

**„ŚWIADECTWO” (‘*ēdūt*)
W KAPŁAŃSKIEJ KONCEPCJI
SANKTUARIUM I PRZYMIERZA**

**„Testimony” (‘*ēdūt*) in the Priestly Concept
of Sanctuary and Covenant**

Abstract. The theological meaning of the word ‘*ēdūt*, which is used in the priestly narrative about the construction of the Tent of Meeting, has long been a topic of debate. A synchronic analysis allows us to see in it “two stone tablets”, a kind of artifact which Moses puts into the Ark and which is not to be seen again. It symbolizes and brings to mind all the words of God passed on by Moses at Sinai. On other hand, diachronic analysis allows us to think that the idea of the Ark did not belong to the priestly strata of P^G but rather was added later (P^S). It has also been suggested that in P originally the Ark was called the Ark of Meeting and then the Ark of Testimony (the connection between *j’d* and *dwt* → ‘*d*). In its original form, the narrative about the Ark might have suggested the traditional role of the object: it symbolized the presence of God and was understood as the footstool of His invisible throne, where the treaty was kept. Later, the concept of the place of meeting with God was transferred to the Ark-cover (*kappōret*), and ‘*ēdūt* (Testimony) became the symbol of the covenant stipulations. In the final phase it came to mean the two stone tablets with the Decalogue.

Keywords: Testimony, covenant, Ark, priestly theology

Słowa kluczowe: świadectwo, przymierze, Arka Przymierza, teologia kapłańska

Izrael wierzył, że Bóg objawił mu swoją wolę w Prawie Mojżeszowym: „Oto są świadectwa (*hā'ēdōt*), dekrety (*wehaḥuqqîm*) i wyroki (*wehammišppāṭîm*), które powiedziałem przez Mojżesza do synów Izraela, kiedy wychodzili z Egiptu” (Pwt 4,45). Wiedział też, że jest wezwany, aby strzec „przykazań (*mišwōt*) Jhwh, swego Boga oraz Jego świadectw (*we'ēdōtājw*) i Jego dekretów (*weḥuqqājw*), które przykazał” (Pwt 6,17), a potem wyjaśniać je swoim dzieciom (Pwt 6,20-22). Kopie tych Bożych pouczeń Izraelici umieścili w „Arce Świadectwa” (Wj 30,6.26; 31,7; 39,35; 40,3.5.21), którą ze względu na tę zawartość, nazywali potem po prostu „Świadectwem” (Wj 16,34; 25,21; Kpł 16,13). Umieścili ją w samym sercu sanktuarium tam, gdzie Bóg obiecał spotykać się Mojżeszem, a poprzez niego z całym ludem przymierza (Wj 25,22; 30,6; Lb 7,89). Wierzyli też, że na koniec spotkania na Synaju Bóg przekazał Mojżeszowi „namacalny” symbol swojej woli. Były nim „tablice świadectwa, kamienne tablice” z Dekalogiem napisane palcem Boga (Wj 31,18; por. 32,15; 34,29) i to je właśnie Bóg polecił włożyć do Arki (Wj 25,16.21; 40,20). Troskę o tę „Arkę Świadectwa” Mojżesz zlecił lewitom (Lb 1,50.53)¹.

Tak po krótko przedstawia się interpretacja tego, czym jest *'ēdūt* w kanonicznym kształcie tradycji biblijnych. Zastosowanie i rozumienie słowa *'ēdūt* w tekstach łączonych z autorami kapłańskimi (dalej P) było jednak i nadal pozostaje przedmiotem ożywionej debaty egzegetycznej oraz teologicznej. Kluczowym tekstem w tej debacie jest opis Arki z Wj 25,10-22. Nie da się go jednak prawidłowo zinterpretować bez uwzględnienia szerokiego kontekstu, jakim jest nie tylko kapłański opis świątyni (Wj 25-31; 35-40), ale i inne związane z nim bezpośrednio (Wj 24; 32-34; *nie-P*) i pośrednio (Pwt 10,1-5; Kpł 16: *post-P*) teksty. Analiza synchroniczna pozwala nam odkryć jednak tylko aktualne znaczenie tego określenia. Drugie podejście do tego zagadnienia, to analiza krytyczno-literacka, zastosowana zarówno w odniesieniu do tego szerokiego kon-

¹ Por. Trites, „Testimony”, 526.

tekstu, jak i do samej kluczowej perykopy Wj 25,10-22. Należy ją uwzględnić, jeśli chce się zrozumieć pierwotny, teologiczny sens, jaki P nadaje słowu *'ēdūt*. Dopiero ona bowiem pozwala zbadać drogę ewentualnej ewolucji znaczeniowej interesującego nas pojęcia, spowodowanej przez autorów kolejnych uzupełnień redakcyjnych (dalej P^s lub *post-P*).

1. PERSPEKTYWA SYNCHRONICZNA

Wj 19,1 – Lb 10,10 to kompleks literacki zawierający opis wydarzeń na Synaju. Bóg objawia się tu Izraelowi i zawiera z nim przymierze. Za pośrednictwem Mojżesza przekazuje mu też swoje Prawo. Autorzy kapłańscy, żywo zainteresowani kultem i świątynią, dodali do tych wydarzeń opis swoistego prototypu świątyni – objawiony przez Boga (Wj 25-31: P) i zrealizowany potem przez Izraelitów, instruowanych i nadzorowanych przez Mojżesza (Wj 35-40: P) tuż po ich dramatycznym odstępstwie ze złotym cielcem (Wj 32-34: *nie-P*). Owe odstępstwo – „grzech pierworodny” ludu przymierza – unaocznilo mu, jak łatwo jest utracić to, co Bóg ofiarował narodowi wybranemu – swoją obecność pośród Izraela. W tym kontekście „Świadectwo” umieszczone w samym sercu przenośnego sanktuarium, a potem w świątyni Salomona (por. 1Sm 4-6; 2 Sm 6; 1Krl 6-8), staje się swoistym „dowodem” wzajemnej relacji, jaka łączy Boga i wybrany przez Niego naród – wskazuje i przypomina o tym, co w tych relacjach jest najważniejsze, aby tej Bożej obecności nie utracić.

1.1. Kontekst: Namiot Spotkania

Inaczej niż niekapłańscy autorzy relacji o budowie świątyni Salomona (1 Krl 6-8; por. 1 Krl 8,19), teologia kapłańska wyraża przekonanie, że Namiot reprezentujący i zapowiadający późniejszą świątynię, został w całości zaplanowany nie tyle przez ludzi, ile przez samego Boga. Sam współdziałał ludzi w realizacji takich boskich planów

budowy świątyni nie jest nową ideą (por. *Enuma Elisz* IV-VI). P opisuje to centrum kultowe (Wj 25-31) przede wszystkim jako *miškān* (20 razy) i jako *'ōhel mō'ēd* - Namiot Spotkania (16 razy). Słowo *miškān* może przyjmować w języku hebrajskim różne odcienie znaczeniowe. Najogólniej mówiąc, oznacza ono każdy rodzaj zamieszkania². Metaforycznie nazywa się w ten sposób nawet grób (Iz 22,16; Ps 49,12) lub zwierzęcą norę (Hi 39,6). Badacze są raczej zgodni co do tego, że oba określenia wywodzą się z odmiennych tradycji i mają w tle odrębne tło teologiczne (por. Wj 33,7-11 i komentarz Th. Dozeman'a³). W opinii większości z nich, P podjęło starszą tradycję o Namiocie Spotkania i wkomponowało ją w swój opis Przybytku⁴. W obrębie tekstów kapłańskich, tak tłumaczonym słowem *miškān*, określa się bowiem strukturę architektoniczną budowanego sanktuarium. To najczęściej stosowany polski odpowiednik dla tradycyjnego tłumaczenia „Tabernaculum” (łacińskie *tabernaculum* = namiot). Słowo to wywodzi się od rdzenia *škn*, który - w odróżnieniu od rdzenia *jšb*, opisującego stały pobyt - wskazuje na tymczasowość przebywania w jakimś miejscu. Z tego względu w tekstach niekapłańskich *miškān* często ma paralelny sens względem takich określeń, jak *'ōhel* - „namiot” lub *maḥōne(h)* - „obóz” (Lb 16,24-27; 24,5; 2Sm 7,6; Iz 54,2; Jr 30,18; Ps 15,1; 78,28; Hi 21,28). Podobna zamiennosc pomiędzy *'ōhel* i *miškān* wydaje się zachodzić również w Wj 25-31; 35-40. W Wj 40,2.6 oba słowa zlewają się wręcz ze sobą (*miškān 'ōhel mō'ēd*), przybierając sens „Przybytek Namiotu Spotkania” (zwykle tł. w sensie: „Przybytek wraz z Namiotem Spotkania”). W wielu innych wypowiedziach (por. Wj 26,1-14; 36,8-19; 40,19; Lb 3,25) P wydaje się jednak zaznaczać różnicę pomiędzy znaczeniem obu słów i *miškān* odnosi się w nich wyłącznie do wewnętrznej części przenośnego sanktuarium, natomiast *'ōhel* opisuje je

² Por. np. Majewski, „Przybytek czy mieszkanie?”, 311-321.

³ Por. Dozeman, *Exodus*, 723-727.

⁴ Por. m.in. Mettinger, *Dethronement of Sabaoth*; Houtman, *Exodus*. Chapters 20-40, 319-320.

jako całość⁵. O ile bowiem w Wj 25,1-27,19 opisana jest struktura sanktuarium, o tyle w Wj 28,20-31,11 opisuje się jego personel i zachodzące w nim czynności kultowe⁶. Zmiana nazewnictwa oznacza też zmianę perspektywy. Przybytek to określenie tego miejsca widzianego z perspektywy Boga. Namiot Spotkania opisuje zaś świątynię z punktu widzenia ludzi, którzy uczestniczą w kulcie. Wydaje się, że P nie podziela tu już charyzmatycznego (chmura) i czysto audytywnego rozumienia funkcji tego miejsca (por. Wj 33,7-11)⁷. Staje się ono teraz raczej przestrzenią dla kultu, poprzez który Izraelici mogą wejść w sferę *sacrum* i komunikować się z Bogiem. W ten sposób obie wykorzystane tu nazwy pozwalają na połączenie dwóch światów: boskiego (Przybytek) i ludzkiego (Namiot Spotkania)⁸.

1.2. Zastosowanie słowa „świadectwo” w aktualnym kontekście

Przybytek, czyli najbardziej wewnętrzna część sanktuarium, zawierała Arkę Przymierza z umieszczonym w niej ‘*ēdūt* – „świadectwem”. W obecnym kontekście *hā’ēdūt* – „świadectwo” zdeponowane w Arce (Wj 25,16.21), już na pierwszy rzut oka wydaje się stanowić dla P eliptyczne odniesienie do „tablic świadectwa” (*luḥōt hā’ēdūt* – zob. Wj 31,18; 32,15; 34,29), nazywanych w innych niż P tradycjach „kamiennymi tablicami” (*luḥōt hā’eben* – zob. Wj 24,12; Pwt 9,9; *luḥōt [hā]’ābānīm* – zob. Pwt 4,13; 9,9.11; 1 Krl 8,9). Określa się je też mianem „tablice przymierza” (*luḥōt habberīt* – zob. Pwt 9,9.11)⁹. Zdaniem wielu badaczy taka identyfikacja, to wkład P do tradycji o złotym

⁵ Na ten temat por. Dozeman, *Exodus*, 598-599; Lemański, *Księga Wjścia* (PKB), 223-224.

⁶ Por. Dohmen, *Exodus 19-40*, 241.

⁷ O sposobie wykorzystania tej tradycji przez P w aktualnym kontekście por. też Lemański, *Księga Wjścia* (PKB), 281-282.

⁸ Por. Dozeman, *Exodus*, 599.

⁹ Por. Hamilton, *Exodus*, 459.

cielcu (Wj 31,18; 32,15; 34,29; zob. Wj 31,18-34,35)¹⁰. Utożsamienie „tablic świadectwa” z „kamiennymi tablicami” (Wj 31,18; 34,1.4), „dwoma tablicami” (Wj 31,18; 34,1.4.29) lub po prostu „tablicami” (Wj 32,19; 34,1.28) pozwala sądzić, że *‘ēdūt* oznacza jakiś spisany dokument znajdujący się w Arce¹¹. To ze względu na tę zawartość P nazywa Arkę Przymierza, rozumianą jako zwykły pojemnik na owe „Świadectwo”, „Arkę Świadectwa” (Wj 25,22; 26,33-34 itd.)¹² lub określa ją wręcz samym tylko słowem *hā ‘ēdūt* - „Świadectwo” (Wj 16,34; 27,21; 30,36; Lb 17,19.25). Z tego też względu Przybytek nosi nazwę *miškān hā ‘ēdūt* (Wj 38,21; Lb 1,50.53; 10,11), a Namiot (Spotkania) określony jest mianem *’ohel hā ‘ēdūt* (Lb 9,15; 17,22-23; 18,2; por. 2 Krn 24,6). Nawet zasłona oddzielająca to najbardziej wewnętrzne miejsce sanktuarium, określana jest jako *pārōket hā ‘ēdūt* - „zasłona świadectwa” (Kpł 24,3). Te i wszystkie inne podobne im wzmianki przypisywane są P¹³, choć dziś często wyróżnia się różne etapy w rozwoju samego P, jak i uwzględnia późniejszych reinterpretatorów kapłańskich wypowiedzi, a tym samym wskazuje się na różne fazy (ewolucję znaczeniową) w rozwoju sensu przypisywanego słowu *‘ēdūt*.

1.3. Znaczenie *‘ēdūt*

Samo słowo *‘ēdūt* składa się z rzeczownika *‘ēd* - „świadek” i sufiksu *-ūt*, który nadaje mu sens bardziej abstrakcyjny¹⁴: „świadectwo” (LXX: *martyria/on*). W Biblii słowo to najczęściej spotykamy w psalmach (15 razy, z tego w Ps 119 aż 9 razy); Księdze Wyjścia (20 razy), Kapłańskiej (11 razy) i Liczb (12 razy). Jego sens jest jednak nie do końca jasny¹⁵. Poza Biblią, w hebrajszczyźnie

¹⁰ Por. Dohmen, *Das Bilderverbot*, Bauman, „lûah”, 480-483.

¹¹ Por. Simian-Yofre, „wd”, 512.

¹² Por. Lemański, *Arka Przymierza*, 171-187.

¹³ Por. Simian-Yofre, „wd”, 512.

¹⁴ Por. GKC § 86k.

¹⁵ Por. Enns, „‘ēdūt”, 328-329.

rabinicznej, 'ēdūt ma konotacje jurydyczne¹⁶. W Biblii takie znaczenie ma słowo 'ēd w połączeniu z czasownikiem hē'îd (Hifil rdzenia 'wd) – „być wezwanym jako świadek; poświadczyć; być świadkiem”. W tekstach poetyckich 'ēdūt często łączy się także ze słowem tōrāh – „prawo” (Ps 19,8; 78,5), hōq – „przepis” lub mišpāt – „decyzja, sąd” (Ps 81,5-6). Pojawia się ono jednak także w nagłówkach (Ps 60,1; 80,1), gdzie wydaje się mieć odniesienie do przymierza.

Zasadnicze pytanie polega jednak na tym, co przez to słowo rozumieją autorzy kapłańscy? Kontekst ich wypowiedzi nie sugeruje bowiem, aby nadawali mu jakikolwiek sens jurydyczny. Jeśli już, to bliżej im do idei przymierza i wynikających z niego zobowiązań. D.R. Hillers¹⁷ już dość dawno proponował więc, aby słowo 'ēdūt tłumaczyć po prostu jako „przymierze”, a nie jako „świadectwo”. W jego opinii berît to pojęcie, które opisuje zobowiązanie samego tylko Boga, zaś 'ēdūt przenosi te zobowiązania także na Izraela. W związku z tą propozycją rodzi się jednak pytanie: czy wówczas mielibyśmy jeszcze do czynienia z teologią przymierza typową dla P?

W istocie, egzegeci od dawna podzielają opinię, że kapłańskie określenie Arki mianem 'ārôn hā'ēdūt – „Arka Świadectwa”, stanowi ekwiwalent dla niekapłańskiego określenia 'ārôn (hāb)berît – „Arka Przymierza” i nowa nomenklatura wprowadzona przez P jest wzorowana na tym poprzednim¹⁸. Przy tym trzeba zauważyć równocześnie, że sama idea przymierza nie znika z kapłańskiej teologii¹⁹. Zostaje ono jedynie inaczej zreinterpretowane²⁰ i stąd – zdaniem wielu badaczy - słowo 'ēdūt wchodzi po prostu w miejsce słowa berît (Wj 25,16.21.22), nadając jedynie opisywanej przez nie rzeczywistości nowy wymiar. W opinii niektórych współczesnych egzegetów bi-

¹⁶ Por. Jastrow, *Dictionary of the Targumim*, 1043.

¹⁷ Por. Hillers, *Covenant*, 160-168.

¹⁸ Por. m.in. Simian-Yofre, „wd”, 512-513.

¹⁹ Por. Anderson, *Contours of Old Testament Theology*, 81-86.

²⁰ Por. Lemański, *Księga Rodzaju*, 424-429.

lateralne przymierze *przed*-kapłańskie (*berît*) zastąpione zostaje teraz przymierzem asymetrycznym (*'ēdût*) (por. Pwt 9,9.15 i Wj 27,8; 31,18). W konsekwencji zatem dość często słowo *'ēdût* tłumaczono na współczesne języki – dokładnie tak, jak sugerował to D.R. Hillers – oddając je słowem „przymierze” (por. tł. LXX: *diathēkē* w Wj 27,21; 31,7; 39,15; Joz 4,16). Takie mechaniczne, czysto porównawcze rozwiązanie kwestii znaczenia używanego przez P słowa *'ēdût*²¹, wydaje się jednak zbyt prostym uproszczeniem. Główny kłopot z koncepcją automatycznego zastępowania słowa *berît* przez *'ēdût* w kapłańskim opowiadaniu o wydarzeniach na Synaju – uważa Christophe Nihan²² – leży w tym, że *'ēdût* dla P oznacza coś konkretnego i spisane go przez Mojżesza, a potem umieszczonego we wnętrzu Arki (Wj 25,16.21).

Zwykle na poparcie takiej prostej zamiany nazw bez zmiany znaczenia, przytacza się dane czerpane z analiz neo-asyryjskich traktatów politycznych²³, w których występuje słowo *adê* (uważane za ekwiwalent dla *'ēdût*), rozumiane jako przysięga lojalności składana przez suzerena wobec wasala. Do języka hebrajskiego użycie tego pojęcia weszłoby poprzez język aramejski (*'dj*), w którym prowadzono niegdyś negocjacje polityczne z Asyryjczykami (por. 2 Krl 18,26)²⁴. S. Parpola²⁵ zauważa jednak, że sło-

²¹ Por. m.in. Knohl, *The Sanctuary of Silence*, 141-145 zwł. 143-144 przypis 80.

²² Por. Nihan, „The Priestly Covenant”, 96.

²³ Por. Lemański, *Arka Przymierza*, 180 z cytowaną tam literaturą.

²⁴ H. Simian-Yofre („wd”, 495) pisze o wątpliwościach związanych z wywodzeniem hebrajskiego *'ēdût* od akadyjskiego *adê*, ale nie ma już takich wątpliwości co do tego, że oba słowa, wraz z aramejskim *'dj*, mają ewidentne związki semantyczne i podstawowy sens: „przepis, nakaz, przykazanie”. Na pochodzącej z XI w. przed Chr. aramejskiej steli z Sifre (KAI 222-224) pojawia się rzeczownik l. mn. *'dj* (forma *absolutus*: *'dn*; *constructus*: *'dj*), z pomocą którego opisuje się traktat wasalski (por. Lemaire – Durand, *Les Inscriptions*, 91-106). To jedyny taki przykład z tekstów aramejskich, ale wielu badaczy sądzi, że słowo to musiało być dość powszechne i zostało zapożyczone z języka akadyjskiego poprzez wspomniane słowo *adê*; por. też ak. *tuppî adê* – „tablice

wem ²⁵tym opisuje się w asyryjskich dokumentach również uroczystą przysięgę składaną królowi przez bóstwo; przysięgę wieńczącą ugodę zawartą pomiędzy bóstwami oraz pokojowy traktat zawarty pomiędzy dwoma równorzędnymi sobie wielkimi królami. Idąc dalej tym tropem, większość badaczy uważała, że dla P zmiana pozwala wskazać na to, iż to nie konkretny przedmiot determinuje trwanie przymierza, lecz związane z nim dokumenty, a ściślej mówiąc ich treść (niem. *Bundesbestimmungen*)²⁶. W sposób typowy dla starożytnego Bliskiego Wschodu, gdzie bóstwa przywoływano jako świadków i zarazem gwarantów kończącego przymierze zbioru błogosławieństw oraz przekleństw, P również wzmocniłoby wprowadzane przez siebie prawa, stosując swoje własne odpowiedniki klasycznych w takim wypadku pojęć związanych z przymierzem (por. Kpł 26 [P]: błogosławieństwa i przekleństwa). Podobnie zresztą już w tekstach deuteronomistycznych, jako świadków przymierza przywołuje się niebo i ziemię (Pwt 4,26; 30,19), Mojżesza (Pwt 31,19-21.28), Prawo (Pwt 31,26), a nawet sam lud (Joz 24,26).

Jeśli jednak dla P *‘ēdūt* ma w zasadzie taki sam sens jak *berūt*, to po co w ogóle zamiana słownictwa? – pyta W. Propp²⁷. Wątpi on również w to, że chodzi o zapożyczenie *via* język aramejski. Bardziej naturalnym fonetycznym równoważnikiem dla aramejskiego *‘adajjā* byłoby

przymierza” (CAD 1.1.133) i hebr. *luhôt hā ‘ēdūt* – „tablice świadectwa” (Wj 31,18; 32,15; 34,29). Nie do końca jest jednak jasne czemu aramejskie *‘dj*’ (wypowiadane jako **‘adajjā*’) występuje w liczbie mnogiej. W.H.C. Propp (*Exodus 19-40*, 384) sądzi, że być może w ten sposób chce się wyrazić abstrakcyjny charakter relacji politycznych lub słowo to odnosi się do specyficznych wymogów zawartych w traktacie (por. hebr. *‘ēd[ew]ōt* w 2 Krl 17,15; 23,3; Ps 25,10; 132,12) - tak Volkwein, „Masoretisches *‘ēdūt*, *‘ēdwōt*, *‘ēdōt*”, 18-40; Seow, *The Designation of the Ark*, 185-198 zwł. 193. Jeszcze inna propozycja to wskazanie na boskich świadków traktatu/przymierza (hebr. *‘ēdīm*) por. Parnas, „*‘edut*”, 235-246 (po hebrajsku).

²⁵ Por. Parpola, „Neo-Assyrian Treaties”, 161-189 zwł. 180-182.

²⁶ Por. Lemański, *Arka Przymierza*, 180.

²⁷ Por. Propp, *Exodus 19-40*, 384.

hebrajskie *'ādīm*, a nie *'ēdūt*. Ponadto ta ostatnia wokalizacja - jego zdaniem - sięga dopiero III wieku przed Chr. (por. LXX: *martyria/on*). Możliwe jednak, że hebrajska forma *'ēdūt* została zapożyczona już w XII wieku przed Chr. (por. egipskie: *'dwti* - opisujące relacje pomiędzy partnerami)²⁸, a wówczas oznaczałoby to, że hebrajskie słowo jest starsze niż aramejskie i to ostatnie nie może być pośrednikiem w zapożyczeniu, zwłaszcza, że jako aramejski odpowiednik hebrajskiego *'ēdūt* lepiej pasuje słowo *ś/sāhādū(tā)* - „świadczenie” (tak tłumaczą np. Targumy). Zdaniem W. Propp'a lepiej więc szukać takiej drogi zapożyczenia w ugaryckim słowie *t'dt* - „prawnie ważny znak” lub „dowód” (por. hebr. *te'ūdāh* paralelne do *tōrāh* w Iz 8,16.20). Badacz ten spekuluje ponadto, że u podstaw hebrajskiego słowa *'ēdūt* może być nie jeden, ale dwa lub nawet trzy różne semickie rdzenie. Zwykle wskazuje się na rdzeń *'wd* - „powtarzać” (por. arab. *'āda* - „wracać”; etiop. *'āda* - „chodzić dookoła” i hebr. *'ōd* - „trwać, jeszcze, znowu”). Pod uwagę brać należy jednak także rdzeń *'hd*, który w języku arabskim i staro-arabskim z południa oznacza „powierzać, obiecywać, zawierać umowę” (aram. *'dj* - „traktat”)²⁹. Wreszcie trzecia możliwość to arabskie *wa'ada* - „obietnica” i południowo-arabskie *'wd* - „ustalić pokojowe relacje”, które również pasują w kontekście przymierza.

William Propp³⁰ sugeruje, że wybór przez P słowa *'ēdūt* mógł wiązać się z jego fonetycznym podobieństwem do innych słów z tego samego kręgu tematycznego. Typowym dla P określeniem Izraela jest np. słowo (*hā*) *'ēdāh* - „zgrupowanie”. Zwrot *'ōhel hā'ēdūt* - „Namiot Świadczenia” i *'ōhel mō'ēd* - „Namiot Spotkania” (por. LXX: *hē skēnē tou martyrion* - „Namiot Świadczenia”) zawierają desygnaty wywodzące się od tego samego rdzenia *jd'* - „poznać”. Może więc P chce wskazać w ten sposób, że

²⁸ Por. Kitchen, „Egypt, Ugarit, Qatna and Covenant”, 460.

²⁹ Por. Lemaire - Durand, *Les Inscriptions*, 100-101. Na temat semantycznego rozwoju por. GKC § 77.5.

³⁰ Por. Propp, *Exodus 19-40*, 385.

tablice świadectwa (*'ēdūt*) zawierają „świadectwo” (*'ēd*), przypominające (*hē'íd*) zgromadzeniu (*'ēdāh*) o potrzebie wypełniania wymagań (*'ēd[ew]ōt*) przymierza. Bóg dał się poznać (*jd'*) Izraelitom i nadal kontynuuje spotykanie się (*j'd*) z nimi w Namiocie Spotkania (*mō'ēd*).

Nie daje to jednak odpowiedzi na pytanie o to, co konkretnie oznacza *'ēdūt* zdeponowane przez Mojżesza w Arce? Z kontekstu - jak wskazywaliśmy to wcześniej - można wnioskować, że chodzi o tablice z Dekalogiem (por. Wj 31,18; 32,15; 34,28-29). Wielu badaczy sądzi jednak, że w oryginalnej wersji P (tzw. *Grundschrift* – P = P^G) nie miało jednak na uwadze dwóch kamiennych tablic włożonych do Arki³¹. Ten motyw pojawił się dopiero w kolejnych, późniejszych fazach redakcji i w powiązaniu z innymi źródłami Pięcioksięgu³². Również sam sposób patrzenia na Arkę ze strony P nie jest oderwany od innych koncepcji związanych z tym obiektem kultowym. Wykorzystując je, P ustala jedynie swój własny sposób rozumienia Arki. Wielu badaczy jest też przekonanych, że dla P^G zawartość owych tablic stanowił nie tyle Dekalog, ile instrukcje dotyczące budowy przenośnego sanktuarium³³. Zdaniem Thomasa B. Dozeman'a³⁴, który dodaje do tego jeszcze instrukcje dotyczące kultu, to właśnie owa zmiana dotycząca zawartości Arki była głównym powodem zastosowania przez P jej nowego desygnatu - *'ēdūt*. Nie brak w końcu także spekulacji, że P ma na uwadze nawet nie sam werbalnie objawiony plan, ile konkretny model sanktuarium przekazany Mojżeszowi.

Egzegeci zwracają uwagę, że słowo *'ēdūt* w instrukcjach dotyczących budowy Arki pojawia się od razu z rodzajnikiem (Wj 25,16). Pozwala to sądzić, że autor ma na uwadze coś, co jest powszechnie znane lub było już wcze-

³¹ Tak już Dillmann, *Exodus und Leviticus*, 262-263; por. też Propp, *Exodus 19-40*, 366-367.

³² Por. Dohmen, „Was stand auf den Tafeln”, 9-50; Frevler, *Mit Blick auf das Land*, 144.

³³ Por. Beegle, *Moses*, 262. Por. Lemański, *Księga Wjścia* (PKB), 229.

³⁴ Por. Dozeman, *Exodus*, 613-614.

śniej wspomniane. Wcześniej o „Świadectwie” jest mowa w Wj 16,34, ale tam mamy do czynienia z późnym dodatkiem, mającym już na uwadze informacje z Wj 25,16.21³⁵. Jeśli jednak zrozumieć rodzajnik jako formę katafory³⁶, to obecne użycie słowa *‘ēdūt* może odnosić się do Wj 24,12 i zapowiedzi Jhwh skierowanej do Mojżesza: „dam ci tablice kamienne, Prawo i przykazania, które napisałem, aby ich pouczyć” (tł. BT). W istocie oba miejsca mogą łączyć się ze sobą, gdyż wspomniane wcześniej kamienne tablice, identyfikuje się potem jako „tablice świadectwa (*luḥōt hā‘ēdūt*), kamienne tablice” (por. Wj 31,18). Nie wyjaśnia to jeszcze tego, czemu nagle kamienne tablice stały się tablicami świadectwa? W kontekście Wj 25; 31; 35-40 (poza 31,18, które jest prawdopodobnie glosą³⁷) nie wspomina się bowiem w ogóle takich tablic. Identyfikacja ta (kamienne tablice = tablice świadectwa) jest więc wyraźnie *post*-kapłańska i należy zapewne do jednej z ostatnich redakcji w Pięcioksięgu. Ch. Dohmen³⁸ sądzi więc, że o uznaniu zawartości Arki za „Świadectwo” decyduje treść tegoż „Świadectwa”, a tę stanowi to, co zostaje wyliczone w Wj 24,12.

Wyraźnie jednak to, o czym mowa - zauważa Christophe Nihan³⁹ – nie jest przeznaczone do publicznego pokazywania i w związku z tym, jak pisze: „*it has hardly anything to do with covenantal obligations of any sort*”. Kolejny problem wynika też z faktu, że dla P wydarzenia na Synaju mają niewiele wspólnego z zawieraniem przymierza. Przymierze synajskie jest w pewnym sensie zignorowane przez P⁴⁰. Fakt, że „Świadectwo” tego, co

³⁵ Por. Dohmen, *Exodus 19-40*, 249; Lemański, *Księga Wyjścia* (NKB.ST II), 355.364.

³⁶ Por. hasło „Katafora” w: Głowiński, *Słownik terminów literackich*, 237. Tak sugeruje H. Utzschneider (*Das Heiligum*, 110) cytowany w: Dohmen, *Exodus 19-40*, 250.

³⁷ Por. dyskusję tego wiersza w Dozeman, *Exodus*, 678-679; Lemański, *Księga Wyjścia*, 598.

³⁸ Por. Dohmen, *Exodus 19-40*, 250.

³⁹ Por. Nihan, „The Priestly Covenant”, 95.

⁴⁰ Por. Schwartz, „The Priestly Account”, 103-134.

stało się na Synaju rozumiane jest jako coś przeznaczone wyłącznie do prywatnego wglądu Mojżesza, oznacza, że dla P (o ile nie dla P^S, a nawet *post-P*) ‘*ēdūt*’ dotyczy jedynie prywatnej teofanii, bowiem te publiczne wiążą się w P z koncepcją *kābōd*.

William Propp⁴¹ jest przekonany, że ‘*ēdūt*’ – co prawda - oznacza dla P konkretny dokument dotyczący przymierza, ostatecznie może to być nawet Dekalog, tyle że jego funkcja rozumiana jest przez P bardziej jako swego rodzaju talizman, niż konkretny tekst. W jego opinii P rozumie go jako swoisty artefakt, którego istnienie potwierdza niezmiennosc przymierza zawartego pomiędzy Jhwh i Izraelem. Christoph Dohmen⁴² interpretując jednak wspomniany już związek pomiędzy Wj 24,12; 25,16.21; 31,18, akcentuje fakt, że chodzi tu o coś, co ma zostać i zostaje „dane” Mojżeszowi. Późniejsza żydowska tradycja rozumiała przez ten „dar” Torę i nazywała Mojżesza „dawcą Tory”. W związku z tym Wj 25,16 także nawiązuje do tego daru, o którym wspomina się w Wj 24,12. Opisuje go jednak nie jako coś materialnego (*luḥōt*), lecz abstrakcyjnego (‘*ēdūt*’). Takie znaczenie ma sens w całym kompleksie poświęconym budowie namiotu-świątyni. Czynią ją ludzie, a nie Bóg, który jedynie poinstruował Mojżesza, jak należy ją wykonać. Jego wkład zatem, to sama koncepcja zawarta w instrukcjach przekazanych Mojżeszowi, w której zasadniczą rolę odgrywa oddzielenie *sacrum* od *profanum*. To przestrzeń określana jako *sacrum*, a nie materialny budynek – kamienie, ma tu najważniejsze znaczenie. Tych ostatnich w ogóle zresztą przy budowie całej konstrukcji się nie używa. Ze względu na ten kontekst – zdaniem Ch. Dohmen’a – P wybrało słowo ‘*ēdūt*’, które opisuje coś niematerialnego, a więc także niezniszczalnego; stanowi potwierdzenie, poświadczenie teofanijnych wydarzeń na Synaju i zarazem uniezależnia trwanie przymierza od cze-
gokolwiek, co miałoby materialny wymiar. „Danie” tablic, a wraz z nimi całej Tory (Wj 24,12), jest „Świadectwem”

⁴¹ Por. Propp, *Exodus 19-40*, 385.

⁴² Por. Dohmen, *Exodus 19-40*, 250-251.

umieszczonym w Arce, a potem - wraz z nią - w samym centrum namiotu-sanktuarium. Jest to świadectwo tego, że Bóg rzeczywiście przebywa/mieszka pośród Izraela poprzez swoje słowo. Kamienne tablice reprezentują symbolicznie całe Prawo. Ich reinterpretacja dokonana w Wj 31,18 (tablice świadectwa, tablice kamienne) wpisuje się w to abstrakcyjne rozumienie „Świadectwa” oraz w całą koncepcję kapłańskiej wizji świątyni. Ch. Dohmen zauważa ponadto, że tylko przy Arce wspomina się o drążkach (Wj 25,12-15), które symbolicznie wskazują na jej przenośny charakter (por. Wj 25,14)⁴³. Zatem Bóg jest obecny zawsze tam, gdzie jest obecne także jego „Świadectwo” – słowa, które skierował do Izraela przez Mojżesza.

2. PERSPEKTYWA DIACHRONICZNA

Już w trakcie analizy synchronicznej zauważaliśmy, że niektóre identyfikacje tego, co rzeczywiście zostało zdeponowane w Arce i określone jako „Świadectwo”, mogły rozwinąć się w trakcie kolejnych redakcji tekstu. Z tego względu warto przyjrzeć się teraz wszystkim danym z punktu widzenia analizy diachronicznej.

2.1. Wstępne obserwacje odnośnie Wj 25,10-22; 37,1-9

Instrukcje dotyczące budowy Arki oraz jej przeznaczenia (Wj 25,10-16) mają swój odpowiednik w sekcji poświęconej ich wykonaniu (Wj 37,1-5). Nietrudno jednak zauważyć trzy zasadnicze różnice⁴⁴: jako wykonawca pojawia się potem niejaki Besaleel (Wj 37,1; por. 31,2); brak jest paraleli związanej z nakazem pozostawienia drążków

⁴³ Może jednak chodzić także o niedotykalność Arki ze względu na jej sakralny charakter (por. 2 Sm 6,6-7). Zgodnie z instrukcją drążki te powinny pozostawać nienaruszone w pierścieniach (Wj 25,15; zob. 1Krl 8,8; por. jednak Wj 25,27; 40,20). Na ten temat por. też Lemański, *Arka Przymierza*, 178-179.

⁴⁴ Por. Hamilton, *Exodus*, 459.

(Wj 25,15), a samo „Świadectwo” zostanie w niej zdeponowane przez Mojżesza dopiero na końcu, gdy powstanie już całe sanktuarium (Wj 40,20). Potem (Lb 4,5-6) dodane zostaną ponadto szczegóły dotyczące okrywania Arki na czas wędrówki, o których nie ma mowy w obecnym miejscu. Podobnie też Wj 25,17-20 znajduje swoje dopełnienie w Wj 37,6-9. Instrukcje dotyczące depozytu z Wj 25,16.21 tworzą formę chiazmu, z pomocą którego obramowuje się opis kolejnego obiektu - *kappōret*. Jak wskazuje W. Propp⁴⁵, cel takiej konstrukcji jest podwójny: ma podkreślić znaczenie *kappōret*, które przykrywa zdeponowane w Arce „Świadectwo” (*‘ēdūt*) oraz stanowi pomost do kolejnego wiersza (w. 22), w którym oba przedmioty (Arka i Przebłagalnia⁴⁶) zostają ze sobą powiązane. Dla P – jak może się wydawać na pierwszy rzut oka - to właśnie Przebłagalnia stanowi najistotniejszy przedmiot zainteresowania. Z tego powodu została połączona z Arką, będącą dawnym symbolem obecności Boga pośród Izraela⁴⁷. Owe połączenie ma uwierzytelnić teraz to, że obec-

⁴⁵ Por. Propp, *Exodus 19-40*, 392.

⁴⁶ Słowo to wiąże się z czasownikiem *kāpar* (Piel: *kiper*) – „dokonywać przebłagania”. LXX tłumaczy je więc słowem *hilastērion* (oddanym w Wulgacie jako *propitiatorium*). Współcześni egzegeci mają jednak często dylemat w kwestii tłumaczenia por. Hamilton, *Exodus*, 460: „mercy seat” „propitiatory”, „expiation lid/cover”, „atonement cover”. Wiąże się on z tym, że Wj 25,21 wydaje się rozumieć *kappōret* wyłącznie jako pokrywę Arki, zaś dopiero Wj 25,22 wprowadza jej nową funkcję – miejsce spotkania, ponad którym Bóg ma ukazywać się i rozmawiać z Mojżeszem. Późniejsza teologia uczyni z *kappōret* rodzaj przebłagalni w rytuale ekspiacyjnym (por. Kpł 16). Kapłan podczas tego rytuału spryskuje ją krwią ofiary (Kpł 16,15b) i to dopiero wówczas ten obiekt otrzymuje nazwę *kappōret*. J. Milgrom (*Leviticus 1-16*, 1014) sugeruje połączenie hebrajskiego *kappōret* z egipskim *kp(n) rdwj*, wypowiedzianego prawdopodobnie jako *kappuri(ē)t* – „podnózek”, „miejsce, gdzie stawia się stopy”. Taka idea „podnózka (Bożego tronu)” znana jest autorom biblijnym (por. 1 Krn 28,2; Ps 99,5; 132,7; Iz 60,13). Razem z cherubami, rozpościerającymi swe skrzydła nad Arką oraz z Przebłagalnią, można wyobrazić sobie całość jako tron Boga; por. Haran, „The Ark and the Cherubim”, 30-38.

⁴⁷ Por. Lemański, *Arka Przymierza*, 236-237.

nie – po zniknięciu Arki (por. Jr 3,16) – to właśnie tam „nad *kappōret*” „będę się z tobą (tj. z Mojżeszem) spotykał” (w. 22: *jā ‘ad Nifal*; por. Wj 29,42-43; 30,6.36; Lb 17,19; potem także Kpł 16,2; Lb 7,89). Czasownik „spotykać się” daje okazję do nazwania całego sanktuarium „Namiotem Spotkania” (np. Wj 27,21: *’ohel mó ‘ēd*). Patrząc na obecną deklarację w szerszym kontekście, dostrzec można jednak problem. Przybytek z jednej strony ma być miejscem, gdzie Bóg będzie mógł zamieszkać na stałe pośród Izraela (*šākan*), a z drugiej jawi się teraz jedynie jako miejsce okazjonalnych spotkań (*jā ‘ad*)⁴⁸. Nie ma ponadto tekstów, które świadczyłyby o tym, że ten przedmiot – tak ważny w późniejszym czasie w rytuale Dnia Pojednania (Kpł 16), pozwalał arcykapłanowi na „słyszenie” głosu Boga, tak jak było to przywilejem Mojżesza. Dla P zatem, po Mojżeszu Bóg zamilkł, a Jego słowo pozostało w formie Tory spisanej przez Mojżesza⁴⁹. Jeśli już chce się Go ponownie usłyszeć, to nie za pomocą proroków czy teofanii, lecz wyroczni (*urim* i *tumim*) noszonej przez arcykapłana na jego piersi (por. Wj 28,29).

2.2 Kontekst

Wj 35-39, jak zauważył już J. Wellhausen⁵⁰, to rozdziały „całkowicie bez znaczenia pod względem zawartości”, ale gdyby je pominąć, to straciłaby na tym cała koncepcja teologiczna autorów kapłańskich. Od dawna zauważano bowiem, że kapłański styl narracji, określane często jako

⁴⁸ Por. Sommer, „Conflicting Constructions”, 41-63. V.P. Hamilton (*Exodus*, 460) zamiast o “conflicting constructions of divine presence” woli mówić o “complementary constructions”.

⁴⁹ V.P. Hamilton (*Exodus*, 460) nie ma wątpliwości, że pojawiające się tu w liczbie pojedynczej “ty/ z tobą” odnosi się do Mojżesza. Uważa jednak, że emfaza – inaczej niż w Wj 24 – położona jest nie na to, co się widzi, lecz słyszy i w związku z tym dodaje: „What Moses will need from this point onward is what I shall call <the gift of ears>”.

⁵⁰ Por. Wellhausen, *Die Composition*, 142.

nudny, monotony i rozwlekły⁵¹, charakteryzuje się licznymi powtórzeniami⁵². J. Wellhausen⁵³ słusznie podejrzewał, że jest to wynik nakładania się na siebie efektów pracy wielu autorów. Z drugiej jednak strony ten „styl P” (ciągle debatowany, co do detali) polega też m.in. na tym, że wszystkie nakazy, polecenia oraz instrukcje wypowiedane przez Boga w długich monologach, zawsze są dokładnie wykonywane, o czym P informuje niezmiernie w różnorodnych przypisywanych mu tekstach (por. Rdz 1; 17,11-12.23; Lb 13,1-3.17; 20,23.28; 27,18-23; Wj 29; zob. Kpł 8). Badacze od dawna wskazywali na fakt, że obie części sekcji synajskiej przypisywane P (Wj 25-31; 35-40), choć relacjonuje się w nich w takim właśnie stylu wydane przez Boga instrukcje dotyczące budowy przenośnego sanktuarium (Wj 25-31), a potem opowiada o dokładnym ich wykonaniu przez Mojżesza oraz Izraelitów (Wj 35-40), nie stanowią dla siebie idealnego, lustrzanego odbicia⁵⁴. Również drobne, ale zarazem wyraźne różnice leksykalne i ortograficzne⁵⁵ pozwalają utwierdzić się w przekonaniu, że obie części tej „kapłańskiej” części Księgi Wyjścia nie powstawały w jednym i tym samym czasie, lecz są efektem jej stopniowego, redakcyjnego wzrostu. Do tego dochodzą również istotne różnice pomiędzy wersją z tekstu masoreckiego (TM) oraz tłumaczeniem Septuaginty (LXX). Różnice te widać zwłaszcza w drugiej części (Wj 35-40), co zdaniem wielu badaczy dowodzi nie tylko tego, że pracował tu inny tłumacz, ale i tego, że samo greckie tłumaczenie opierało się na innym hebrajskim *Vorlage* niż TM⁵⁶. Zdaniem badaczy ta część księgi zarówno w wersji

⁵¹ Por. Holzinger, *Exodus*, X: “Breite und Weitschweifigkeit unermüdlicher Wiederholungen”; Smend, *Die Entstehung des Alten Testaments*, 49: “monoton, umständlich, formelhaft”.

⁵² Podobny styl zaobserwować można już w ugaryckiej legendzie o Kerecie; por. Lichtenstein, „A Note on the Text of 1 Keret”, 94-100.

⁵³ Por. Wellhausen, *Die Composition*, 142.

⁵⁴ Por. Lemański, *Księga Wyjścia* (NKB), 524-525.

⁵⁵ Por. Houtman, *Exodus. Chapters 20-40*, 310-313; Propp, *Exodus 19-40*, 369.

⁵⁶ Por. Propp, *Exodus 19-40*, 631-637.

z TM, jak i LXX była suplementowana niezliczoną ilością razy przez kolejnych redaktorów spoza środowiska kapłańskiego, odpowiedzialnego za powstanie tzw. *Grundschrift-P*⁵⁷. Podobne opinie znaleźć można także w odniesieniu do pierwszej części tego kompleksu. T.B. Dozeman⁵⁸ sądzi np., że Wj 25,1-29,46 stanowi pierwotną kompozycję P, zaś Wj 30,1-31,17 jest już jej późniejszym suplementem.

W tym kontekście trzeba również zauważyć, że Arka, której rola jest tak istotna podczas wędrówki przez pustynię według autora Lb 10,29-36, pozostaje całkowicie nieobecna w tych tekstach Księgi Wyjścia, które klasyfikuje się jako *nie-P*. W tekstach P pojawia się natomiast dopiero wówczas, gdy omawia się konstrukcję namiotu - świątyni. Reiner Albertz⁵⁹ sądzi, że zmianę tę łatwo jest jednak wytłumaczyć. Autor *nie-P* świadomie nie wspomina Arki, gdyż dla niego obecność Boga uosabia Mojżesz (por. Wj 32,1). Autor Lb 10,29-36 otwiera natomiast przed czytelnikami całkiem inną wizję tej Bożej obecności. Zdaniem Albertz'a zakłada on już więc prawdopodobnie warstwę tradycji przypisywaną w Księgach Wyjścia i Kapłańskiej autorom kapłańskim. Autor Lb 10,29-36 należy zatem do redaktorów *post*-kapłańskich i *post*-deuteronomistycznych, tych samych, którzy wprowadzali uzupełnienia *post*-kapłańskie do Księgi Liczb. Oni to prawdopodobnie jako pierwsi (a więc nie P!) wykorzystali również starszą tradycję o Namocie Spotkania (Wj 33,7-11; por. 11,16; 12,4; Pwt 31,14), włączając ją w niekapłańskie opowiadanie o grzechu ze złotym cielcem⁶⁰.

Zasadnicze pytanie polega tu jednak na tym, czy P wprowadzając Arkę w kontekst wydarzeń na Synaju, postzegowało ją dokładnie tak samo, jak wynika to z obecnej, kanonicznej wersji? P. Porzig⁶¹ uważa, że nie i obecny

⁵⁷ W.H.C. Propp (por. Propp, *Exodus 19-40*, 369) pisze o "skilled mimic of Priestly style, avoiding linguistic give aways".

⁵⁸ Por. Dozeman, *Exodus*, 593.

⁵⁹ Por. Albertz, „The Late Exilic Book of Exodus”, 253-254.

⁶⁰ Por. Blum, *Studien zur Komposition*, 72-99.

⁶¹ Por. Porzig, *Die Lade*, 8-30. Pierwotną jedność literacką perykopy podważał już Jackson, „The Ark”, 117-122. Badacz ten za punkt

kształt perykopy z Wj 25,10-22 przypisuje późniejszym redaktorom. Jego spostrzeżenia mają przede wszystkim istotne znaczenie dla prawidłowego znaczenia słowa *'ēdūt* w oryginalnej koncepcji kapłańskiej. Przyjrzyjmy się zatem jego argumentacji.

Wj 25 składa się z czterech części. Każda z nich poświęcona jest innemu zagadnieniu (ww. 1-9: dary na budowę świątyni; ww. 10-22: Arka i Przebłagalnia; ww. 23-30: stół na chleby pokładne; ww. 31-40: siedmioramienny świecznik). Wszystkie one - w typowy dla P sposób - połączone są w jedną mowę skierowaną przez Jhwh (nie Elohim?!) do Mojżesza (w. 1). Trzy ostatnie sekcje, dotyczące konkretnych sprzętów, mających znaleźć się w namiocie-świątyni, obramowuje pouczenie, aby dokładnie (według modelu przekazanego przez Boga) wykonać wszystkie instrukcje (ww. 9.40). P. Porzig⁶² uważa, że mamy tu wyraźne wskazówki, iż Wj 25,10-40 nie należy do pierwotnej warstwy dokumentu kapłańskiego, lecz jest jego późniejszym uzupełnieniem i P^G mógł bez tego fragmentu spokojnie się obejść. Wraz z tym uzupełnieniem Arka staje się w obecnym kontekście „scenograficznym symbolem synajskiego sanktuarium”. Jej pierwotna rola nie odbiega też zbyt daleko od starszej koncepcji: będzie miejscem spotkania Jhwh z Mojżeszem (*j'd w Nifal*).

Egzegeci od dawna zauważali, że opis z Wj 25,10-22 stanowi w istocie połączenie dwóch przedmiotów nie mających wcześniej ze sobą nic wspólnego (ww. 10-15: Arka; ww. 16-21/22: Przebłagalnia)⁶³. W obu częściach opisu doszukiwano się też późniejszych uzupełnień. Za

wyjścia przyjął jednak Wj 37 (opis wykonania Arki). Zauważył potem serię wskazań (Wj 25,10a.11aA(.B).b.12aA*.B).13a(b).14aA(.B).17a.18a) typowych dla zainteresowań P, które zostały następnie poszerzone o ww.15-16.21 (brak paraleli w Wj 37,1-2; pojawiają się one dopiero w Wj 40,20). Wj 25,15.19-20.22 mają - według niego - nietypowe formy czasownikowe, zaś Wj 25,22 jest końcową głosą wyjaśniającą nowy kształt perykopy. Za oryginalne *Vorlage* dla Wj 37 uznał więc Wj 25,10-14.17-18. P. Porzig (s. 18) uznaje taką analizę za zbyt „mechaniczną”.

⁶² Por. Porzig, *Die Lade*, 16.

⁶³ Por. Zobel, „’ārôn”, 365-366. Por. też de Vaux, *Instytucje*, 316.

takie uchodzi np. w. 15, gdyż zawarta tu instrukcja tego, co należy zrobić potem z drążkami, stylistycznie nie pasuje do pozostałych wierszy. Podobnie też ww. 18-19, które dublują się nawzajem⁶⁴. Kolejny dublet to ww. 16.21b⁶⁵, gdyż Mojżesz otrzymuje dwa razy rozkaz umieszczenia „świadcstwa” w Arce, co Ch. Dohmen⁶⁶ odczytuje jako teologiczne przeorientowanie: *Boża obecność w słowach pisma jako przeciwstawienie obecności Boga w obrazie*. Jak zauważa P. Porzig⁶⁷, już Raszi miał kłopot z tym dubletem, pisząc: „nie wiem czemu to jest podwójne, bo już zostało raz powiedziane: ‘kładę Prawo do arki’ (w. 16)”. Od dawna jednak zauważano tu pewną prawidłowość, a mianowicie wspominany już fakt, że ww. 16.21 obramowują opis Przebłągalni. Ostatni wiersz (w. 22) służy jej połączeniu z Arką. Mamy tu jednak do czynienia ze zmianą liczby czasownika (tzw. *Numeruswechsel*) w stosunku do w. 2, a i sama koncepcja „rozkazu” (*šwh*) Boga wydaje się nie odgrywać dużej roli w domniemanym dokumencie podstawowym (P^G; por. nieliczne przykłady z Wj 29,35 [może P^S] i Wj 40,16). P. Porzig⁶⁸ wyciąga z tego wniosek, iż Przebłągalni nie było w pierwotnym opisie Arki. Ponadto dodatek wprowadza pewien kłopotliwy dysonans: czemu służy umieszczone w Arce *‘ēdūt*, skoro Jhwh będzie się spotykał z Mojżeszem, przemawiając do niego znad Przebłągalni? Nie można wykluczyć, że samo zdeponowanie *‘ēdūt* także jest późniejszym dodatkiem. Mojżesz spełnia ten Boży nakaz nie bezpośrednio, gdy Arka zostaje wykonana (Wj 37,1-9), ale dopiero wtedy, gdy gotowe jest całe przenośne sanktuarium (Wj 40,20). Zdaniem P. Porzig⁶⁹ Podobieństwo pomiędzy kolejnością na liście sprzętów z Wj 25 i Wj 40 jest uderzające. Przy porównaniu obu rozdziałów, poza zgodnością co do kolejności tej listy sprzętów, zauważyć też można tzw. *Ringkonstruktion* (Wj

⁶⁴ Por. Fritz, *Tempel und Zelt*, 117.

⁶⁵ Por. Dohmen, *Exodus 19-40*, 211-213.

⁶⁶ Dohmen, *Exodus 19-40*, 214.

⁶⁷ Por. Porzig, *Die Lade*, 16 ze wskazaniem na źródło cytacji.

⁶⁸ Por. Porzig, *Die Lade*, 17.

⁶⁹ Por. Porzig, *Die Lade*, 21.

25,1-2a.8-9; 40,33b-34), charakterystyczną dla P^G także w szerszej skali (por. Rdz 2,2a/b-3 oraz Wj 40,33: stworzenie i budowa sanktuarium; Wj 40,34 oraz Wj 24,15b-16.18a: chwała Boga; por. też Wj 29,43 [glosa].44a i Rdz 2,3a; Wj 31,12nn oraz 35,1nn: szabat). Jednak zasadniczy motyw w obu rozdziałach przynależnych do P^G, to: uroczyste zejście chwały (obłok!) do gotowego już sanktuarium. W swej podstawowej formie Wj 25*; 40* mogły powstać zanim jeszcze późniejsza redakcja wprowadziła do całego kompleksu opis z Wj 35-39. Pierwotna rola Arki w obu rozdziałach została jednak później wyraźnie zmodyfikowana. W opisie z Wj 25 ww. 17-20 (*kapporet*) i w. 21 (*'ēdūt*) zakładają już bowiem informacje z ww. 10-16, a zwłaszcza nakaz z ww.10.13. Mając jednak na uwadze fakt, że Arka nie była pierwotnie tak istotna dla P^G, zaś w obecnym opisie wydaje się zajmować centralne miejsce w sanktuarium, można sądzić, że jej rola wzrosła dopiero, kiedy dodano do tego opisu nakaz dotyczący *kappōret*. Ten przedmiot kultowy odgrywa z kolei centralną rolę w powygnaniowym świącie *jôm hakkippurîm* (Kpł 16). W nowej, przeredagowanej wersji Wj 25,10-22 chodzi więc teraz, być może, o przeniesienie tego, czym była pierwotnie Arka (miejszem spotkania z Bogiem; por. Wj 25,22!), na nowy element kultowy, który symbolicznie ma ją zastąpić⁷⁰. P. Porzig⁷¹ spekuluje, że w. 22 oryginalnie (w. 22a zanim dodano do niego wzmiankę o *kappōret*) mógł zawierać informację odnosząca się wyłącznie do Arki, jako miejsca spotkania Mojżesza z Bogiem, z którego Bóg będzie do niego przemawiał, przekazując to, co ma do powiedzenia Izraelitom. Jeśli tak było, to mamy tu przypadek dodatku uzupełnionego kolejnym dodatkiem (niem. *Zusatz im Zusatz*). Przyjmując za słuszne te spekulacje, musimy uznać w konsekwencji, że to Arka w pierwotnej wersji była miejscem spotkania (*j'd w Nifal*) z Bogiem i dla P pełniła

⁷⁰ B. Janowski (*Sühne als Heilsgeschehen*, 347) rozumie *kappōret* jako symboliczne urzeczywistnienie "kondeszierende (thronende/begegnende) Präsenz des transzendenten Gottes".

⁷¹ Por. Porzig, *Die Lade*, 26.

pierwotnie taką samą rolę, jaką wcześniej pełniła w świątyni Salomona⁷², a mianowicie stanowiła podnózek Bożego tronu z umieszczonym w nim „Świadcstwem” zawartego przymierza. Zdaniem Porzig’a, paronomazja pomiędzy rdzeniem *j’d* i *dwt* (por. Wj 30,6.36; Lb 17,19 oraz Wj 25,16.21b.22 w ich ostatecznym kształcie) pozwala sądzić, że określenie *’ārôn (hā) ’ēdūt* (także etymologicznie) mogło mieć pierwotnie sens: „Arka Spotkania”, a jej desygnat (obecnie *’ēdūt*) - podobnie jak desygnat w nazwie Namiot Spotkania (*’hl mw’d* – zob. *’wd* w Hifil) - posiadać etymologiczny związek nie tylko z rdzeniem *’wd*, ale i *j’d*. Oba zresztą mają u podstaw ten sam rdzeń bazowy – *’d*, którego podstawowy sens wyraża ideę – „umawiać się”.

O zawartości Arki w materiale łączonym z P wspomina się tylko raz (Wj 25,16.21a). Wpływ na tę informację, jak i na zmianę znaczenia, poprzez włączenie słowa *’ēdūt*, rozumianego w sensie: postanowienia związane z przymierzem (niem. *Bundesbestimmungen*), mogły mieć dopiero późniejsze tendencje, ujawniające się przy redagowaniu Pięcioksięgu. Na pierwszy plan wysuwa się tu paralelny wobec Wj 25,10-16 tekst z Pwt 10,1-5. Przypisuje się go zwykle do tradycji deuteronomistycznej⁷³, jednak przy bardziej skrupulatnej analizie krytyczno-literackiej⁷⁴, można dojść do wniosku, że mamy tu do czynienia z późnym tekstem *post*-kapłańskim, który zakłada już informacje zarówno z Wj 34 (*nie*-P), jak i z Wj 25,10-22 (P; *post*-P). Autor tego tekstu wyraźnie deklaruje, że do wnętrza Arki zostały włożone tablice z Dekalogiem, napisane tym razem przez Mojżesza, po rozbiciu przez niego poprzednich tablic napisanych „palcem Bożym”. Dopiero po tym etapie rozwoju tradycji o Arce – zdaniem Porzig’a⁷⁵ - należy sytuować informacje o jej zawartości z Wj 31,18; 32,15; 34,29; 40,20 (dwie tablice). Badacz ten sam jednak przy-

⁷² Por. Lemański, *Arka Przymierza*, 151-158.

⁷³ Omawiam go w: Lemański, *Arka Przymierza*, 159-165, akcentując (s. 161-162) opinie odnośnie późnej datacji tego fragmentu.

⁷⁴ Por. Porzig, *Die Lade*, 40-50.

⁷⁵ Por. Porzig, *Die Lade*, 27.

znaje, że cały wywód jest wysoce spekulatywny. Zakłada bowiem najpierw włączenie do opisu Arki *kappōret*, a dopiero potem dodanie do jej nazwy determinantu *'ēdūt*⁷⁶. Równie dobrze mogło być przecież odwrotnie. W tym wypadku wszystko zależy od interpretacji związków, jakie istnieją pomiędzy Wj 25,16-21 i innymi tradycjami Pięcioksięgu. Zdaniem Porzig'a to, co jest pewne, to późniejsze włączenie Arki do P^G (a więc chodzi o suplement tzw. P^S) oraz pierwotny sens bliski tradycjom starożytnego Bliźniego Wschodu: Arka pełni rolę pojemnika na dokument zawartego traktatu/przymierza. Takie rozumienie zastąpiło pierwotny sens: Arka jako symbol/przedmiot reprezentujący obecność Boga.

Czy redaktor odpowiedzialny za włączenie Arki, oraz kolejni po nim glosatorzy, zmieniający stopniowo jej rolę, mieli przed oczyma już jakąś istniejącą tradycję o tym przedmiocie kultowym? P. Porzig⁷⁷ wskazuje na 1 Krl 8 (por. 1 Krl 8,10-11; zob. Wj 40,34-35). Tu i tam, wraz z umieszczeniem Arki w najświętszym miejscu świątyni, Jhwh w formie obłoku schodzi do swego sanktuarium. Arka symbolizuje więc, zdaniem tego badacza, tę obecność i jest swego rodzaju „obrazem Boga”⁷⁸. Takie rozumienie nie mieściło się jednak w teologicznych koncepcjach okresu wygnania i późniejszych. O tym, jak długo Arka była obecna w świątyni, wiemy niewiele. Nie ma bowiem przekonujących argumentów, aby można było stwierdzić, kiedy mogła być z niej usunięta (por. Jr 3,16; 2 Mch 2,4-8)⁷⁹. Z faktu, że poza „czasami Dawida i Salomona” (por. 1 Sm 4-6; 2 Sm 6; 1 Krl 6-8) nigdy się potem o niej nie wspomina, można wręcz snuć przypuszczenia, że już w okresie monarchii nie odgrywała ona żadnej istotnej roli kultowej. Szczególne zainteresowanie tym obiektem pojawia się natomiast w okresie powygnaniowym.

⁷⁶ Taka kolejność wzrostu zakłada np. Owczarek (*Die Vorstellung vom Wohnen Gottes*, 170-171 + ekskurs s. 158-181).

⁷⁷ Por. Porzig, *Die Lade*, 27.

⁷⁸ W temacie „(bez)obrazowego” kultu Jhwh trwa nadal ożywiona dyskusja; por. m.in. Niehr, „In Search of Yhwh's Cult Statue”, 73-95.

⁷⁹ Por. Lemański, *Arka Przymierza*, 189-193.223-226.

Dla autora Księgi Kronik (IV wiek przed Chr.)⁸⁰ jej rola sprowadza się do symbolicznego „wprowadzenia” Boga Izraela do świątyni w Jerozolimie. W kapłańskiej tradycji Pięcioksięgu (P^S) może chodzi, podobnie jak Kronikarzowi, o „legalizację” kultu przed zbudowaniem tej świątyni⁸¹. Innymi słowy zaznaczenie centralnego miejsca kultu bez wskazania konkretnego miejsca kultu. Arka mogła więc w istocie - jak sugeruje P. Porzig – stanowić pierwotnie swoiste wyobrażenie/obraz Boga (1Krl 8; zob. Wj 40,34).

Kolejna transformacja znaczeniowa może wiązać się z wprowadzeniem instytucji Dnia Pojednania, opisanej w Kpł 16. Jak zauważa omawiany autor⁸², Arkę wspomina się tu tylko raz, zaś o *kappōret* mowa jest aż siedem razy. Sam przedmiot jest o tyle ciekawy, że nie wiemy o nim nic konkretnego⁸³ i nie brak opinii, że jego istnienie jest jedynie wytworem fantazji późniejszych pisarzy (por. 1 Krn 28,11: *bêt hakappōret*: jedyne poza P^S wspomnienie o *kappōret*)⁸⁴. Faktem jest, że tak tekst Kpł 16, jak i instytucja, którą się tu opisuje, są późniejszą fazą w rozwoju koncepcji teologicznych łączonych z P. Być może chodzi nawet o zupełnie nowe środowisko (tzw. Szkoła Świętości). Określenie Arki samym tylko słowem *’arôn* (Kpł 16,2) jest - jak na dotychczasowy styl P – dość niezwykle. Potem mowa jest z kolei o samym tylko *hā’ēdūt* (Kpł 16,13; forma *absolutus*), nad którym znajduje się *kappōret*⁸⁵. Wiersz ten jednak (razem z w. 12) uważany jest za wtórny w obrębie perykopy⁸⁶. Również Kpł 16,2

⁸⁰ Por. Lemański, *Arka Przymierza*, 203-222.

⁸¹ Por. Welten, „Lade – Tempel – Jerusalem”, 182.

⁸² Por. Porzig, *Die Lade*, 29.

⁸³ Por. spekulacje w: Görg, „Eine neue Deutung für kapporet”, 115-118.

⁸⁴ To opinia np. O. Keel’a cytowanego przez P. Porzig’a (por. Porzig, *Die Lade*, 298); podobnie Gersternberger, *Das dritte Buch Mose*, 199: “man leicht zu der Vermutung kommen, dass es sich um einen künstlich geprägten Begriff handeln...”.

⁸⁵ Por. ciekawe uwagi odnośnie znaczenia *’ēdūt* w tym tekście w: Tronina, *Księga Kapłańska*, 243.

⁸⁶ Por. Gersternberger, *Das dritte Buch Mose*, 198.

należy do późniejszej redakcji, gdyż wspomniany tu obłok, nie jest tożsamy z obłokiem kadzidła (w. 13), ale symbolicznym znakiem obecności Jhwh⁸⁷. Co ważniejsze jednak, tym razem Jhwh ukazuje się nie Mojżeszowi (Wj 25,22; 30,6; Lb 7,89), lecz Aaronowi, legitymizując w ten sposób sprawowany przez niego i jego następców kult⁸⁸. Mamy więc do czynienia z kolejną w stosunku do Wj 25,22 transformacją roli samego *kappōret*, któremu teraz przypisuje się funkcję w rytuale ekspiacyjnym. Nie Przebłągalnia więc, lecz Arka – utożsamiana tu ze swoją zawartością (por. *hā'ēdūt* w Kpł 16,13), jest teraz tym, co wyznacza miejsce spotkania z Bogiem. Znaczenie samej Przebłągalni wynika z faktu jej powiązania z Arką, jako właściwym miejscem teofanii. Jak trafnie ujmuje to Th. Hieke: „nie chodzi [w odniesieniu do *kappōret*] ani o zewnętrzny kształt, ani o opis konstrukcyjny, ani nawet o pozycję ‘nad Arką’, ale o teologiczną zawartość”⁸⁹. Przebłągalnia to teraz dla P przestrzeń pomiędzy cherubami, nad Arką z zawartym w niej Świadectwem, gdzie znajduje się swoisty „portal”, otwierający przejście pomiędzy światem niebiańskim i ziemskim⁹⁰.

3. WNIOSKI

Przeprowadzona powyżej analiza synchroniczna i diachroniczna pozwala wyciągnąć kilka wniosków, odnośnie znaczenia słowa *'ēdūt* stosowanego w obrębie kapłańskiego opowiadania o budowie Namiotu Spotkania. Opisuje się nim coś abstrakcyjnego (tak sugeruje forma gramatyczna), co jednak kojarzy się ze słowami Boga (Wj 24,12) skierowanymi poprzez Mojżesza do Izraelitów i prezentowanymi w kontekście jako wymogi związane z zawartym na Synaju przymierzem. Obiekt określany jako „Świa-

⁸⁷ Por. Körting, „*kî be'ānān 'ērā'eh 'al-hakkappōret*”, 243.

⁸⁸ Por. Körting, „*kî be'ānān 'ērā'eh 'al-hakkappōret*”, 244.

⁸⁹ Hieke, *Levitikus 16-27*, 573.

⁹⁰ Por. Hieke, *Levitikus 16-27*, 574.

dectwo” wydaje się być czymś, co nie będzie już nigdy więcej pokazywane publicznie. Z czasem utożsamiono go z „kamiennymi tablicami – tablicami świadectwa” (Wj 31,18) i zapisanym na nich Dekalogiem (Pwt 10,1-5), widząc w tym swoisty artefakt. Symbolicznie przypomina on Izraelitom, że to, co Bóg miał im do powiedzenia – powiedział przez Mojżesza, a Jego obecność pośród nich nie zależy od jakiegokolwiek przedmiotu, lecz od wierności Słowu Bożemu. Z punktu widzenia analizy diachronicznej możliwe jest przypuszczenie, że motyw Arki nie należał do pierwotnej wersji dokumentu kapłańskiego (P^G), lecz został do niego włączony wtórnie (P^S). Czysto spekulatywne – choć możliwe – jest natomiast podejrzenie, że w swej pierwotnej formie desygnatem Arki mogło być określenie jej mianem Arka Spotkania, przekształconym potem na Arka Świadectwa (etymologiczne i kontekstualne powiązanie rdzeni *j’d* i *dwt* w *d*). W swej pierwotnej wersji dopowiedzenie o Arce mogło mieć też na uwadze jej tradycyjną rolę symbolu Boga lub Jego obecności. Sama Arka rozumiana była jako podnózek niewidzialnego tronu Bożego. W typowy dla starożytnego Bliskiego Wschodu sposób – przechowywano w nim pisemne świadectwo zawartego wcześniej traktatu, powierzając jego postanowienia boskim gwarancjom. W trakcie kolejnej transformacji, rolę miejsca spotkań z Bogiem przeniesiono na Przebłągalnię, zaś *‘ēdūt* - „Świadectwo” nabrało symbolicznego znaczenia (wymagania wynikające z przymierza). Dopiero na końcu utożsamiono je z dwiema kamiennymi i z zapisanym na nich Dekalogiem.

BIBLIOGRAFIA

- Albertz R., „The Late Exilic Book of Exodus (Exodus 1-34*): A Contribution to Pentateuch Discussion”, *The Pentateuch* (red. T.B. Dozeman) (FAT 78; Tübingen 2011) 243-256.
- Anderson B.W., *Contours of Old Testament Theology* (Minneapolis 1999).
- Bauman A., „לואה”, *TDOT* VII (New York 1995) 480-483.

- Beegle D.M., *Moses, the Servant of Yahweh* (Grand Rapids, MI 1972).
- Blum E., *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189; Berlin 1990).
- Dillmann A., *Exodus und Leviticus*. Kurzgefasstes exegetisches Handbuch (Leipzig 1880).
- Dohmen C., *Das Bilderverbot*: Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament (BBB 62; Bonn 1985).
- Dohmen C., *Exodus 19-40* (HThKAT; Freiburg – Basel – Wien 2004).
- Dohmen C., „Was stand auf den Tafeln vom Sinai und was auf denen vom Horeb?“, *Vom Sinai zum Horeb*. Stationen alttestamentlicher Glaubensgeschichte (red. F. Hossfeld) (Würzburg 1989) 9-50.
- Dozeman T.B., *Exodus* (ECC; Grand Rapids, MI – Cambridge 2009).
- Enns P., „‘ēdūt“, *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis* (red. W.A. VanGemeren) (Grand Rapids, MI 1997) III, 328-329.
- Frevler C., *Mit Blick auf das Land die Schöpfung erinnern*. Zum Ende der Priesterschrift (HBS 23; Freiburg 1999).
- Fritz V., *Tempel und Zelt*. Studien zum Tempelbau in Israel und zu dem Zeltheiligtum der Priesterschrift (WMANT 47; Neukirchen-Vluyn 1977).
- Gersternberger E., *Das dritte Buch Mose*. Leviticus (ATD 6; Göttingen 1993).
- Głowiński M., *Słownik terminów literackich* (Wrocław – Warszawa – Kraków 2000).
- Görg M., „Eine neue Deutung für kapporet“, *ZAW* 89 (1977) 115-118.
- Hamilton V.P., *Exodus*. An Exegetical Commentary (Grand Rapids 2011).
- Haran M., „The Ark and the Cherubim: Their Symbolic Significance in Biblical Ritual“, *Israel Exploration Journal* 9 (1959) 30-38, 89-94.
- Hieke T., *Leviticus 16-27* (HThKAT; Freiburg – Basel – Wien 2014).
- Hillers D.R., *Covenant*. A History of a Biblical Idea (Baltimore 1969).

- Holzinger H., *Exodus* (KHC II; Tübingen 1900).
- Houtman C., *Exodus*. Chapters 20-40 (HCOT; Leuven 2000).
- Jackson J.J., „The Ark and Its Making”, *Horizons in Biblical Theology* 17 (1995) 117-122.
- Janowski B., *Sühne als Heilsgeschehen*. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament (WMANT 55; Neukirchen-Vluyn 1982).
- Jastrow M., *Dictionary of the Targumim, Talmud Babli, Yerushalmi, and Midrashic Literature* (New York 1996).
- Kitchen K.A., „Egypt, Ugarit, Qatna and Covenant”, *Ugarit-Forschungen* 11 (1979) 453-464.
- Knohl I., *The Sanctuary of Silence*. The Priestly Torah and the Holiness School (Minneapolis 1995).
- Körting C., „ki be‘ānān ’ērā’eh ‘al-hakkappōret – Gottes Gegenwart am Jom Kippur”, *Festtraditionen in Israel und im Alten Orient* (red. E. Blum) (VWGTh 28; Gütersloh 2006) 221-246.
- Lemaire A. – Durand J.M., *Les Inscriptions araméennes de Sfiré et l’Assyrie de Shamshi-ilu* (Paris 1984).
- Lemański J., *Arka Przymierza w dziejach narodu wybranego*. Pomędzy historią a teologią (SiR 9; Szczecin 2006).
- Lemański J., *Księga Rodzaju. Rozdziały 1-11* (NKB.ST I/1; Częstochowa 2013).
- Lemański J., *Księga Wyjścia* (NKB.ST II; Częstochowa 2009).
- Lemański J., *Księga Wyjścia* (PKB; Tarnów 2012).
- Lichtenstein M., „A Note on the Text of 1 Keret”, *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 2 (1970) 94-100.
- Majewski M., „Przybytek czy mieszkanie? Hebrajski termin miškān i zasada ekwiwalencji w tłumaczeniu Biblii”, *Ex Oriente Lux*. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Antoniego Troniny w 65. rocznicę urodzin (red. W. Chrostowski) (Warszawa 2010) 311-322.
- Mettinger T.N.D., *Dethronement of Sabaoth: Studies in the Shem and Kabod Theologies* (ConBOT 18; Lund 1982);
- Milgrom J., *Leviticus 1-16* (AB 3; New York 1991).
- Niehr H., „In Search of Yhwh’s Cult Statue in the First Temple”, *The Image and the Book*. Iconic Cult, Aniconism, and the

- Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East (red. K. Van der Toorn) (CBET 21; Leuven 1997) 73-95.
- Nihan C., „The Priestly Covenant”, *The Strata of the Priestly Writings*. Contemporary Debate and Future Directions (red. S. Shectman – J.S. Baden) (AThANT 95; Zürich 2009) 87-134.
- Owczarek S., *Die Vorstellung vom Wohnen Gottes inmitten seines Volkes in der Priesterschrift*. Zur Heiligtumstheologie der priesterschriftlichen Grundschrift (EHS.T 625; Frankfurt am Main 1998).
- Parnas M., „‘edut, ‘edot, ‘edwot in the Bible, against the Background of Ancient Near Eastern Documents”, *Shnaton / שנתון* 1 (1975) 235-246.
- Parpola S., „Neo-Assyrian Treaties from the Royal Archives of Nineveh”, *Journal of Cuneiform Studies* 39/2 (1987) 161-189.
- Porzig P., *Die Lade Jahwes im Alten Testament und in den Texten vom Toten Meer* (BZAW 397; Berlin – New York 2009).
- Propp W.H.C., *Exodus 19-40* (AB 2A; New York 2006).
- Schwartz B., „The Priestly Account of the Theophany and Law-giving at Sinai”, *Text, Temples, and Traditions*. A Tribute to Menahem Haran (red. M. Fox) (Winona Lake 1996) 103-134.
- Seow C.L., „The Designation of the Ark in Priestly Theology”, *Hebrew Annual Review* 8 (1984) 185-198.
- Simian-Yofre H., „‘wd”, *TDOT* X (New York 1999) 495-515.
- Smend R., *Die Entstehung des Alten Testaments* (ThW 1; Stuttgart 1989).
- Sommer B.D., „Conflicting Constructions of Divine Presence in the Priestly Tabernacle”, *Biblical Interpretation* 9 (2001) 41-63.
- Trites A.A., „Testimony”, *NIDB* V (Nashville 2009) 526.
- Tronina A., *Księga Kapłańska* (NKB.ST III; Częstochowa 2006).
- Utzschneider H., *Das Heiligtum und das Gezetz* (OBO 77; Freiburg – Göttingen 1988).
- de Vaux R., *Instytucje Starego Testamentu* (Poznań 2004).

- Volkwein B., „Masoretisches ‘ēdūt, ‘ēdwōt, ‘ēdōt – ‘Zeugnis’ oder ‘Bundesbestimmungen’?“, *Biblische Zeitschrift* 13 (1969) 18-40.
- Wellhausen J., *Die Composition des Hexateuch und der historischen Bücher des Alten Testaments* (Berlin 31899).
- Welten P., „Lade – Tempel – Jerusalem. Zur Theologie der Chronikbücher“, *Textgemäss. Aufsätze und Beiträge zur Hermeneutik des Alten Testaments. Festschrift für Ernst Würthwein zum 70. Geburtstag* (red. A.H.J. Gunneweg) (Göttingen 1979) 169-183.
- Zobel H.J., „‘ārôn” [czy nie powinno być ‘ārôn? – B.S.], *TDOT* I (New York 1977) 363-374.

Ks. Janusz Lemański
ul. Chrobrego 7
75-063 Koszalin
lemanski@koszalin.opoka.org.pl

Ks. JANUSZ LEMAŃSKI, profesor Uniwersytetu Szczecińskiego, doktor habilitowany teologii, autor wielu publikacji poświęconych tematyce Starego Testamentu, zwłaszcza Pięcioksięgu. Ostatnie publikacje książkowe: „*Niech przyjdzie do mnie, a dowie się, że jest prorok w Izraelu*” (2 Kor 5,8b). Wprowadzenie do profetyzmu starotestamentalnego. I. Profetyzm przedklasyczny. Procy więksi (Szczecin 2011); „*Szukajcie dobra, a nie zła, abyście żyli*” (Am 5,14a). Wprowadzenie do profetyzmu starotestamentalnego. II. Dwunastu proroków mniejszych. Księga Barucha. List Jeremiasza (Szczecin 2012); *Księga Rodzaju. Rozdziały 1-11*. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz (Nowy Komentarz Biblijny I/1; Częstochowa 2013); *Księga Rodzaju. Rozdziały 11,27 – 36,43* (Nowy Komentarz Biblijny I/2; Częstochowa 2014).