drogę Królewską (por. Lb 20,17)⁷⁰ Trasa pokrywa się z tą, jaką przeszli Izraelici według Pwt 1,44-2,21⁷¹

Czasownik *šûb*, otwierający dalszy opis kampanii (w. 7a), w tym wypadku bardziej niż nawrót opisuje skręt w prawo, w kierunku Negew i Synaju. W tekstach asyryjskich podobny zwrot, „podczas mojego powrotu”, zwykle oznacza dodatkową listę zwycięstw⁷² Celem jest **En-Miszpat** identyfikowane później jako **Kadesz** (w. 7b). Ostatnie określenie to w Starym Testamencie

⁶⁵ M. Görg, *Kirjatajim*, w: NBL, t. II, s. 487.

⁶⁶ Por. W. Schatz, *Genesis 14*, s. 110-112.

⁶⁷ Por. tamże, *Genesis 14*, s. 101-103: egipskie: *j3rw*; ugaryckie *jrj*; akadyjskie: *jurm*.

⁶⁸ Por. H. Gunkel, *Genesis*, s. 281; E.A. Knauf, *Paran*, w: NBL t. III, s. 71. Wątpliwości wyraża tu jednak C. Westermann, *Genesis*, s. 232.

⁶⁹ Por. Y. Aharoni (*The Land of the Bible. Historical Geography*, Philadelphia 1979, s. 55) sądzi, że chodzi o cały Półwysep Synaj.

⁷⁰ Por. Y. Aharoni, *The Land*, s. 55-57.

⁷¹ Por. W. Schatz, *Genesis 14*, s. 296; L. Ruppert, *Genesis*, s. 204.

⁷² Por. E.A. Speiser, *Genesis*, s. 102.

kraina wielu źródeł, z których w obecnym miejscu wymienia się prawdopodobnie tylko największe z nich⁷³ Z Lb 13,26; 20,22 wynika, że Kadesz (-Barnea por. Lb 20,1; Pwt 1,2) było ważną bazą dla Izraelitów podczas ich wędrówki po pustyni. En-Miszpat oznacza etymologicznie „źródło prawa” Nazwa pojawia się tylko tu, trudno więc wyrokować, na ile chodzi o odniesienie do źródeł wspomnianych w Wj 15,22-26 (por. jednak Wj 15,25b!) lub w Lb 20,1-13; 27,14 (por. Pwt 1,2.46!)⁷⁴ Pojawiają się teraz kolejne ludy zamieszkujące te ziemie: **Amalekici**, a zaraz za nimi ich sąsiedzi: **Amoryci** z **Chasason Tamar**. Wskazuje to, że koalicja rebeliantów była znacznie większa niż wymienione wcześniej pięć miast. Amalekici byli mieszkańcami Synaju i południowej części Negew (Lb 13,29). W Biblii są niemal etatowymi przeciwnikami Izraela (por. Wj 17,8.14; Pwt 25,17-19; 1 Sm 15,2-8). Według Rdz 36,12 Amalek był wnukiem Ezawa zrodzonym z Chorytki Timny. Amoryci zajmują zaś stałe miejsce na listach przedizraelskich ludów zamieszkujących Kanaan (Rdz 48,22; Pwt 1,44). Nazwa zamieszkiwanego przez nich osiedla etymologicznie oznacza żwirową dziurę z palmami⁷⁵ (daktylowymi). W 2 Krn 20,2 identyfikowana jest z Engaddi. Inne lokalizacje są jednak także możliwe (por. Tamar w południowej Judzie: 1 Krl 9,18; Ez 47,18-19)⁷⁶

Na drodze koalicji wielkich królów, pokrywającej się z przebiegiem starożytnej Drogi Królewskiej, znalazły się więc krainy zamieszkałe przez trzy legendarne ludy Kanaanu (Refaici, Zuzyci, Emici) i trzy historyczne ludy znane z późniejszych dziejów Izraela (Choryci, Amalekici, Amoryci) (ww. 5b-7). Po tym dość niespodziewanym przerywniku poszerzającym listę przeciwników Kedorlaomera, występującego tu wyraźnie w roli przywódcy koalicji (w. 5), narrator powraca do opowiadania o pierwszej koalicji rebeliantów (ww. 8-9; por. ww. 2-3). Tym razem podmiotem dla działań wojennych (w. 8b; por. w. 2a) są zbuntowani władcy. Ich koalicję (por. Joz 10,5; 13,3) zawartą w tym celu opisuje teraz rdzeń czasownikowy *ʿrk*, którego podstawowe znaczenie to „zorganizować (się) w celu” Często pojawia się on w kontekście rozstrzygnięcia sporów tak w wymiarze sądowym, jak i militarnym⁷⁷ Istotne jest podkreślenie, że tym razem staje naprzeciw sobie „czterech królów przeciwko pięciu” (w. 9b; por. Joz 12,24; 2 Sm 23,39), a wymienienie najpierw „koalicji pięciu” (por. w. 8) może oznaczać, że to oni przejęli inicjatywę militarną. Nie wiemy, jaki był przebieg bitwy, ale z dalszego biegu wypadków można się domyślać, że „koalicja czterech” pokonała sprzymierzone miasta kananejskie. Brak detali w tym względzie może wskazywać, że wydarzenia potoczyły się bardzo

⁷³ Por. A. Reichert, *Kadesch*, w: NBL, t. II, s. 421-422.

⁷⁴ Por. H. Gunkel (*Genesis*, s. 281) sugeruje związek tej nazwy z tzw. „wodą procesową”

⁷⁵ Por. KBL, t. I, s. 330.

⁷⁶ Por. W. Schatz, *Genesis 14*, s. 174-175; E. Salm, *Tamar*, w: NBL, t. III, s. 776.

⁷⁷ Por. V.P. Hamilton, *ʿrk*, w: NIDOTTE, t. III, s. 536.

szybko⁷⁸ Uwaga narratora dość niespodziewanie skupia się bowiem na losie przegranych, zwłaszcza królów Sodomy i Gomory. Nie wiadomo, dlaczego akurat tylko ci dwaj uciekli (*nûs*) i ukryli się w dołach wypełnionych asfaltem, które znajdowały się w dolinie Siddim, a pozostali uciekli (*nûs*) w góry (w. 10). Być może czasownik *nāpal*, który w swoim podstawowym sensie znaczy „upaść”/„wpaść”, należy tłumaczyć, nie jak czyni się zazwyczaj, jako „ukryć się”, lecz dosłownie, że obaj podczas ucieczki wpadli do któregoś z licznych dołów bitumicznych w dolinie⁷⁹ Czasem rdzeń ten przyjmuje także metaforyczny sens „umrzeć”⁸⁰ Obie interpretacje utrudnia jednak fakt późniejszego pojawienia się króla Sodomy (w. 17) przed powracającym Abrahamem. Wynika z tego bowiem, że władca ten uniknął niewoli. Zatem tradycyjne tłumaczenie w sensie „ukryć się” wydaje się najbardziej prawdopodobne. Dlaczego jednak narrator wspomina teraz także króla Gomory, skoro nie odgrywa on żadnej roli w dalszej narracji? Być może tylko dlatego, że oba miasta dość często występują jako para (Rdz 18,20; 19,24-25.28). B. Jacob⁸¹ widzi tu nawet dozę humoru, kiedy, jak to określa, „oba majestaty poprzez tę sytuację zostają ośmieszone”

Ostateczny skutek klęski to ograbienie obu miast, których królowie pochowali się w dołach wypełnionych asfaltem (w. 11). Łupem stają się jednak tylko „wszystkie dobra”⁸² należące do mieszkańców tych miast i zapasy żywności. Mając w pamięci niemal dwie wojny, w które zaangażowane są, oprócz buntowników, cztery wielkie mocarstwa, jak i zwyczajowy sposób traktowania pokonanych rebeliantów w starożytności, łatwo stwierdzić, że konsekwencje przypominają tym razem bardziej lokalny konflikt niż starcie wielkich armii dominujących w regionie. W. 11 niekoniecznie musi być łączony z w. 12⁸³ Trzeba jednak odnotować, że pierwszy przygotowuje temat łupu (w. 16a17.21-24), a drugi temat uwolnienia Lota (w. 13-15.16bA). Jednak z w. 11 nie wynika, aby ktokolwiek został uprowadzony. Taką konkluzję można wyciągnąć dopiero z w. 21. W obecnym kontekście, uprowadzenie Lota jest jednak konsekwencją złupienia obu miast, co może być zapowiedzią dalszych

⁷⁸ Por. G.J. Wenham, *Genesis*, s. 312.

⁷⁹ Por. A.M. Harman, *npl*, w: NIDOTTE, t. III, s. 129. Powtórzenie dwa razy rzeczownika „dół” służy prawdopodobnie podkreśleniu, że było ich wiele w okolicy por. GK § 123e; P Joüon – T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, t. II: *Part Three: Syntax*, Roma 1993 § 135e.

⁸⁰ Por. A.M. Harman, *npl*, s. 130.

⁸¹ Por. B. Jacob, *Das Buch Genesis*, s. 373.

⁸² Rzeczownik *rəkuš* oznacza szeroką gamę różnych dóbr ruchomych, najczęściej chodzi o bydło i trzodę, ale obejmuje sobą także przedmioty użytku domowego, narzędzia, sprzęty i ubrania por. C.L. Rogers jr., W.T. Koopmans, *rkš*, w: NIDOTTE, t. III, s. 1121.

⁸³ Tak sugeruje H. Seebaas, *Genesis*, s. 53. Podobnie Wenham i Hamilton. Inaczej zaś Westermann, s. 233-234.

kar (por. Rdz 19,24-25). Wydaje się więc, że w. 11 stanowił oryginalnie zakończenie fragmentu poświęconego bitwom, zaś w. 12 mógł być dopisany z racji powiązania tej części z następną (ww. 13-24). Ciesząca się złą sławą Sodoma była bowiem miastem, w którego okolicach rozbił swój namiot bratanek Abrahama (Rdz 13,12-13), a z czasem nawet w nim zamieszkał (Rdz 19,1-11).

5.2. Wyprawa wojenna Abrahama (ww. 12-16)

W. 12 zacieśnia jeszcze bardziej zainteresowania narratora. Dowiadujemy się, że przy okazji wydarzeń opisanych w poprzednim wierszu (w. 11), wprowadzono również Lota, bratanek Abrahama, wraz z jego dobytkiem. Podzielił on los Sodomy, w której, jak wynika z obecnej informacji, zdążył się już osiedlić (*yōšēb bə* – „mieszkać w (Sodomie)”; por. Rdz 13,12b: *ʾāhal ʿad* – „rozbić namioty aż do (Sodomy)”). Wzmianka o Abrahamie służy tu wprowadzeniu tej postaci do narracji. Dzięki temu dość nieoczekiwanie patriarcha znajduje się w centrum wydarzeń międzynarodowych. W kontekście starożytnych zwyczajów pokrewieństwo z Lotem zobowiązuje patriarchę do działania w obronie zarówno bratanka, jak i jego dóbr⁸⁴. Kontekst wskazuje jednak, że tym razem wyzwanie jest bardzo wielkie. Chodzi bowiem o koalicję wielkich królów, która pokonała już wszystkie ludy żyjące w regionie. Abraham zaś ukazany był w dotychczasowej narracji jako hodowca i pasterz niedysponujący ani odpowiednimi zasobami ludzkim, ani doświadczeniem w prowadzeniu wojen na skalę międzynarodową. Ta sytuacja ulegnie jednak teraz zmianie, co ewidentnie wskazuje, że postać patriarchy stała się w rękach kolejnego redaktora cyklu o Abrahamie symbolem jakiejś nowej rzeczywistości historycznej i politycznej. Na razie jednak narrator przypomina szczegóły pozwalające połączyć obecny fragment z resztą tradycji zawartej cyklu. Abraham zatem nadal mieszka pod dębami, ale nazwa „Mamre” (por. Rdz 13,18; 18,1) ewidentnie stanowi tu imię osoby, Amoryty, który wraz z braćmi: Eszkolem i Anerem byli sprzymierzeńcami⁸⁵ Abrahama (w. 13). Ponadto nazwany jest jedyny raz w całym cyklu „Hebrajczykiem”. O jednej osobie mówi się w ten sposób bardzo rzadko (por. Jon 1,9). Zwykle jest to określenie kolektywne, stosowane wobec narodu wybranego tylko wtedy, gdy mówi się

⁸⁴ Por. J. Scharbert, *Genesis 12-50* (NEB), Würzburg 1986, s. 134.

⁸⁵ Zwrot *baʿālē bərīt* przypomina tylko ten użyty w Neh 6,18, gdzie opisuje się umowę opartą na przysiędze. Por. A.H.J. Gunneweg, *Nehemia* (KAT XIX.2), Gütersloh 1987, s. 101: „Eidgenossenschaft”. Por. też Ab 7; Ml 2,14. Słowo *baʿal*. ma ogólne znaczenie: „właściciel (czegoś)” np., „właściciel wołu” (Wj 21,28); „właściciel domu” (Wj 22,8), „mąż” (w sensie właściciel żony). W obecnym wypadku żaden z tych sensów jednak nie pasuje i wydaje się, że tym razem chodzi o idiom, który można tłumaczyć bardziej ogólnie w sensie „partnerzy przymierza” por. W.T. Koopmans, *bʿl*, w: NIDOTTE, t. I, s. 682.

o nim w relacji do innego narodu (Egipcjan: Rdz 39,14.17; 41,12; Wj 1,16; 2,6; Filistynów: 1 Sm 4,6.9; 13,19; 14,11; 29,3). Obecny kontekst potwierdza, że Abraham zamieszkał na obcym terenie wśród Amorytów, co może tłumaczyć użycie w tym miejscu takiego określenia w etnicznym sensie (por. Wj 21,2-6; Pwt 15,12-18) i można zrozumieć go w sensie „potomek Ebera” (Rdz 10,24; 11,16)⁸⁶ Być może także sposób działania Abrahama przypomina znanych z listów z El Amarny Hab/piru, których często, utożsamia się z biblijnymi Hebrajczykami⁸⁷ Jednak pozabiblijne odniesienia wykluczają raczej sens etniczny, kładąc akcent na status społeczny grup określanych tym mianem. Utożsamianie natomiast nazwy miejsca z nazwą klanu lub antenata tego klanu nie jest czymś nowym. Eszkol to nazwa doliny w okolicach Hebronu słynącej z dorodnych winogron (por. Lb 13,22-24). Aner (1 Krn 6,55; Joz 21,25) jest w tym towarzystwie najbardziej tajemniczy. Być może chodzi o alternatywną tradycję względem Lb 13,22, jak sugeruje Seebass⁸⁸ lub o personifikację nazw własnych, które należy rozumieć w sensie „mieszkańcy z Mamre...”⁸⁹

Klasyczny motyw „ocalałego”, który powiadamia o tym, co zaszło (por. 1 Sm 4,12-18; 2 Sm 1,1-16; Hi 1,13-15.17) doczekał się prób identyfikacji. Według rabinicznych dociekań ocalałym mógł być Og, król Baszanu (por. Pwt 3,11)⁹⁰ Najistotniejsze jest jednak to, że Abraham na wieść o tym, że jego „brat”, tu w sensie „krewny”, znalazł się w potrzebie⁹¹, natychmiast zaczął działać. Narrator opisuje to za pomocą czasownika *rîq* – dosłownie „opróżnić”, w tym także pochwę miecza lub kołczan na strzały (Wj 15,9; Ez 5,2.12; 28,7; 30,11)⁹² LXX tłumaczy jednak w tym miejscu: *ērithmēsen* – „musztrować” Trudno jednoznacznie rozstrzygnąć, czy chodzi o częsty błąd polegający na myleniu *resz* i *dalet*, czy o próbę skorygowania idiomatycznego zwrotu podjętą przez tłumacza. Tych, do których odnosi się badany czasownik, określa się bowiem niemniej trudnym słowem *ḥānîk*. Rozumie się ten *hapax legomenon* zarówno w sensie „wojsko”, jak i „świta” Większość komentatorów preferuje

⁸⁶ Por. J.A. Soggin, *Das Buch Genesis*, s. 225.

⁸⁷ Na temat konotacji wynikających z identyfikacją nazwy „Hebrajczyk” (*‘ibr*) ze znanymi w starożytności grupami Hap/biru; ‘Apiru por. W.F. Albright, *Abraham the Hebrew: A New Archeological Interpretation*, Bulletin of the Americans Schools of Oriental Research 163/1961, s. 36-54 zwł. 52-54.

⁸⁸ *Genesis*, s. 54.

⁸⁹ Por. C. Westermann, *Genesis*, s. 236; J.A. Soggin, *Das Buch Genesis*, s. 225. Hipoteza, że pierwotnie były to imiona bóstw czczonych pod dębami (Rdz 13,18; 18,1) jest mało prawdopodobna por. jednak W. Schatz, *Genesis 14*, s. 126-128.

⁹⁰ Por. B. Jacob, *Das Buch Genesis*, s. 374.

⁹¹ Rdzeń opisujący los Lota *šbh* – „uprowadzić” (por. Rdz 34,29) oznacza deportację, w tym także tę babilońską por. 1 Krl 8,46.48.

⁹² J. Shepherd, *rjk*, w: NIDOTTE, t. III, s. 1106-1189 zwł. 1106-1107.

tłumaczenie „członkowie świty”⁹³ Niektórzy badacze doszukują się tu egipskiego zapożyczenia⁹⁴, inni wskazują na rdzeń *hnk* – „ćwiczyć”, „poświęcić” (Pwt 20,5; Prz 22,6) i wskazują, że chodzi tu o „wyćwiczonych (w wojennym rzemiośle) ludzi przeznaczonych do takich specjalnych zadań”⁹⁵ Można więc sądzić, że rzeczywiście mamy do czynienia z dość archaicznym zwrotem idiomatycznym, którego sens mógł być taki: „wyprowadzić ludzi przygotowanych do zadań wojennych”, zwłaszcza, że dodatkowo mówi się, iż chodzi o „zrodzonych w jego domu” Wyjaśnienie to może być glosą dodaną do poprzedniego zwrotu⁹⁶ Takiego określenia używano, chcąc odróżnić niewolników/sługi, których nie nabyto za pieniądze lub w inny sposób. „Urodzeni w domu” stanowili część rodziny w szerokim tego słowa rozumieniu (por. Rdz 15,2; 17,12.13.23.27; Kpł 22,11; Jr 2,14). Część badaczy twierdzi, że ich głównym zadaniem było wsparcie pana domu w sensie militarnym⁹⁷

Z taką elitarną świtą patriarcha rozpoczął pościg (*rdp*), zabierając w sumie ze sobą 318 ludzi. Egzegeza rabiniczna doszukiwała się tu ukrytego sensu. Liczba ta zgadza się z sumą wartości liczbowych związanych z literami imienia Eliezar⁹⁸ (sługa Abrahama wspomniany w Rdz 15,2). W każdym razie liczba robi wrażenie, choć wydaje się standardowa (por. Sdz 7,16-22; ANET, s. 485). Zimmerli⁹⁹ sądzi, że gdyby wziąć ją dosłownie, to tak szeroko rozumiani członkowie rodziny Abrahama liczyliby razem ze swoimi bliskimi około tysiąca osób. Abraham przypomina tu Dawida, który także dysponował swoją prywatną elitą wojowników (2 Sm 8,18; 15,18; 20,7). Także Gedeon miał do dyspozycji 300 wojów (Sdz 7,6.8.16nn; 8,4). W odróżnieniu od tego ostatniego (por. Rdz 6,14-24) patriarcha jednak ani przez chwilę nie ociągał się, aby udzielić pomocy swojemu krewnemu. Mając na uwadze nie najlepsze zachowanie Lota w poprzednim rozdziale (Rdz 13,10-13), łatwo zauważyć, że postawa

⁹³ Por. KBL, t. I, s. 320: *Gefolgsmann*; D.J.A. Clines (red.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, t. III, Sheffield 1996, s. 270: *retainer*. C. Westermann, *Genesis*, s. 236: *Eingeweihten*; por. S.C. Reif, *Dedicated to hnk*, „*Vetus Testamentum*” 22 (1972), s. 495-501: wypróbowana osoba przeznaczona do jakiegoś zajęcia, w którym ufa się, że pozostanie (s. 499-500).

⁹⁴ Por. T.O. Lambdin, *Egyptian Loan Words In the Old Testament*, „*Journal of the American Oriental Society*” 73 (1956), s. 150; W. Zimmerli, *1 Mose*, s. 40; L. Ruppert, *Genesis*, s. 212. Wskazuje się na słowo z XIX-wiecznych teksów oraz glinianej tabliczki z Taanak (XV wiek). Opisuje ono uzbrojonych zwolenników jakiejś partii.

⁹⁵ G.J. Wenham, *Genesis*, s. 314.

⁹⁶ Por. J.A. Soggin, *Das Buch Genesis*, s. 225.

⁹⁷ Por. V. P. Hamilton, *The Book of Genesis*, s. 406.

⁹⁸ Por. L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, Philadelphia 1925, t. V, s. 224 n. 93. Por. też propozycję S. Gevirtz’a (*Abraham’s 318*, *Israel Exploration Journal* 19 (1969), s. 110-113), który sądzi, że ukryta symbolika wiąże się z liczbą siedem dominującą w narracji: 7x wspomniany jest Abraham; błogosławieństwo Melchizedeka w ww. 19-20 ma dwa razy po siedem słów; liczba bohaterów pojawiających się w opowiadaniu zawartym w ww. 12-24 wynosi siedem.

⁹⁹ Por. W. Zimmerli, *1 Mose*, s. 40.

Abrahama zasługuje na wielkie uznanie i wskazuje na silne poczucie odpowiedzialności za swego krewnego.

Kierunek pościgu jest dość dziwny¹⁰⁰. Abraham dotarł „aż do Dan” (ok. 180 km od Hebronu). Nie wspomina się nic o Lajisz, wcześniejszej nazwie tego miasta leżącego u źródeł Jordanu (Sdz 18,7.29). Chodzi jednak najprawdopodobniej jedynie o aluzję do jednego z punktów wyznaczających północną granicę ziemi obiecanej: „od Dan do Beer Szeby” (Sdz 20,1; 1 Sm 3,20).

Technika walki (w. 15) jest klasyczna i znana już w epoce Sędziów (por. Sdz 7,16.20; 9,43-45; 1 Sm 11,11; 13,17; Hi 1,17): patriarcha podzielił swoje wojsko na oddziały. B. Jacob¹⁰¹ słusznie jednak zwraca uwagę, że nie mówi się tu o podziale na trzy oddziały, a i czasownik „podzielić” (*ḥlq*)¹⁰² jest tu inny niż w przytoczonych przykładach. Opis samej batalii jest bardzo krótki: Abraham uderzył (*nākāh*) na „nich” (sufiks zaimkowy użyty dwa razy pozwala się jedynie domyślać, że chodzi o zwycięską koalicję z w. 9) i „ścigał” (*rādap*, por. w. 14) ich aż do Choba w pobliżu Damaszku. W tekstach klinowych chodzi o oazę w pobliżu Damaszku zwaną A-b/pi; U-b/pi; U-b/pe¹⁰³ Listy z El Amarna pochodzące z Biryawaza koło Damaszku dość często wspominają o uzbrojonych grupach Hab/piru atakujących ten region¹⁰⁴ Nie ma jednak całkowitej pewności czy biblijne Choba można utożsamiać właśnie z toponimem określającym wspomnianą oazę¹⁰⁵ Nie można natomiast wykluczyć, że narrator czyni tu aluzję do „idealnych” granic z czasów króla Dawida (por. 2 Sm 8,5-6)¹⁰⁶

Ostateczny skutek zwycięskiej wyprawy to odzyskanie (*šûb* hifil) „wszystkich dóbr”, które wcześniej zabrali pokonani przez Abrahama wielcy królowie (w. 16a; por. w. 11). Dodatkowo (*wēgam*) patriarcha sprowadził z powrotem (*šûb* hifil) swego krewnego (dosłownie „brata” por. w. 14) wraz z jego „dobrami” a nadto (drugi raz *wēgam*) „kobiety i lud” (*ʿet hannāšîm ʿet hāʿām*) (w. 16bc). Rdzeń *šûb* użyty tu dwa razy odpowiada dwukrotnemu użyciu czasownika „wziąć” (*lqh*: dobra; Lota) w ww. 11-12. W osnowie hifil

¹⁰⁰ Na ten temat por. W. Schatz, *Genesis 14*, s. 184-185; H. Seebass, *Genesis*, s. 54.

¹⁰¹ *Das Buch Genesis*, s. 376.

¹⁰² Rdzeń tego czasownika kładzie akcent na przydzielenie czegoś komuś, co zresztą dobrze oddaje rzeczownikowe użycie tego samego rdzenia w Rdz 14,24: część łupu; por. C. Van Dam, *ḥlq*, w: NIDOTTE, t. II, s. 161-163 zwł. 162.

¹⁰³ Por. H. Klengel, *City and Land of Damascus in the Cuneiform Tradition*, *Annales Archéologiques de Syrie* 35/1985, s. 49-57.

¹⁰⁴ N. Na'aman, *Biryawaza of Damascus and the Date of the Kamid El-Loz 'Apiru Letters*, „Ugarit-Forschungen” 20 (1988), s. 179-193.

¹⁰⁵ Tak identyfikuje jednak M. Liverani, *Le lettere di El-Amarna*, t. I: *Le lettere dei „Piccoli Re”*, Brescia 1998, s. 250 nota 24.

¹⁰⁶ Por. L. Ruppert, *Genesis*, s. 213.

staje się on terminem technicznym opisującym fizyczny akt przynoszenia lub przyprowadzania czegoś/kogoś na swoje pierwotne miejsce. Taki sens uzyskał też swoje konotacje teologiczne, gdyż rdzeń opisuje powrót z wygnania (babilońskiego) (por. Jr 12,15; Lm 5,21) lub karę Bożą (Wj 15,19; Pwt 28,60; 2 Sm 22,21)¹⁰⁷ W obecnym wypadku ma raczej podstawowy sens, choć może stanowić także ukrytą aluzję do sytuacji politycznej z czasów jego redakcji.

Pierwsza część wiersza (w. 16a) mogłaby stanowić dobre zakończenie odpowiadające informacji z w. 11. Zgadza się nawet słownictwo. Informacja dodatkowa o Locie (w. 16b) może stanowić uzupełnienie odpowiadające temu, co zostało opisane w w. 12. Wreszcie w. 16c robi wrażenie jakby nie tylko miał za zadanie połączenie obu poprzednich informacji (w w. 11 nie było mowy o uprowadzeniu kogokolwiek), ale i przygotowywał słowa króla Sodomy z w. 21. Cały w. 16 ma więc charakter redakcyjny¹⁰⁸

Czemu jednak podkreśla się w szczególności sposób uwolnienia kobiet (w. 16c)? Wenham¹⁰⁹ sugeruje tu możliwą aluzję do króla Dawida, który też uwolnił swoje dwie żony (por. 1 Sm 30,17-18), ale jak sam przyznaje, branie kobiet w niewolę było częstą praktyką (por. Pwt 21,10-14; 2 Krl 5,2; Sdz 21), więc niekoniecznie trzeba tu doszukiwać się aż tak daleko idących aluzji. Ponadto warto zauważyć, że pojawiający się zaraz potem rzeczownik *‘am*, który opisuje zazwyczaj relację pokrewieństwa, nabiera czasem specyficznego znaczenia. Może dla przykładu mieć sens „wojsko; armia; wojownicy”¹¹⁰ Zdaniem Speisera¹¹¹ takie właśnie znaczenie należy mu przypisać i tym razem. Akcent pada tu na jednostki, gdyż zorganizowane oddziały opisuje rzeczownik *šābā*². Tak więc autor biblijny wymieniłby tych, którzy zazwyczaj brani byli do niewoli: niewiasty i żołnierze.

5.3. Spotkanie Abrahama z królami Sodomy i Szalemu (ww. 17-24)

Tradycyjnie uważa się oba spotkania (ww. 17.21-24//18-20) za dwa oddzielne wydarzenia¹¹², przy czym drugie stanowi późniejsze uzupełnienie przerywające, zdaniem większości badaczy, przebieg pierwszego. Abraham

¹⁰⁷ M. Graupner, *šûb*, w: G.J. Botterweck, H. Ringgren, H.J. Fabry (red.), *Theological Dictionary of the Old Testament* (dalej: TDOT), t. XIV, Grand Rapids, Cambridge 2004, s. 479-480.

¹⁰⁸ Jego redagowanie mogło mieć przebieg proponowany przez L. Rupperta (*Genesis*, s. 214). Egzegeta ten widzi tu dwie redakcje uzupełniające. Pierwsza nawiązująca do w. 11 i ww. 21-24 z czasów Jozjasza, a druga z wczesnego okresu po wyginaniu babilońskim związana z tradycją o uprowadzeniu i wyzwoleniu Lota, która symbolizowała wydarzenia z czasów Cyrrusa II.

¹⁰⁹ *Genesis*, s. 315.

¹¹⁰ E. Lipinski, *‘am*, w: TDOT, t. XI, s. 176.

¹¹¹ *Genesis*, s. 104.

¹¹² R.H. Smith, *Abraham and Melchizedek (Gen 14,18-20)*, „Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft“ 77 (1965), s. 135.

powraca po zwycięstwie nad Kedorlaomerem i jego sprzymierzeńcami. Idąc drogą królewską po wschodniej stronie Jordanu trzeba skrócić na wysokości Jerycha, aby dotrzeć do Hebronu. Pod drodze jest Jerozolima. Naprzeciwko patriarsze wychodzi król Sodomy. Nie wiemy, skąd wyszedł. Ostatnim razem jednak czynił to, idąc na spotkanie koalicji czterech królów (por. w. 8). Abraham jawi się tu w pewnym sensie jako zdobywca Kanaanu¹¹³ Pokonał tych, którzy wcześniej ujarzmili rdzennych mieszkańców tych ziem (por. ww. 4-10). Nie ma żadnych racji, które uzasadniałyby wystarczająco, czemu tylko o nim wspomina się w tym miejscu. Narrator nie interesuje się już jednak losem króla Gomory (w. 17b; por. w. 10). Spotkanie ma miejsce w dolinie Szawe. Nazwa własna w obecnym miejscu, wcześniej użyta była jako określenie ogólne: „równina” (por. w. 5). Teraz pojawia się w relacji *status constructus* z *‘ēmeq* – „dolina”¹¹⁴ Być może właściwa nazwa była już nieznana¹¹⁵ Głosa wyjaśniająca, że chodzi o Dolinę Królewską, może nawiązywać do 2 Sm 18,18, gdzie wspomina się, że w tym miejscu Absalom ustawił swoją stelę pamiątkową¹¹⁶ Nic jednak nie sugeruje tam, że należy ją utożsamiać z późniejszą Doliną Cedronu, tuż pod murami Jerozolimy¹¹⁷ Jeśli jednak narrator ma na uwadze takie skojarzenia u swoich czytelników, to można sądzić, że przygotowuje ich na pojawienie się drugiego króla z Szalem (w.18)¹¹⁸

W istocie rzeczy wstawka poświęcona królowi Szalemowi zaczyna się od słów „i/a Melchizedek...” (w. 18aA), jakby chciała kontynuować poprzednią narrację¹¹⁹ Z drugiej strony trudno przeoczyć fakt, że wraz z w. 18 otwiera się przed czytelnikiem zupełnie nowy świat, a opowiadanie nabiera, nieobecnego dotąd, kolorytu kultowego. Pomijając nierozstrzygalny na dzisiejszym etapie badań spór o pochodzenie i antyczność tradycji o Melchizedeku, jak i o jej tło

¹¹³ Tak L. Ruppert, *Genesis*, s. 214.

¹¹⁴ Być może *šāwēh* lepiej rozumieć w sensie „płaszczyzny” w odróżnieniu od *‘ēmeq*, które wyraża w swoim podstawowym znaczeniu ideę głębokości (por. C. Rasmussen, *‘ēmeq*, w: NIDOTTE, t. III, s. 440). Taką sugestią daje L. Ruppert, *Genesis*, s. 215.

¹¹⁵ Tak C. Westermann, *Genesis*, s. 238.

¹¹⁶ Por. też A.A. Wieder, *Ugaritic-Hebrew Lexicographical Notes*, *Journal of Biblical Literature* 84/1965, s. 161. Autor wyjaśnia termin *šāwēh* jako pochodny od ugaryckiego rdzenia czasownikowego „rządzić”/„sprawować władzę”, stąd hebrajska nazwa oznaczałaby „władcę”

¹¹⁷ Por. jednak J. Flawiusza, *Ant.* VII.10.3: „Absalom postawił był w Dolinie Królewskiej, w odległości dwóch stadiów od Jerozolimy...” Cytat według *Dawne dzieje Izraela*, t. I, Warszawa 97, tłum. J. Radożycki, s. 347. Tradycja taka jest jednak bardzo późna. Por. B. Jacob, *Das Buch Genesis*, s. 377; W. Zimmerli, *I Mose*, s. 41.

¹¹⁸ Może chodzić o świadomą sugestię, że spotkanie było blisko Jerozolimy por. L. Joker, *šwh*, w: NIDOTTE, t. IV, s. 60.

¹¹⁹ Na temat konstrukcji *we-x-qatal* na początku i jej miejsca w obecnej narracji por. L. Ruppert, *Genesis*, s. 219. Egzegeta ten proponuje rozumieć początek zdania w w. 18 następująco: „Melchizedek jednak (...) wyniósł w międzyczasie chleb i wino...”

historyczne, warto skupić się na roli tego passusu w obecnym kształcie perykopy oraz całego cyklu poświęconego Abrahamowi. Pierwsze, co uderza w takim zestawieniu informacji, to kontrast pomiędzy oboma królami. Król Sodomy, tu bezimienny (por. w. 2: Bera: „w złu”) i przegrany wychodzi na spotkanie Abrahama z pustymi rękami. Król Szalemu, znany z imienia, nie wspomniany jednak nigdy dotąd w narracji, wynosi dary a zaraz potem, będąc zarazem kapłanem, błogosławi też Abrahama. Kim jest jednak *malkî-šedeq* i jakie miasto oznacza nazwa *šālēm*? Wysoce prawdopodobnie, że nazwa miasta jest neologizmem¹²⁰ utworzonym na potrzeby teologiczne obecnego tekstu i wskazuje na Jerozolimę (Ps 76,3: Szalem stanowi paralelę dla Syjonu)¹²¹ Pierwotna nazwa „Jebus” pochodzi od rdzennych mieszkańców (Sdz 19,10-11; 1 Krn 11,4) i prawdopodobnie nigdy nie stanowiła rzeczywistego, oficjalnego określenia tego miasta. Z drugiej strony teksty egipskie z XIX/XVIII wieku przed Chr. wspominają o leżącym w regionie późniejszej Judei mieście *Ru-šalimum*, zaś w listach z El Amarny używa się określenia *Urusalim* (por. EA 285-290). Jeśli formant *jerû* uznać za ekwiwalent sumeryjsko-akadyjskiego terminu *uru* „miasto”, to nazwa Jerozolimy mogła brzmieć „miasto Salim” Etymologicznie również obecna nazwa Jerozolimy może mieć sens: „założona przez (bóstwo) Szalem” lub wiązać się z hebrajskim rdzeniem *šlm* opisującym pokojowe nastawienie i działanie (połączenie tego rdzenia z Jerozolimą por. Iz 1,26)¹²² Nie można wykluczyć, że nazwa została wybrana właśnie ze względu na swą wieloznaczność i symboliczne odniesienia.

Imię króla Szalemu nie ma skomplikowanej etymologii¹²³ Można jednak zrozumieć je na kilka sposobów: „mój król jest sprawiedliwy (lub „legalny”)”; „moim królem jest Sedek¹²⁴”; „(bóstwo) Milku¹²⁵ jest sprawiedliwy” Problem

¹²⁰ Por. G. von Rad, *Genesis*, Brescia 1978, s. 230.

¹²¹ 1QapGen 22,13: utożsamia Szalem z Jerozolimą, jednak tradycja pochodzi z I wieku przed Chr. Różnie można natomiast zrozumieć zwrot *šālēm ʿir šēkem* (Rdz 33,18 LXX/Wulg.). Większość tłumaczy go w sensie „dotarł szczęśliwie do miasta Sychem”, jednak część badaczy sądzi, że można rozumieć zwrot w sensie „do *Salem*, (koło?) miasta Sychem” Hieronim (por. Euzebiusz, *Onomast.* nr 152) utożsamia Szalem z Salumis, wioską położoną około 12 km od Scytopolis (por. M.C. Astour, *Salem*, w: ABD, t. V, s. 905). W.F. Albright (*Abraham the Hebrew*, s. 52) sądzi, że rdzeń *šlm* należy uzupełnić o literę *he* zagubioną w wyniku haplografii. Według tego autora Melchizedek byłby jednym ze sprzymierzeńców Abrahama. Propozycja jest jednak słabo uzasadniona, poza tym interpretując rdzeń w sensie „wasale” (por. Rdz 34,21; Am 1,9) Melchizedek byłby królem nienazwanego miasta. Por. podobną opinię choć bez zakładania haplografii w: R.H. Smith, *Abraham*, s. 141-145.

¹²² Por. H. Dinner, *Jerusalem*, w: K. Gallig (red.), *Biblisches Reallexikon* (HAT 1), Tübingen 1977, s. 157; J. Lemański, *Arka Przymierza w dziejach narodu wybranego. Pomiędzy historią a teologią* (SiR 9), Szczecin 2006, s. 97-98.

¹²³ Por. W. Schatz, *Genesis 14*, s. 158-159.

¹²⁴ Por. R.A. Rosenberg, *The God Sedeq*, „Hebrew Union College Annual” 36 (1965), s. 163

leży w tym, jak podkreśla V.P. Hamilton¹²⁶, który formant ma charakter teoforyczny, pierwszy (król) czy drugi (sprawiedliwy). Stary Testament zna inne imiona, w których pierwszy z tych elementów pełni rolę dopełnienia: Malkiel – „El jest moim królem” (Rdz 46,17); Malkiasz – „Jahwe jest moim królem” (Jr 38,6). W takim wypadku wydawać by się mogło, że to drugi element ma charakter teoforyczny. Jednak i tu, zauważa cytowany autor, nie brak przykładów, w których drugi formant pojawia się jako dopełnienie, a nie podmiot w zdaniu: Josadak – „Jo (=Jahwe) jest sprawiedliwy” (Ezd 3,2; Ag 1,1).

Wart więc odnieść się do innych biblijnych tradycji związanych z Jerozolimą. W Joz 10,1 pojawia się niejaki Adonisedek (*ʾădônî-šedek*) – król Jerozolimy, zaś w kręgach władzy w czasach Dawida ważną rolę pełni tajemniczy Sadok (*šādôq*), kapłan urzędujący w Jerozolimie (2 Sm 8,17; 1 Krl 2,35) obok Abjatara z domu kapłańskiego w Nob (1 Sm 22,20-23). Po wygnaniu tego ostatniego za czasów Salomona (1 Krl 2,26-27), Sadok pozostał jedynym kapłanem w Jerozolimie (por. Ez 44,15-16!; 1 Krm 6,4-8.50-53)¹²⁷. Nie brak więc takich badaczy, którzy sądzą, że Sadok to w istocie skrócona wersja imienia Melchizedek lub wręcz, że imię w Rdz 14,18 należy rozumieć w sensie „król Sedek (Sadok)” Być może postać Melchizedeka rzeczywiście nawiązuje do którejś z tych tradycji, a może nawet łączy różne tradycje o królu i kapłanie w jedno. Także Ps 110 utożsamia króla na Syjonie z postacią Melchizedeka - kapłana (por. Ps 110,4). Psalm jednak nie ma pewnej datacji¹²⁸, stąd i połączenie w nim funkcji króla z funkcją kapłana, choć ma dobre potwierdzenie w poczynaniach pierwszych władców (por. 2 Sm 6,13.17-19; 24,24; 1 Krl 3,15), nie decyduje o pierwszeństwie zawartej w nim tradycji względem Rdz 14,18-20. Nie można przeoczyć też imienia intronizacyjnego ostatniego króla Jerozolimy Sedecjasza (2 Krl 24,17-20; 25,8-10), które znaczy: „Jahwe jest naszą sprawiedliwością” (por. Jr 23,6).

Jakie znaczenie mają dary przyniesione przez króla Szalemu? Chleb i wino nie są tu wprost ofiarowane Abrahamowi, przynajmniej nie wynika to ze

¹²⁵ Por. imię boga „Moloch” mające etymologiczne związki z hebrajskim *melek* (Jr 32,35).

¹²⁶ *The Book of Genesis*, s. 409.

¹²⁷ Obok wielu teorii dotyczących pochodzenia Sadoka jest także i taka, według której był on rodowitym, jebusyckim kapłanem pochodzącym z Jerozolimy por. R. Gelio, *L'ingresso di Davide in Gerusalemme Capitale. Studio letterario, storico e teologico su II Sam 5,6-8; 6,1-23*, Milano 1997, s. 139 nota nr 188 z literaturą tematu.

¹²⁸ Por. K. Seybold, (*Die Psalmen* (HAT I 15), Tübingen 1996, s. 437) opowiada się za klasyczną datacją przedwygnaniową, jednak nie brak badaczy, którzy przychylają się do propozycji S. Schreiner'a (*Psalm CX und die Investitur des Hohenpriesters*, „Vetus Testamentum” 27 (1977), s. 216-222) widząc tu powygnaniową legitymizację nowej sytuacji, gdy z braku autorytetu króla, jego miejsce zajął arcykapłan.

struktury gramatycznej zdania¹²⁹ Autor biblijny informuje jedynie, że Melchizedek je „wyniósł” (w. 18aB: *yāṣāʾ* hifil) a/i następnie „pobłogosławił” patriarchę (w. 19a), gdyż był „kapłanem Boga Najwyższego” (w. 18b). Większość badaczy sądzi, że nie należy interpretować ani samego gestu, ani też darów zbyt symbolicznie. Chodzi po prostu o zwykły pokarm wyniesiony, aby poczęstować przybywających zwycięzców (i wyzwolicieli), a że chodzi o osobę wysokiej rangi, zamiast zwyczajowego chleba i wody ofiarowane zostaje wino (por. Sdz 8,5; 1 Sm 17,17-18; 2 Sm 16,1-2). W każdym razie nic nie wskazuje tu, aby chodziło o ofiarę kultową, a wymiar kapłański, wspomniany zaraz potem, wiąże się z błogosławieństwem, o którym mowa w ww. 19-20a. Elgavish¹³⁰ przytacza jednak inne przykłady (Joz 9,12-14; 1 Sm 10,3-4; por. też Pwt 23,5: brak daru powitalnego w postaci chleba i wody + przekleństwo!), w których chleb i wino są darami inicjującymi polityczne relacje pomiędzy ofiarodawcami i obdarowanymi. Autor ten twierdzi więc, że taki dar razem z błogosławieństwem oznacza formalne zawarcie przymierza pomiędzy Abrahamem i Melchizedekiem¹³¹

Melchizedek jest pierwszym w ogóle kapłanem wspomnianym w Biblii. Dotąd bowiem rolę kapłana spełniał sam patriarcha. Ponadto wydaje się, że reprezentuje pierwsze sanktuarium, którego nie założył Abraham. Mimo to, jak się za chwilę okaże, zostanie ono przez niego uznane za godne szacunku (w. 20b). Bóg reprezentowany przez króla-kapłana z Szalem określany jest mianem „Najwyższego” (por. Ps 78,35). W istocie pojawia się tu zbitka dwóch określeń: *ʾēl* i *ʿelyōn*. Oba pojęcia mogą, każde z osobna, oznaczać imiona własne. Pierwszy: El, jest głównym bóstwem ugaryckiego panteonu¹³², zaś Eljon mógł być, w dość familijnie ukształtowanym panteonie fenickim, jego wnukiem¹³³ Także w samej Biblii Eljon pojawia się jako samodzielne

¹²⁹ Jeżeli pierwotnie ww. 18-20 stanowiły odrębne opowiadanie, to brak celu jest ewidentny i może to oznaczać, że został on zmieniony, a oryginalne dopełnienie zostało zastąpione nowym (domyślnym!) por. L. Ruppert, *Genesis*, s. s. 219.

¹³⁰ Por. D. Elgavish, *The Encounter of Abraham and Melchizedek King of Salem: A Covenant Establishing Ceremony*, w: A. Wénin (red.), *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History* (BETL 155), Leuven 2001, s. 495-508 zwł. 498-499.

¹³¹ W istocie rzeczy jeśli przyjąć tę interpretację, a Abrahama uznać za symbol Dawida, co często się sugeruje, to scena mogłaby odzwierciedlać realia z początków monarchii, kiedy pod rządami Dawida, a potem Salomona nastąpiła symbioza elementów jahwizmu z lokalnymi kultami w Jerozolimie.

¹³² Por. W.H. Schmidt, w: E. Jenni, C. Westermann (red.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (dalej: THAT), t. I, Gütersloh ⁵1995, s. 142-149; F.M. Cross, w: TDOT, t. I, s. 242-261.

¹³³ Por. T. Levi Della Vida, *El 'Elyon in Genesis XIV, 18-20*, *Journal of Biblical Literature* 63/1944, s. 9. Por. też M. Weippert, *Elemente phönikischer und kilikischer Religion in den Inschriften des Karatepe*, w: tenże, *Jahwe und die andere Götter* (FAT 18), Tübingen 1997, s. 119.

określenie Boga (Pwt 32,8; Ps 82,6; Ps 9,3; Iz 14,14)¹³⁴, czasem w paralelnym układzie z Elem (Lb 24,16; Ps 73,11; 107,11), Elohim (Lb 24,16; Ps 91,1) lub z JHWH (Ps 7,18; 21,8; 83,19). Część badaczy sugerowała więc, że chodzi o zlanie się w jedno idei dwóch odrębnych bóstw. Bardziej prawdopodobne jest jednak to, że chodzi w istocie o *epiteton ornans* bóstwa El, podkreślający pierwotnie jego status najwyższego boga w panteonie¹³⁵. Trudno bowiem dowieść przekonująco istnienia samodzielnego bóstwa o tym imieniu w Ugarit¹³⁶. W późniejszym połączeniu z imieniem JHWH Eljon był w każdym razie wyłącznie atrybutem Boga Izraela (por. Ps 7,18; 47,3; 97,9). Nawet jeśli więc scena została wkomponowana w ostatnim etapie redagowania tekstu badanej perykopy, albo wręcz napisana specjalnie jako jego uzupełnienie, to nie można wykluczyć, że stoi za nią solidna i dość archaiczna tradycja o kulcie boga El Eljon w Jerozolimie¹³⁷ i o jego królu i/lub kapłanie o tajemniczym i wieloznacznym imieniu Melchi-zedek.

Informacja o tym, że Melchizedek jest kapłanem (w. 18b) służy wprowadzeniu błogosławieństwa (w. 19a), którego treść składa się z dwóch formuł: jednej przyzywającej błogosławieństwo Boga¹³⁸ Najwyższego Stwórcy nieba i ziemi dla Abrahama (w. 19b), a drugiej błogosławiającej Boga Najwyższego za to, co uczynił Abrahamowi (w. 20a). Na pierwszy plan wysuwa się drugie błogosławieństwo, sławiące Boga za Jego działania zbawcze względem patriarchy, opisane tu za pomocą rdzenia *mgn.* – „wybawiać”

¹³⁴ Por. H.J. Zobel, w: TDOT, t. XI, s. 121-139.

¹³⁵ Por. E.E. Elnes; P.D. Miller, *Elyon*, w: K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst (red.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden, Boston, Köln 1999, s. s. 293-299 zwł. 295. Podobne przykłady to JHWH Elohim (Rdz 2,7-9.15.18.19-22; Adonaj JHWH (Ez 2,4; 3,11.27; 4,14). Możliwe więc, że także El Eljon to dawny tytuł ugaryckiego boga El por. M.S. Smith, *The Origin of Biblical Monotheism. Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Oxford 2001, s. 71-72. Inaczej uważa natomiast R. Albertz (*A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, t. I, London 1994, s. 30-31.144-145), który widzi w tym epitecie fazę późniejszego rozwoju, kiedy to seria lokalnych El z Betel (Rdz 31,13; 35,7), Sychem (Rdz 33,20), Beer-Szeby (Rdz 21,33) czy Negebu (Rdz 16,13), w wyniku procesów synkretycznych, przeistoczyła się w ideę jednego, najwyższego Boga przeniesioną na JHWH.

¹³⁶ Eljon pojawia się natomiast jako *epiteton* Baala (KTU 1.16,III.5-8); na aramejskiej inskrypcji z Sefre (VIII wiek; KAI 222 A. 11); u Filona z Byblos (Euzebiusz, *Praep ev.* 1.10.14-16); por. H.J. Zobel, w: TDOT, t. XI, s. 123.

¹³⁷ Warto zwrócić uwagę na listy synów Dawida w Hebronie (2 Sm 3,2-5) i Jerozolimie (2 Sm 5,13-16). W pierwszym wypadku dwóch synów króla nosi imiona z elementem teoforycznym imienia JHWH i żaden z formantem El, a w drugim dominują już zdecydowanie imiona z elementem teoforycznym od imienia El por. J. Lemański, *Arka Przymierza*, s. 102-103.

¹³⁸ Partykuła *lā* w połączeniu z *ʿel* należy do kategorii tzw. *le auctoris*. LXX i Wulg. mają tu jednak *dativus*, który wskazuje, że Melchizedek, w opinii tłumaczy, nakazuje Abrahamowi błogosławić Boga por. L. Ruppert, *Genesis*, s. 223 ze wskazaniem na J. Scharbert, „*Gesegnet sei Abraham vom Höchsten Gott*”? *Zu den Gen 14,19 und ähnlichen Stellen im Alten Testament*, w: W. Gross i in. (red.) *Text, Methode und Grammatik*. Fs. W.Richter, St. Ottilien 1991, s. 387-401.

W Rdz 15,1 użyty jest on rzeczownikowo w sensie „tarcza” W obecnym miejscu struktura gramatyczna wymusza nowy niuans znaczeniowy, gdyż brak jest czasownika „wydać” (por. Oz 11,8; Iz 64,6; Prz 4,9). W każdym razie sposób wielbienia Boga jest tu tradycyjny i typowo izraelski (por. Wj 18,10; Sdz 7,7.9.14)¹³⁹, a wydanie wrogów w ręce Abrahama jest dowodem życzliwości (= błogosławieństwa) ze strony Boga Najwyższego wobec patriarchy.

Trzykrotne użycie rdzenia *brk* nawiązuje do Rdz 12,1-3 i złożonej tam przez Boga obietnicy błogosławieństwa dla Abrahama¹⁴⁰ Podstawowy sens tego rdzenia oznacza „obdarzyć siłą”¹⁴¹ i najlepiej widać go, gdy Bóg błogosławi swoje stworzenia w Rdz 1,22.28; 5,2; 9,1. Słowa błogosławieństwa nie są tu jedynie werbalnym wyrazem życzliwości, ale mają moc tworzenia i kształtowania rzeczywistości. W odniesieniu do człowieka oznacza to obdarzenie szczególną łaską lub jakiś konkretny akt zbawczy ze strony Boga w życiu tego, kogo błogosławi. Rozpoznanie tego faktu prowadzi do nazwania obdarowanego łaską mianem *bārûk* – „błogosławionym”¹⁴² Co jednak oznacza fakt, że błogosławi się Boga (w. 20a; por. Wj 18,10), nazywając Go w ten sam sposób? Czasem sugeruje się w takich wypadkach sens „wielbić/być uwielbionym” O ile jednak Bóg „błogosławi” coś lub kogoś nie tylko „życząc dobrze”, ale i udzielając mocy, aby „było dobrze”, o tyle człowiek „błogosławi” Boga nie tylko „mówiąc dobrze” o Nim, ale i „przypisując Mu błogosławieństwo”¹⁴³ wraz ze wszystkimi jego konsekwencjami.

Tytuł, jakim obdarza się Boga Najwyższego, budzi pewne zaskoczenie i prowokuje do stawiania wielu pytań. Środowisko fenicko-kananejskie nie do końca wyjaśnia jego pochodzenie¹⁴⁴ El znany jest tam jako Stwórca, ale tylko ziemi¹⁴⁵, a nie nieba. Takie podwójne odniesienie pojawia się co prawda w tekstach akadyjskich, ale tu z kolei nie odnosi się do boga El¹⁴⁶ Może jednak

¹³⁹ Por. C. Westermann, *Genesis*, s. 243; L. Ruppert, *Genesis*, s. 225.

¹⁴⁰ Por. G.J. Wenham, *Genesis 1-15*, s. 317.

¹⁴¹ C.A. Keller (I-III), w: THAT, t. I, s. 353-367.

¹⁴² Imiesłów strony biernej (osnowa qal) wskazuje na permanencję tego stanu.

¹⁴³ Por. M.L. Brown, w: NIDOTTE, t. I, s. 764.

¹⁴⁴ Por. W. Schatz, *Genesis 14*, s. 259-279.

¹⁴⁵ Por. P.D. Miller, *El, the Creator of the Earth*, *Bulletin of the Americans Schools of Oriental Research* 239/1980, s. 43-46.

¹⁴⁶ Por. W. Schatz, *Genesis 14*, s. 207-216; F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge 1973, s. 259-271; C. Westermann, *Genesis*, s. 243. J.C. De Moor (*El, the Creator*, w: G. Rendsburg i in. (red.), *The Bible World: Essays in Honor of C.H. Gordon*, New York 1980, s. 171-187) sądzi, że El tytułowany w Ugarit jako „ojciec bogów” może być przez analogię rozumiany również jako „stwórca nieba i ziemi”, a więc całego uniwersum. Autor ten nie wyjaśnia jednak, dlaczego taki tytuł nie pojawia się w tekstach ugaryckich?

chodzić o hymniczny wariant (por. Rdz 1,1; Ps 115,15; 121,2; 124,8; 134,3)¹⁴⁷ niezbyt archaicznej formuły „Stwórca ziemi”¹⁴⁸ Dyskusyjne jest jednak także to, jak rozumieć samo określenie *qōnēh*? W Starym Testamencie ma ono nie tyle znaczenie „stwórca”, ile „właściciel”; „ten, który coś posiada”, gdyż rdzeń *qnh* znaczy najpierw „nabyć/kupić” a dopiero potem ewentualnie „stworzyć”¹⁴⁹ Ponadto ostatnie znaczenie przyjmuje się bardziej przez analogię do metaforycznego znaczenia analizowanego rdzenia. Semantycznie bywa on bowiem stosowany także w sensie „otrzymać”/„zrodzić” i opisuje akt prokreacji¹⁵⁰ Lipiński¹⁵¹ sądzi więc, że rozumienie w sensie „stwórca” jest tu anachroniczne i niewłaściwe. Według niego lepiej tłumaczyć badany rzeczownik w sensie „właściciel”. Na uzasadnienie przytacza także interpretację targumiczną (Targum Onkelos: „ten, którego własnością są niebo i ziemia”) oraz jeszcze wcześniejszą qumrańską (1QapGen 22,16,21), gdzie *qnh* jest reprezentowane przez *mr'* – „Pan” Spotykany często sens „stwórca” wiązałby się z przekładem LXX, która w Rdz 14,19.22 i Prz 8,22 (por. Pwt 4,32) tłumaczy badany rdzeń czasownikiem *ktizein* „stwarzać”¹⁵² Trzeba jednak zauważyć, że sens „stwarzać/stwórca” związany z analizowanym rdzeniem jest poświadczony w innych językach semickich¹⁵³ Więc rozstrzygnięcie dające pewność w tym wypadku nie jest proste.

Jaka jest reakcja Abrahama na te słowa? Wydawać by się mogło, że taka, jak opisuje ją w. 20b: „i dał mu dziesięcinę (*ma'āšēr*) ze wszystkiego” Problem jednak w tym, że struktura gramatyczna zdania nie pozwala jednoznacznie stwierdzić, kto i komu coś dał, a ponadto i *ma'āšēr* nie zawsze oznacza dziesięcinę. Na 32 razy, kiedy wspomniany rzeczownik się pojawia, w 29 przypadkach wskazuje on rzeczywiście na dziesięcinę, jaką synowie Izraela zobowiązani są płacić Lewitom lub kapłanom. Jednak u Ez 45,11.14 oznacza on dziesiątą część chomera. Chodzi więc w tym wypadku o proste rozumienie w sensie miara objętości, a nie o dziesięcinę. Kontekst w Rdz 14,20b pozwala przyjąć, że w badanym przez nas tekście jednak może rzeczywiście chodzić

¹⁴⁷ Tak sugerują O. Keel i S. Schroer, *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*, Göttingen, Freiburg 2002, s. 177.

¹⁴⁸ W takim sensie pojawia się zwrot *qn ʾrš* na jednym z ostrakonów (nr 42B) znalezionych w Jerozolimie por. N. Avigad, *Excavation in the Jewish Quarter of the Old City of Jerusalem*, „Israel Exploration Journal” 22 (1972), s. 195-196; H. Krauss, M. Küchler, *Erzählungen der Bibel II. Das Buch Genesis in literarischen Perspektive: Abraham-Isaak-Jakob*, Göttingen, Zürich 2004, s. 40 rys. 6.

¹⁴⁹ I. Cornelius, R. C. Van Leeuwen, w: NIDOTTE, t. III, s. 940-942; E. Lipiński, w: TDOT, t. XIII, s. 58-65.

¹⁵⁰ Por. W.H. Schmidt, w: THAT, t. II, s. 650-659.

¹⁵¹ Por. TDOT, t. XIII, s. 62.

¹⁵² A. Lust, E. Eynikel, K. Hausie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, t. II, s. 270.

¹⁵³ Por. V.P. Hamilton, *The Book of Genesis*, s. 411-412.

o „dziesięcinę”, a cała scena ma charakter etiologii uzasadniającej tę praktykę w okresie drugiej świątyni (Abraham składa ją dla kapłana z Jerozolimy, podobnie jak Jakub obieca za chwilę czynić to samo regularnie w Betel por. Rdz 28,22)¹⁵⁴ Istota problemu polega jednak na tym, że w przypadku Jakuba konstrukcja gramatyczna (*imperfectum* + bezokolicznik absolutny tego samego rdzenia: *śr*) sugeruje regularność i determinację w tej kwestii. W badanym tu przypadku natomiast nic nie wskazuje, że chodzi o wolę rozpoczęcia dobrym przykładem czegoś, co powinno następnie być kontynuowane i równie dobrze może chodzić o dziesiątą część z łupów wojennych. Abraham tym samym uznał „udział Boga Najwyższego” w swoim sukcesie, czego znakiem jest wspomniany dar złożony dla kapłana, który Go reprezentuje (por. w. 24)¹⁵⁵ Uzasadnia to, czemu Melchizedek otrzymuje dziesiątą część ze wszystkiego tj. z odzyskanych łupów, pomimo tego, że nie był formalnie uczestnikiem zwycięskiej koalicji¹⁵⁶

Sugerowano jednak¹⁵⁷, że ofiarującym jest Melchizedek, a „dziesięcina” stanowi haracz zapłacony w zamian za pozostawienie reprezentowanego przez niego miasta w spokoju. Taka interpretacja jest jednak bez sensu w obecnym kontekście, a ponadto tradycja interpretacyjna jest raczej zgodna, co do tego, że to Abraham jest podmiotem w zdaniu (1QapGen 22,17¹⁵⁸; LXX; Hbr 7,6).

Jakże inaczej prezentuje się w tym kontekście król Sodomy. Przegrany, wręcz upokorzony (por. w. 10), nie tylko wychodzi naprzeciw Abrahamowi z pustymi rękami i bez słowa pozdrowienia, ale wręcz chce decydować o tym, co do niego nie należy: o podziale łupów (w. 21)¹⁵⁹ Fakt uprowadzenia mieszkańców podbitych miast wynika jedynie z wersji z Lotem (ww. 12.16; por. w. 11). Kontrast służy wyraźnie uwypukleniu odpowiedzi Abrahamowi (ww. 22-24). Odwołanie do „JHWH, Boga Najwyższego, Stwórcy (lub Właściciela) nieba i ziemi”¹⁶⁰ (w.22b) przywołanego jako fundament przysięgi¹⁶¹ złożonej

¹⁵⁴ Por. R.E. Averbeck, w: NIDOTTE, t. II, s. 1035-1055 zwł. 1036-1037.

¹⁵⁵ W tym kierunku wydaje się iść interpretacja B. Jacob'a (*Das Buch Genesis*, s. 379). Por. też Y. Muffs, *Abraham the Noble Warrior: Patriarchal Politics and Laws of War in Ancient Israel*, *Journal of Jewish Studies* 33 (1982), s. 92-94.

¹⁵⁶ Por. D. Elgavish (*The Encounter*, s. 501-504) wykorzystuje fakt, że Melchizedek otrzymuje część łupu, w jego opinii niezgodnie z zasadami ich podziału jako argument za swoją tezą, że chodzi tu o element rytu zawarcia przymierza.

¹⁵⁷ R.H. Smith, *Abraham and Melchizedek (Gen 14:18-20)*, „*Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft*“ 77 (1965), s. 134.

¹⁵⁸ Por. M. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego. Wadi Murabba'at. Masada. Nachal Cheder*, Kraków 2000, s. 18.

¹⁵⁹ Por. G.J. Wenham, *Genesis 1-15*, s. 318; H. Seebass, *Genesis*, s. 57.

¹⁶⁰ Por. N.C. Habel, „*Jahwe, Maker of Heaven and Earth*” *A Study in Tradition Criticism*, „*Journal of Biblical Literature*” 91 (1971), s. 321-337.

¹⁶¹ Dosłownie „podniosłem moją rękę do/w kierunku” (*rûm + yādî ʿel*). Gest podkreśla bardziej uroczysty charakter przysięgi por. Pwt 32,40; Dn 12,7.

przez patriarchę postrzegane bywa jako element redakcyjny identyfikujący JHWH z Bogiem Najwyższym wspomnianym w epizodzie z Melchizedekiem (ww.18-20). W LXX, 1QapGen 22.21 oraz wersji syryjskiej brak jest imienia JHWH, zatem prawdopodobnie identyfikacja stanowi późną głosę korygującą dopisaną w celu zachowania „ortodoksyjności” tekstu¹⁶² Wielkoduszność patriarchy idzie tu w parze z jego bezinteresownością. Jedyna rzecz, z której nie może zrezygnować, to prawa jego żołnierzy¹⁶³ i koalicjantów do podziału łupów (w. 24). Stanowczo rezygnuje jednak z przynależnej jemu samemu części łupu (w. 23). Tę stanowczość wyraża za pomocą idiomu: „ani nitki, ani rzemyka u sandała, ani niczego, co jest twoje” Pierwsza część wypowiedzi (*ʿim-mihût wəʿad śərôk-naʿal*) to formuła dobrze znana na starożytnym Bliskim Wschodzie. E. Speiser¹⁶⁴ przytacza na poparcie formułę akadyjską „ani źdźbła słomy lub kawałka drewna/drzazgi) i aramejską: „ani źdźbła słomy lub kawałka sznurka” Ostatni przykład dotyczy sytuacji podziału dóbr podczas rozvodu. Odmowa uzasadniona jest hipotetyczną sytuacją w przyszłości (w. 23b): „i nie powiesz (później): ja wzbogaciłem Abrahama” Użyta tu forma *imperfectum* + negacja (*lōʿ*) wyraża silną wolę mówiącego, aby coś nie wydarzyło się w przyszłości, a sama negacja akcentuje bardziej radykalny charakter zakazu (por. Wj 20,15)¹⁶⁵ Rdzeń *śr* ewidentnie stanowi tu aluzję dźwiękową do *śr* opisującego dziesięcinę w w. 20 lub odwrotnie, jeśli ma się na uwadze chronologię redagowania tekstu.

6. Melchizedek i tradycja o Abrahamie – próba syntezy

Po dokonanej powyżej analizie uzasadnione wydaje się teraz pytanie: czy bez ww. 18-20 perykopa Rdz 14 byłaby bardziej sensowna w kontekście cyklu o Abrahamie? Mając przed oczyma przebieg wydarzeń: wielka wojna (ww. 1-11), uprowadzenie Lota w wyniku klęski mieszkańców Kanaan (w. 12) i jego uwolnienie na wskutek interwencji Abrahama (ww. 13-16), a w końcu spotkanie z królem Sodomy (ww. 17.21-24), można stwierdzić, że epizody te wystarczająco dobrze nawiązują do tematów znanych z cyklu. Można zatem uznać, że perykopa w takiej wersji mogła znaleźć się w tym miejscu. Podkreśla bowiem niesłabnącą życzliwość i odpowiedzialność patriarchy za swego krewnego, co jeszcze bardziej uzasadni narzucające się później wnioski, że tylko na własne życzenie Lot wybrał alternatywną drogę w poszukiwaniu szczęścia (por. Rdz 13; 18-19), czym definitywnie wykluczy się spośród

¹⁶² Por. J. A. Soggin, *Das Buch Genesis*, s. 227.

¹⁶³ Określenie *hannəʿārīm* oznacza tu elitarne oddziały por. 2 Sm 2,14nn.

¹⁶⁴ *Genesis*, s. 105; por. też Y. Muffs, *Abraham*, s. 83-84.

¹⁶⁵ Por. GK § 107 m a.2.

pretendentów do dziedziczenia obietnic złożonych Abrahamowi (por. Rdz 12,1-3//4-5).

Z drugiej strony los Sodomy i jej władcy pokazuje, że nie jest to miejsce, ani nie jest to lud, w którym Lot powinien szukać zabezpieczenia na swoje dalsze życie. Jakkolwiek działając w obronie swoich krewnych, Abraham przynosi wyzwolenie także innym mieszkańcom regionu, w tym Sodomitom, to wyraźnie, choć na razie tylko aluzyjnie (por. Dan w Rdz 14,14b), akcent pada tu na to, że terytorium to utożsamia się w perykopie z ziemią obiecaną mu przez Boga (por. Rdz 13,14-18). Trzeba zauważyć w końcu, że w dość dziwnych okolicznościach, ale Abraham wypełnia tu także najpełniej nakaz z Rdz 13,17.

Kolejne pytanie zatem brzmi: w jakim celu dołączono fragment poświęcony spotkaniu Abrahama z Melchizedekiem (Rdz 14,18-20)? Pomijając różne proponowane warianty związane z jakąś konkretną sytuacją polityczną, która mogła przyczynić się do umieszczenia tych wierszy w perykopie, odpowiedzi należy szukać w tym, co wnoszą te wiersze zarówno do zbadanej perykopy, jak i w kontekście całego cyklu?

Pierwsza rzecz, którą zauważyliśmy, to kontrast, jaki tworzy wtrącenie relacji o Melchizedeku w kontekście spotkania z królem Sodomy. Fragment zawarty w ww. 18-20 przerywa tok narracji z ww. 17.21-24, stawiając w złym świetle króla Sodomy, a wyraźnie darzy sympatią Melchizedeka oraz jego postawę.

Druga ważna obserwacja to dostrzeżenie, że wiersze te wprowadzają w wyraźnie „świecki” koloryt perykopy element sakralny. Abraham jest nie tylko pobłogosławiony przez Boga Najwyższego, utożsamionego później z JHWH (por.w. 22b), ale w ogóle całe zajście i sukces patriarchy, opisane wcześniej w ww. 12-16, zostają przypisane życzliwości tego Boga wobec niego, co Abraham uznaje poprzez swój dar złożony Melchizedekowi, kapłanowi reprezentującemu Jego Majestat. Ten Bóg ponadto jest Panem/Stwórcą nieba i ziemi, co dodatkowo podkreśla Jego dominującą rolę na scenie historii.

W kontekście całego cyklu o Abrahamie ofiarowanie „dziesiątej części ze wszystkiego” oznacza akceptację patriarchy dla jedyne go w całym cyklu sanktuarium, którego fundatorem nie był jak dotychczas i później Abraham, ale istniało ono na długo przed jego pojawieniem się w ziemi obiecaniej. Jakkolwiek aluzje i symbolika związane z imieniem kapłana Melchizedeka, jak i samym miastem Szalem nie są jednoznaczne, to dla czytelnika czy słuchacza zaznajomionego z tradycją biblijną nie było i nie jest trudno skojarzyć postać i miejsce z Jerozolimą. Mając na uwadze rozpoznane od dawna przez egzegetów związki postaci Abrahama i Dawida¹⁶⁶, łatwo też odnieść się w tym

¹⁶⁶ Por. N.E. Wagner, *Abraham and David*, w: J.W. Wevers, D.B. Bedford (red.), *Studies on the Ancient Palestinian World*. FS F.V. Winnet, Toronto 1972, s. 117-140; J. Lundbom, *Abraham*

miejscu nie tylko do wydarzeń opisanych w 2 Sm 5-6 (por. Ps 132), ale i w całym cyklu poświęconym wejściu Dawida na tron zjednoczonej monarchii (por. 1 Sm 16-2 Sm 8). Bez względu na to z jakiegokolwiek zatem okresu pochodzi ten epizod, jego intencją w obecnym kontekście było usankcjonowanie centralnego i jedyne go później sanktuarium w Jerozolimie poprzez odniesienie go do osoby wielkiego antenata narodu wybranego. Abraham uznaje w tym epizodzie nie tylko fakt bycia błogosławionym przez Boga Najwyższego z Szalemu (w. 20b; = JHWH w. 22b), ale też jawi się jako błogosławieństwo tego Boga dla innych narodów zamieszkujących, póki co, terytorium ziemi obiecanej (por. Rdz 12,3). Skorzystanie przez te narody z danej im łaski zależy od samych zainteresowanych (Lot: Moabici i Ammonici; król i mieszkańcy Sodomy). Ich błędy lub zła postawa stają się źródłem utraty szansy na uczestniczenie w błogosławieństwie udzielonym przez Abrahama (por. Rdz 19).