

REBEKA, NASTĘPCZYNI SARY (RDZ 24)**Ks. Janusz Lemański**Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego
Szczecin–Koszalin

W ostatnich latach dyskusja nad powstaniem Pięcioksięgu osiągnęła pewien względny kompromis. Badacze, poza kilkoma wyjątkami, zgadzają się już w znacznej mierze z tym, że klasyczna hipoteza czterech dokumentów nie tłumaczy w zadowalający sposób tego procesu. Zgoda panuje także i w tym, że dzieło to ukształtowało się w swojej obecnej formie z oddzielnych fragmentów tradycji połączonych w jeden ciąg zdarzeń, począwszy od prehistorii i patriarchów, aż po śmierć Mojżesza, oraz że dokonało się to dopiero w okresie po wygnaniu babilońskim. Należy przy tym zauważyć, że o ile badacze podzielają dziś opinię, iż tradycje patriarchalne stały się wprowadzeniem do tradycji Exodusu dopiero w okresie późniejszym¹, to nadal toczy się dyskusja nad tym, komu przypisać powyższe połączenie: redaktorom deuteronomistycznym czy kapłańskim² Również same tradycje patriarchalne, przy obecnym stanie badań,

¹ D.M. Carr, *Genesis in Relation to the Moses Story. Diachronic and Synchronic Perspectives*, w: A. Wénin (red.), *Studies in the Book of Genesis* (BETL 155), Leuven 2001, s. 273–295; tenże, *What is Required to Identity Pre-Priestly Narrative Connections between Genesis and Exodus? Some General Reflections and Specific Cases*, w: Th. Dozeman, K. Schmid (red.), *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation* (SBLSymS 34), Atlanta 2006, s. 159–180; tenże, *The Rise of Torah*, w: G.N. Knoppers, B.M. Levinson (red.), *The Pentateuch as Torah. New Models for Understanding its Promulgation and Acceptance*, Eisenbrauns 2007, s. 30–56; J. Van Seters, *The Patriarchs and the Exodus: Bridging the Gap between two Origin Traditions*, w: R. Roukema (red.), *The Interpretation of Exodus*, FS. C. Houtman (CBET 44), Leuven–Paris–Dudley 2006, s. 1–15.

² Por. Th. Dozeman, *The Commission of Moses and the Book of Genesis*, w: Th. Dozeman, K. Schmid (red.), *A Farewell to the Yahwist?*, s. 107–127. Warto zwrócić uwagę na to, że pierwotnie zarówno tradycja o Jakubie (por. Oz 12 i A. de Pury, *Le cycle de Jacob comme*

uznać należy za pierwotnie odrębne od siebie zbiory związane z różnymi grupami i ośrodkami geograficznymi. O ile pytanie o to, kiedy dokładnie te, początkowo autonomiczne tradycje zostały połączone w jeden w miarę spójny kompleks narracyjny od Abrahama, przez Izaaka, po Jakuba i jego dwunastu synów, nadal pozostaje przedmiotem dyskusji, o tyle można podejmować próby wyjaśnienia, jak dokonano się to połączenie. W schyłkowym okresie podzielonej monarchii istniał już na północy (Królestwo Izraela), prawdopodobnie w miarę kompletny, cykl o Jakubie³, który stanowił alternatywę dla tradycji o początkach narodu zawartą w tradycji Exodusu (por. Oz 12). Tradycja o Abrahamie z kolei stała się ważnym elementem ogólnonarodowego dziedzictwa religijnego dopiero w okresie wygnania babilońskiego i po nim⁴. Na tle tych dwóch wielkich kompleksów literacko-teologicznych tradycja o Izaaku stanowi wyraźnie jedynie redakcyjne *intermezzo* pozwalające na połączenie obu głównych cykli patriarchalnych⁵. Jedyna perykopa, w której Izaak odgrywa dominującą rolę (Rdz 26), nosi znamiona późniejszej redakcji (por. Rdz 12,10-20; 20,1-18; 26,1-11)⁶. Część badaczy sądzi ponadto, że pierwotna wersja tradycji Abrahamowej skoncentrowana była na Izmaelu jako potomku Abrahama i dopiero autorzy kapłańscy wprowadzili do niej postać Izaaka, tworząc zeń alternatywę dla wcześniejszej wersji z Izmaelem w roli głównej⁷. Technika połączenia

légende autonomie des origines d'Israël, w: J.A. Emerton (red.), *Congress Volume Leuven 1989* (VT.S 43), Leiden 1991, s. 78–96), niektóre perykopy z tradycji o Abrahamie (por. Rdz 12,10-20), czy wreszcie najstarszy rdzeń tradycji o Józefie można interpretować jako wyraz polemiki z tradycją Exodusu (por. Th. Römer, *Exodusmotive und Exoduspolemik in den Erzvätererzählungen*, w: I. Kottsieper, R. Schmidt, J. Währle (red.), *Berührungspunkten. Studien zur Sozial- und Religionsgeschichte Israels und seiner Umwelt*. FS. R. Albertz (AOAT 350), Münster 2008, s. 3–19.

³ A. de Pury, *Situer le cycle de Jacob. Quelques réflexions, vingt-cinq ans plus tard*, w: A. Wénin (red.), *Studies in the Book of Genesis* (BETL 155), Leuven 2001, s. 213–241; tenże, *The Jacob Story and the Beginning of the Formation of the Pentateuch*, w: Th. Dozeman, K. Schmid (red.), *A Farewell to the Yahwist?*, s. 51–72.

⁴ A. de Pury, *Abraham: The Priestley Writer's „Ecumenical” Ancestor*, w: S.L. McKenzie, T. Römer (red.), *Rethinking the Foundations: Historiography in the Ancient World and in the Bible*, FS. John Van Seters (BZAW 294), Berlin–New York 2000, s. 163–181; M. Köckert, *Die Geschichte der Abrahamüberlieferung*, w: A. Lemeire (red.), *Congress Volume: Leiden 2004* (VT.S 109), Leiden 2006, s. 120–125.

⁵ H.H. Schmid, *Die Gestalt des Isaak. Ihr Verhältnis zur Abraham- und Jakobtradition* (EdF 274), Darmstadt 1991.

⁶ D. Dieckmann, *Gen 26 als Segenerzählung*, BZ 49 (2005), s. 264–274.

⁷ L. Ruppert, *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar*, t. II, *Gen 11,27-25,18* (FzB 98), Würzburg 2002, s. 357–359; E.M. Merrill, *Ishmael*, w: T.D. Alexander, D.W. Baker (red.), *Dictionary of the Old Testament. Pentateuch*, Downer Grove, Leicester 2003, s. 450–452;

dwóch wielkich i podstawowych cykli składających się na Pięcioksiąg (Abraham, Jakub) związana była niewątpliwie z teologicznym konsensusem, jaki został osiągnięty w ramach powygnaniowej wspólnoty wyznającej jahwizm.

W niniejszym artykule chcemy podjąć się zbadania jednego z tekstów, który odgrywa ważną rolę w połączenie tradycji patriarchalnych, a mianowicie Rdz 24. Przejście od tradycji związanych z Abrahamem do tradycji o Jakubie, młodszym synu Izaaka, i przeniesienie obietnic związanych z tym pierwszym na kolejne pokolenia, dokonało się poprzez postaci Izaaka i jego żony Rebeki. Osoba przyszłej żony Izaaka i matki Jakuba odgrywa w Rdz 24 dominującą rolę, a jej postawa stanowi wzorcowy przykład postawy przyjętej w odpowiedzi na działania Opatrzności prowadzące do realizacji złożonych przez Boga obietnic.

W celu uwydatnienia teologicznego przesłania tego tekstu przeanalizowane zostanie najpierw jego usytuowanie kontekstualne oraz stan badań krytyczno-literackich pozwalający na przybliżoną datację Rdz 24. W dalszej kolejności omówiona będzie struktura tekstu, a w końcu przeprowadzona zostanie analiza egzegetyczna. Podejście diachroniczne – jak sądzimy – pozwoli określić czas powstania Rdz 24, zaś analiza synchroniczna, przeprowadzona metodą narratywno-egzegetyczną, uwydatni jego teologiczne przesłanie. Powyższe kroki badawcze pozwolą znaleźć odpowiedź na pytanie: w jaki sposób Rebeka – zgodnie z koncepcją redakcyjną autorów Pięcioksięgu – stała się następczynią Sary?

1. Kontekst literacki Rdz 24

Właściwym momentem wieńczącym dzieje Abrahama są wydarzenia opisane w Rdz 22. W tym rozdziale swój klimaks znajduje jeden z przewodnich tematów całego cyklu: problem dojrzewania patriarchy w wierze (por. Rdz 12,1-4; 15,6; 16,2-3; 17,17-18; 22,12). Obietnice złożone patriarsze (Rdz 12,1-3) wybiegają jednak poza granice jego życia i, jak łatwo domyśleć się przy lekturze całego cyklu, zarówno błogosławieństwo, liczne potomstwo i wreszcie sama ziemia obiecana odczytane muszą być w perspektywie dalekiej

przyszłości. Miejscem, w którym sam Abraham zatrzyma się, aby tam osiąść, będzie Beer-Szeba (Rdz 22,19; por. Rdz 13,18). Kolejne epizody pokażą jednak, że ten stan rzeczy jest przejściowy. W opowiadaniu o nabyciu grobu w Makpela (Rdz 23) miejscem śmierci i pochówku Sary, a więc także pobytu tam patriarchy, będą okolice Hebronu. Tam zostanie pochowany także i on sam oraz jego potomkowie (Rdz 25,9-10; 35,27-28; 50,13). Beer-Szeba jest jednak miejscem związanym z tradycją o Izaaku (Rdz 26,23-25.32-33; por. 21,28-34). O zmianie miejsca pobytu tego ostatniego na Lachaj-Roj informuje się dopiero w Rdz 25,11. Tymczasem już w Rdz 24,62-63 Izaak wydaje się przebywać tam na stałe, a o Abrahamie wspomnianym na początku Rdz 24,1-9 i przywoływanym nieustannie w dalszym biegu zdarzeń (por. ww. 12.15.27.34.54.59.61), na końcu nie mówi się ani słowa, tak jakby już nie żył. Wielu badaczy sądzi, że rozdziały 23-24 stanowią późniejsze wtrącenie i pierwotnie relacja o ostatnich latach życia Abrahama z Rdz 25,1-10 mogła oryginalnie zamykać cały cykl opowiadań poświęcony temu patriarsze. Zarówno jednak ww. 9-10 (pochówek w Makpela), jak i w. 11 (Izaak w Lachaj Roj) nawiązują do rozdziałów, które znajdują się pomiędzy Rdz 22,19 oraz Rdz 25,1-8. Można więc sądzić, że wydarzenia opisane w Rdz 22,20-24,67; 25,9-11 został dopisany w końcowym etapie redagowania całego cyklu, a jego zasadniczym celem jest zawiązanie kontynuacji pomiędzy losami Abrahama i jego kolejnego potomka Izaaka. Genealogia tego ostatniego (Rdz 25,19) poprzedzona jest dodatkowo listą potomków Izmaela (Rdz 25,12-18), który nie będąc synem zrodzonym na mocy obietnicy, zamieszkuje terytoria inne niż ziemia obiecana Abrahamowi (por. Rdz 25,18)⁸

Zarówno długość perykopy z Rdz 24, jak i jej tematyka: znaleźć odpowiednią żonę dla Izaaka, zachowując jednocześnie właściwe kryteria etniczne i geograficzne związane z obietnicami złożonymi Abrahamowi, zdradzają motywacje redaktorów odpowiedzialnych za umieszczenie tego rozdziału w cyklu

⁸ G. Wenham (*Genesis 16-50* (WBC 2), Dallas 1994, s. 137) wylicza ponadto szereg innych związków łączących Rdz 24 z bliższym i dalszym kontekstem: w. 1 por. Rdz 18,11; 22,17; ww. 3.37 por. Rdz 12,6; 13,7; w. 4 por. Rdz 12,1; w. 5 por. Rdz 15,7; w. 7 por. Rdz 22,16; 12,7; 13,15; 15,18; 17,8; w. 10 por. Rdz 11,27-29; 22,20; w. 35 por. Rdz 12,2.16; 12,2; w. 36 por. Rdz 21,1-7; 25,5; w. 40 por. Rdz 17,1; 13,17; w. 60 por. Rdz 22,17; w. 62 por. Rdz 16,14; w. 67 por. Rdz 23. Rebeka i Laban opisani są tu ponadto jako osoby bardzo bogate (por. Rdz 25-32), a scena przy studni (Rdz 24,11-48) przypomina tę z Rdz 29,2-14. Mniej wyraźną paralele dostrzec można także pomiędzy ww. 1.33 i Rdz 26,29 oraz w. 12 i Rdz 27,10.

o antenacie narodu wybranego. Chodzi o kontynuację błogosławieństwa⁹ i realizację w przyszłości tego, co wynika z tych obietnic poprzez Izaaka i jego potomnych. Rdz 23-24 mają więc na celu położenie fundamentów pod dalszy ciąg zdarzeń opisanych w Księdze Rodzaju oraz zakończenie etapu związanego z pierwszym patriarchą¹⁰

2. *Status quaestionis* w badaniach historyczno-krytycznych

W historii egzegezy różnie oceniano obecny stan perykopy. Liczne powtórzenia i nieścisłości (ww. 22.53: podwójny dar małżeński ze strony sługi; ww. 29.30: Laban dwa razy udaje się do studni, aby spotkać sługę Abrahama; ww. 23a.23b: dwa pytania sługi do Rebeki; ww. 24.25: dwie odpowiedzi Rebeki; ww. 61a.61b: podwójny wymarsz) i sprzeczności (w. 51: Rebeka wyraża zgodę, aby pójść ze sługą; ww. 57-58: Rebeka jest dopiero pytana o zgodę; ww. 59.61: służąca/e Rebeki; ww. 5-6.8 por. ww. 39.41: Abraham bierze pod uwagę niepowodzenie misji sługi – Abraham zakłada sukces jego misji w. 7b por. w. 40)¹¹ sugerowały starszym badaczom, że w perykopie zostały połączone co najmniej dwie różne tradycje (J. Skinner, O. Prockach, O. Eissfeld: J+E) lub dwa różne stadia redakcyjne w J (H. Gunkel)¹² Większość ze

⁹ Temat błogosławieństwa odzwierciedla już samo imię Abrahama (ww. 1.2.6.9.12.15.27.34.54.59.61 por. spółgłoski *br*) oraz zastosowanie słowa „błogosławić” jako kluczowego w całym opowiadaniu (ww. 1.27.31.35.48.60).

¹⁰ D.W. Cotter (*Genesis*. Berit Olam. Studies in Hebrew Narrative and Poetry, Collegeville 2003, s. 158) zwraca uwagę, że Rdz 22,20-25,10 opowiada o życiu Abrahama po obietnicy, kiedy nie mówi się już o kolejnych nadzwyczajnych wydarzeniach, a jedynie o jego trosce, aby zdobyć miejsce na grób dla Sary (Rdz 23) i żonę dla syna (Rdz 24). Po spełnieniu tych zadań mowa jest jeszcze o powtórnym małżeństwie patriarchy (Rdz 25,1-8) i jego śmierci.

¹¹ H. Gunkel, *Genesis*, Göttingen ⁹1977, s. 244–245.

¹² Por. G. Wenham, *Genesis*, s. 138. R. Martin-Achard (*Isaac*, w: ABD, t. III, s. 465) wydaje się dzisiaj jednym z ostatnich współczesnych badaczy opowiadających się za klasycznym podziałem perykopy pomiędzy J+E. Mniej radykalny w przypisywaniu poszczególnych części perykopy konkretnym źródłom jest L. Ruppert, *Genesis*, s. 578–581. Jednak i on opowiada się za istnieniem *Grunderzählung* (ww. 1-2.4-5a.8a.9.10-12a.13.14a.15*.16-20.22aA-23aAb.25-26.28-29.31-37a.38-40a.41.49-57.58.61b.62-66.67*), przepracowanego później w dwóch kolejnych redakcjach. Pierwsza z nich mogła być inspirowana konwencją literacką z opowiadania o Józefie (opatrnościowe „prowadzenie” ze strony Boga), a ich ostateczny cel polegał na uczynieniu z opowiadania „wzoru” dla potomnych i włączenie tej starszej, rodzinnej tradycji w cykl o Abrahamie i Jakubie (połączenie obu cykli w ramach Pięcioksięgu). Jak podkreśla jednak ten sam autor odnośnie do wyszczególnionej przez siebie tradycji podstawowej: „die Grundschrift keine Primär-, sondern nur eine Sekundärtradition” (s. 581).

wskazanych trudności i napięć logicznych tłumaczy się jednak obecnie względami wynikającymi z konwencji literackiej perykopy. Bliższa analiza stylu i języka obecnego w tym tekście, jak również tematyka (wiara w skuteczność modlitwy i opiekę aniołów por. Ps 91; 121; zakaz małżeństw z Kananejkami por. Ezd 9-10; Ne 13,23-29) sugeruje ponadto współczesnym badaczom (J. Van Seters; C. Westermann)¹³ powygnaniowe pochodzenie tego tekstu, co nie wyklucza, że autor biblijny mógł posłużyć się przy jej redagowaniu starszą tradycją¹⁴ Punktem wyjścia dla powstania obecnej perykopy mogła być np. wcześniejsza tradycja genealogiczna¹⁵ Niektórzy badacze¹⁶ z kolei sugerują, że źródłem tej tradycji mogło być środowisko mądrościowe zainteresowane tematem: mądry sługa (*chief steward*) poszukujący żony dla syna swego pana. Opowiadanie takie mogło służyć w kręgach dworskich kształtowaniu i kontroli zatrudnionych tam urzędników, a następnie zostać przeredagowane i wkomponowane w tradycję o patriarchach¹⁷ Ciekawą paralelę dla Rdz 24 wskazuje także

¹³ Por. C. Westermann, *Genesis. Kapitel 12-36* (BK I.2), Neukirchen-Vluyn 21989, s. 469–470 i nieco odmienną opinię w kwestii zależności Rdz 24 oraz Rdz 25,1-14 i Wj 2,15b-22 w stosunku do J. Van Setersa, *Abraham in History and Tradition*, New Haven–London 1975, s. 240–241. Już H. Gunkel (*Genesis*, s. 248) zauważył tu typową scenę spotkania przy studni (Rdz 29,1-14; Wj 2,16-21), wskazując jednak, że w przypadku Rdz 24 brak jest typowych komplikacji, a wynika to z opatrnościowego „prowadzenia” ze strony Jahwe; por. J. Scharbert, *Genesis 12-50* (NEB), Würzburg 1986, s. 172. Można więc sądzić, że Rdz 24 było wzorowane na klasycznym schemacie z odpowiednią dla późniejszych czasów korektą akcentującą opatrnościową opiekę ze strony Jahwe.

¹⁴ Por. A. Rofé, *La composizione de Gen 24*, BeO 23 (1981), s. 161–165; G. Wenham, *Genesis*, s. 139. K.T. Aitken (*The Wooing of Rebekah: A Study in the Development of the Tradition*, JSOT 30 (1984), s. 3–23) wskazuje na analogię pomiędzy Rdz 24 i ugaryckim poematem o Kerecie (Keret I: 1–II: 29 [KTU 1.14.15, I–III]) wojenna wyprawa po żonę por. ANET³, s. 142–149; S.B. Parker, *The Historical Composition of KRT and the Cult of El*, ZAW 89 (1977), s. 161–175 zvl. s. 164–165). Porównanie z innymi biblijnymi przykładami zastosowania tego samego motywu spotkania przy studni (Rdz 29,1-14; Wj 2,15b-22), jak zauważa ten sam autor, dowodzi, że schemat zostaje złamany w Rdz 24, gdyż brak tu typowego elementu: obcy szukający żony (por. ww. 38.51). Dotąd małżeństwo było tylko następstwem spotkania przy studni, zaś motyw specjalnej podróży przedsięwziętej w tym celu nie ma paraleli w Pięcioksięgu. Inne paralele z tekstów ugaryckich znaleźć można w hymnie o Nikkal i Kathiratu (KTU 1.24: s. 16–39: bóg księżycy Jarik i bogini Nikkal) (Aitken, *The Wooing*, s. 13); a w tekstach z Mari w opowiadaniu o małżeństwie Yasmah-Addu z Mari i córką 'Ishi-Addu z Qatna por. M. Anbar, *Les bijoux compris dans la dot du fiancé à Mari et dans les cadeaux du mariage dans Gn 24*, UF 6 (1974), s. 442–444.

¹⁵ Tak J.A. Soggin, *Das Buch Genesis. Kommentar*, Darmstadt 1997, s. 321.

¹⁶ W.M.W. Roth, *The Wooing of Rebekah. A Traditional-Critical Study of Genesis 24*, CBQ 34 (1972), s. 177–187.

¹⁷ W.M.W. Roth (*The Wooing*, s. 187) przypisuje tę redakcję klasycznie rozumianemu J.

P. Deselaers¹⁸ Księga Tobiasza w swej zasadniczej strukturze wydaje się rozwinięciem opowiadania z Rdz 24. Młody Tobiasz wyrusza w podróż do dalekiego kraju i znajduje tam przeznaczoną sobie małżonkę (Tb 5-12), a biegiem wydarzeń kieruje anioł Rafael (Tb 12,6-20). Autor ten zauważa ponadto piętnaście innych paraleli strukturalnych, osiem podobnych zwrotów, cztery odniesienia tematyczne i aluzji do opowiadania z Księgi Rodzaju.

Przynajmniej trzy motywy z Rdz 24 zakładają wydarzenia opisane w Rdz 25,5-11¹⁹ Powrót sługi Abrahama do Izaaka, a nie do jego ojca oznacza, że autor biblijny zna już informację o śmierci Abrahama (Rdz 25,8: P; por. Rdz 24,61-66: sługa już wie, że ma udać się do Izaaka, a nie do domu swego pana); relacja z w. 36b z kolei zakłada, że Izaak odziedziczył już dobra po swoim ojcu (Rdz 25,5-6) i mieszka nie w Makpela koło Mamre (Rdz 19,27), lecz w Beer-Szebie położonej dalej na południe (Rdz 25,11; por. Rdz 21,33; 22,19). Fakt „przeładowania” tego najdłuższego w Księdze Rodzaju opowiadania wynika jednak z konwencji literackiej, a nie z historii redakcji (np. powtórzenie wydarzeń z ww. 10-27 w opowiadaniu sługi z ww. 34-49)²⁰ Po raz pierwszy i ostatni w cyklu głównym bohaterem jest nie Abraham, lecz jego anonimowy sługa. Wreszcie dominującą rolę w opowiadaniu odgrywają monologi i dialogi (43 wiersze z 67)²¹, z których znaczna część to łańcuch cytatów (por. ww. 37-41.42-44.45-47). Podobną literacką konwencję odnaleźć można także w opowiadaniu o Józefie (por. Rdz 42,30-34; 43,5-7; 44,10-34). Pozwala to sądzić, że powtórzenia lub pozorne napięcia w tekście są efektem nie tyle różnych redakcji, ile zamierzonym środkiem literackim.

¹⁸ *Das Buch Tobit. Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie* (OBO 43), Freiburg-Göttingen 1982, s. 293-297.

¹⁹ H. Seebass, *Genesis II/2: Vätergeschichte II* (23,1-36,43), Neukirchen 1999, s. 241.

²⁰ Por. E. Fuchs, *Structure and Patriarchal Functions in the Biblical Betrothal Typ-Scene. Some Preliminary Notes*, JFSR 3 (1987), s. 7-13; S.P. Jeansonne, *Images of Rebekah. From Modern Interpretations to Biblical Portrayal*, BR 34 (1989), s. 33-52; L. Teugels, „A Strong Woman, who can find?” *A Study of Characterization in Genesis 24, with Perspectives on the General Presentation of Isaac and Rebekah in the Genesis Narratives*, JSOT 63 (1994), s. 89-104; tenże, *The Anonymous Matchmaker. An Enquiry into the Characterization of the Servant of Abraham in Genesis 24*, JSOT 65 (1995), s. 13-23.

²¹ L. Ruppert, *Genesis*, s. 575-576.

3. Struktura literacka perykopy

Wśród badaczy przeważa czteroczęściowy podział perykopy (ww. 1-9/10-28/29-61/62-67). Kryterium w tym wypadku stanowi zmiana scenerii (I i IV scena rozgrywają się w Kanaanie; II i III w Mezopotamii) oraz zmiana osób biorących udział w wydarzeniach (I: Abraham–sługa; II: służa–Rebeka; III: służa–Laban + osoby z jego rodziny; IV: Izaak–Rebeka)²² Taka struktura odzwierciedla także wewnętrzną logikę całego opowiadania. Abraham obarcza służę zadaniem (Rdz 24,1-9). Zostaje ono wykonane (ww. 10-61/62-66), a jego ostateczny wynik opisuje w. 67. Centralne sceny (10-28/29-61), opowiadające o pobycie sługi w Mezopotamii, akcentują opatrnościową opiekę Boga i fakt, że kieruje On losami posłańca, tak aby mógł wykonać powierzone mu zadanie²³

Ten prosty podział nie odzwierciedla jednak wewnętrznej dynamiki całego opowiadania. Poszczególne sceny mają bowiem bardziej złożony charakter, który odzwierciedla nie tylko piękną technikę budowania napięcia narracyjnego zastosowaną w opowiadaniu, ale i akcentuje dobitnie przesłanie teologiczne zamierzone przez autora.

W scenie pierwszej (ww. 1-9) Abraham zobowiązuje swego służę do wykonania konkretnego zadania. Po standardowym wprowadzeniu (w. 1) następuje dialog pomiędzy Abrahamem i jego służą (ww. 2-8), zakończony przysięgą złożoną przez tego ostatniego (w. 9). Relacja o dialogu ma dwie odsłony. Po wprowadzeniu narracyjnym (w. 2a) Abraham żąda od swego najstarszego sługi przysięgi (w. 2b), zobowiązując go do wykonania określonego zadania (ww. 3-4), którego sedno zawiera się w słowach: *idź do mego kraju i do mojej rodziny i wybierz żonę dla mojego syna* (w. 4). Ponowne wprowadzenie narra-

²² S. Bar-Efrat, (*Some Observations on the Analysis of Structure in Biblical Narrative*, VT 30 (1980), s. 167) wskazuje tu na schemat ABBA. G. Wenham (*Genesis*, s. 138) proponuje dodatkowy podpodział trzeciej sceny: ww. 29-32: wejście sługi do domu Labana; ww. 33-49: wyjaśnienie przez służę powierzonej mu misji; ww. 50-53: zaakceptowanie jego propozycji; ww. 54-61: odejście Rebeki ze służą. H. Seebass (*Genesis*, s. 242) z kolei akcentuje temat „prowadzenia” ze strony Jahwe i drugą scenę sytuuje pomiędzy ww. 10-27, trzecią zaś dzieli na dwie dodatkowe części: ww. 28-49 (także temat „prowadzenia”) oraz ww. 50-61 (wykonanie zadania powierzonego w ww. 1-9). Przynależność w. 28 jest, jak widać, kwestią interpretacji. Pełni on, jak zwykle w takich przypadkach, rolę pomostową pomiędzy dwiema wewnętrznymi sekcjami.

²³ H. Seebass (*Genesis*, s. 241–242) podkreśla, że wszystkie ludzkie działania otoczone są informacjami o świadomości tego Boskiego „prowadzenia”, zaś ww. 50-61 stanowią odpowiedź na ten fakt.

cyjne (w. 5a) pozwala przytoczyć słowa sługi wyrażające alternatywny rozwój wypadków, który uniemożliwiłby wykonanie zaleceń patriarchy (w. 5b). Kolejne wprowadzenie narracyjne (w. 6a) otwiera następną część instrukcji podanych przez patriarchę uwzględniające te okoliczności (ww. 6b-8). Tym razem realizacji zadania towarzyszy warunek: *bacz, byś nie odprowadzał tam mojego syna* (w. 6b). W istocie rzeczy w ww. 4.6b sformułowany zostaje program narracyjny, którego realizacja już w punkcie wyjścia napotka trudności w postawie sługi. Motyw wątpliwości służy tu jednak pełniejszemu uwydatnieniu wspomnianego programu narracyjnego. O ile więc kwestia przysięgi (ww. 2.9) obramowuje na zasadzie inkluzji część dialogiczną, to obiekcja sługi (w. 5a) dzieli ją na dwie części. W konsekwencji możemy zatem wyróżnić w tej scenie: wprowadzenie (w. 1); pierwszą mowę Abrahama (ww. 3-4), której wprowadzenie stanowi wezwanie do przysięgi (w. 3) oraz drugą mowę Abrahama (ww. 6-8), której wprowadzeniem jest obiekcja sługi (w. 5), a zakończeniem ostateczne złożenie przez niego przysięgi wymaganej przez jego pana (w. 9).

Scena druga (ww. 10-27) rozgrywa się w zachodniej Mezopotamii (Aram-Naharaim w. 10). Miejscem wydarzeń zachodzących wieczorem (w. 11b) jest nieokreślona bliżej studnia poza miastem, w którym mieszka Nachor (w. 11b; por. w. 10b). Mamy więc do czynienia z typowym wprowadzeniem (ww. 10-11). Dalsze wydarzenia mają charakter monologu sługi stylizowanego na modlitwę (ww. 12-14) oraz dialogu pomiędzy sługą i Rebeką (ww. 17-27). Ostatni passus wprowadza kolejny opis sytuacji (ww. 15-16) i przerywa uwagi o jej rozwoju (w. 20-22.26). Poza wymienionymi elementami narracyjnymi w ww. 12-27 dominuje mowa zależna, przerywana jedynie krótkimi wprowadzeniami określającymi autora przytaczanych słów (w. 12a: sługa; w. 17a: sługa; w. 18a: Rebeka; w. 19a: Rebeka; 23a: sługa; 24a: Rebeka; 25a: Rebeka; 27a: sługa). Mamy więc w sumie trzy wprowadzenia narracyjne opisujące aktualną sytuację, które pozwalają podzielić całą scenę na trzy mniejsze jednostki: ww. 10-11/12-15; ww. 15-16/17-19; ww. 20-22/23-27. Tematem, który łączy wszystkie trzy części jest modlitwa sługi zawierająca prośbę o znak przychylności ze strony Boga Abrahama w poszukiwaniu właściwej żony dla Izaaka (ww. 12-14). Centralna scena opisuje sytuację, w której akcentuje się wysłuchanie tej modlitwy. Narrator koncentruje najpierw uwagę czytelnika na osobie Rebeki, akcentując, że jest osobą wskazaną przez Boga na przyszłą żonę dla Izaaka (ww. 15-20). Kolejna część pozwala w pełni zidentyfikować ją także

w oczach sługi (ww. 21-25). Akcent niezmiennie położony jest na tym, że modlitwa została wysłuchana (ww. 21.26-27).

W sumie możemy więc podzielić drugą scenę w następujący sposób: wprowadzenie (ww. 10-11), modlitwa sługi z prośbą o znak (ww. 12-14), opis sytuacji (ww. 15-16), znak od Boga (ww. 17-20), dalszy opis sytuacji: reakcja sługi (ww. 21-22), pełna identyfikacja Rebeki (ww. 23-25) i modlitwa dziękczynna sługi (ww. 26-27).

Scenę trzecią (ww. 28-61) łączy miejsce, w którym rozgrywają się wydarzenia – jest nim dom Rebeki. Wyraźnie przybywa też osób biorących w niej udział. Sama Rebeka pojawia się w ww. 28.53.58-61. W ww. 59.61 wspomina się także jej nianię i służące. W ww. 29-57 głównym bohaterem jest przede wszystkim sługa Abrahama, o którym mowa jest także w ww. 59.61. W ww. 32.54 wspomniani są również jego towarzysze podróży. Partnerem w dialogu ze sługą jest tu jednak głównie Laban, brat Rebeki. W w. 50 wspomina się także Betuela, ojca dziewczyny, zaś w ww. 28.52.55 jej matkę. Można więc wyróżnić w tej scenie osoby pierwszoplanowe (sługa, Laban, Rebeka) i drugoplanowe (towarzysze sługi, służące Rebeki, brat, matka i ojciec Rebeki). W całej części perykopy dominuje dialog przerywany krótkimi opisami aktualnej sytuacji. W ww. 28-30 narrator przenosi całą sytuację do domu Rebeki, opisując jej relację z tego, co zaszło, przekazaną matce (w. 28), a następnie przedstawia jej brata Labana i jego reakcję na słowa siostry (ww. 29-30). W efekcie ten ostatni zaprasza sługę do domu (w. 31b). Narracja (ww. 31a.32-33aA) krótko opisuje scenę przybycia i gościny, po czym przytacza się słowa odmowy spożycia posiłku przez sługę (w. 33aB) i odpowiedź Labana (w. 33bB). Obie wypowiedzi wprowadza krótka narracja prezentująca reakcję mówiącego (ww. 33aA.bA). W efekcie sługa zaczyna swoją opowieść (ww. 34-49) w formie długiego monologu. Następnie narrator przytacza (w. 50a) słowa Labana i Betuela stanowiące reakcje na opowieść sługi (ww. 50b-51). Wyrażają one pozytywną odpowiedź na końcowe pytanie postawione przez niego (w. 49). Narrator opisuje reakcje sługi na te słowa (ww. 52-53), a scena udania się na spoczynek (w. 54a) kończy opis dotychczasowych wydarzeń. Sługa osiągnąwszy cel swej podróży może ostatecznie skorzystać z gościnności gospodarzy (por. w. 33). Dotychczasowe wydarzenia rozgrywały się wieczorem (por. w. 11b). O tym, że stanowią one główny punkt, na którym narrator koncentruje uwagę czytelnika, świadczy stosunek rzeczywistego czasu, w którym rozgrywają się kolejne wydarzenia (wieczór), do czasu,

który poświęcony jest na ich opisanie. Drugi element akcentujący wagę tego, co zaszło przy studni, to fakt podwójnej relacji (Rebeka; sługa) o przebiegu tego spotkania. Przy czym w przypadku sługi chodzi o długi monolog będący w istocie nie tylko inteligentnie modyfikowaną relacją z przebiegu wydarzeń przy studni, ale i o opisanie powodów, dla jakich przybył on do tego miejsca. Sługa osiąga swój cel i uzyskuje zgodę na zabranie Rebeki do swego kraju.

Kolejna część tej sceny rozgrywa się następnego dnia rano (w. 54bA). Sługa prosi o pozwolenie na wyruszenie w drogę powrotną (w. 54bB). Prowokuje to krótki dialog pomiędzy nim i Labanem oraz matką Rebeki. Jego zwieńczeniem jest pytanie skierowane do samej dziewczyny oraz jej odpowiedź (wprowadzenia narracyjne: w. 55a: Laban i matka; w. 56a: sługa; w. 57a: Laban i matka; w. 58aA; pytanie do Rebeki; w. 58bA: odpowiedź Rebeki; wypowiedzi poszczególnych osób: 54b.55b.56b.57b.58aB.bB). Pozytywna odpowiedź dziewczyny pozwala słudze zrealizować jego plan wyjazdu o poranku (ww. 59-61). Opis narracyjny przerwany jest tu pożegnalnym błogosławieństwem (w. 60b).

Reasumując powyższe obserwacje, trzecią część perykopy możemy podzielić następująco: przybycie sługi do domu Rebeki (ww. 28-33); opowieść sługi o celu i przebiegu swej misji (34-49); reakcja krewnych Rebeki na opowieść sługi (ww. 50-51); zakończenie dnia (ww. 52-54a); końcowe negocjacje (ww. 54b-58); pożegnanie i wyjazd (ww. 59-61).

W czwartej scenie (ww. 62-67) zmienia się sceneria i bohaterowie. Wydarzenia rozgrywają się teraz na pustyni Negew, w Rachaj-Roj. Narrator opisuje najpierw to, co robi w danym momencie Izaak oraz jego pierwszy kontakt wzrokowy ze zbliżającą się karawaną (ww. 62-63). Następnie opisuje pierwszą reakcję Rebeki na widok Izaaka (ww. 64-65). W tym fragmencie znajduje się też jedyny w tej części opowiadania dialog. W końcu oznajmia, że sługa opowiedział Izaakowi o wszystkim, czego dokonał (w. 66) i w konsekwencji Izaak bierze Rebekę do swego namiotu (w. 67). Opis sytuacji, w jakiej znajduje się Izaak przed (ww. 62-63) i po (w. 67) spotkaniem z Rebeką, znajduje się na obrzeżach, zaś reakcja Rebeki (ww. 64-65) i opowiadanie o wydarzeniach, które miały miejsce (w. 66), w jej centrum. Nietrudno się domyśleć, że chodzi o zaakcentowanie zmiany, jaka zaszła w życiu Izaaka w wyniku zaistniałych wydarzeń, o których sługa zapewne opowiedział swemu panu z równie wielką wiarą w opatrność Bożą, jak czynił to wcześniej wobec rodziny Rebeki. Bez wątpienia swój klimaks znajduje tu również, akcentowany na przestrzeni całego

opowiadania, pozytywny opis Rebeki w roli kobiety wyznaczonej na przyszłą żonę Izaaka²⁴

Możemy więc podzielić końcowy fragment perykopy na trzy części: Izaak przed spotkaniem z Rebeką (ww. 62-63); reakcja Rebeki na widok Izaaka (ww. 64-65) i Rebeka żoną Izaaka (ww. 66-67).

4. Analiza narracyjno-egzegetyczna

Napięcie narracyjne budowane jest w perykopie sukcesywnie i w taki sam sposób rozwiązywane są wszystkie trudności, jakie rodzą się w trakcie opowiadania. Zadanie wyznaczone przez Abrahama (program narracyjny: ww. 4.6b) realizowane jest skutecznie mimo początkowych wątpliwości ze strony sługi (scena pierwsza). Narrator opowiada kolejno o skuteczności jego modlitwy (scena druga); o jego sprytnych negocjacjach i rozwianiu niepewności co do decyzji, jaką podejmą krewni Rebeki, a w kwestii szybkiego wyjazdu, także sama Rebeka (scena trzecia). Wreszcie o tym, jaki będzie wzajemny stosunek obojga przeznaczonych sobie narzeczonych, którzy spotkają się ze sobą po raz pierwszy w życiu (scena czwarta).

4.1. Abraham i jego sługa (ww. 1-9)

Scena rozgrywa się w Kanaanie, jednak tym razem nie zostaje podane dokładne miejsce pobytu patriarchy. Według Rdz 22,19 powinien on przebywać w Beer-Szebie, zaś zgodnie z informacją z Rdz 23,19 ostatnim miejscem jego pobytu powinno być *Mamre, to jest Hebron, w ziemi Kanaan*. Dominującą rolę odgrywa tu po raz pierwszy i ostatni w perykopie Abraham, będąc podmiotem dla czasowników w ww. 2-4.6-8. Jego osobie poświęcone są też wprowadzenie (w. 1) i konkluzja narracyjna (w. 9). Postać sługi, dominująca w dalszej części perykopy, w obecnym miejscu służy przede wszystkim uwydatnieniu wiary patriarchy w odniesieniu do obietnic, które otrzymał on od Boga.

²⁴ Warto zwrócić uwagę na ciekawą strukturę zaproponowaną w: W. Vogels, *Abraham*, s. 232: a) Izaak sam (ww. 62-63a); b) Izaak widzi (w. 63b); b') Rebeka widzi (w. 64); c) sługa informuje Rebekę (w. 65); c') sługa informuje Izaaka; a') Izaak i Rebeka razem.

4.1.1. Wprowadzenie (w. 1)

Po serii uściśleń dotyczących wieku patriarchy, rozsianych na przestrzeni całego cyklu (12,4; 16,3; 16,6; 17,1; 21,5) i przypisywanych redakcji kapłańskiej oraz pogrzebie żony (Rdz 23,19), Abraham zbliżył się do kresu swego życia. Narrator podaje dwie ważne informacje na temat sytuacji Abrahama (w. 1a). Zestarzał się on (*zkn*) i posunął w latach (*bw² bayyāmîm*). W świetle wcześniejszych danych patriarcha już i tak nie wydawał się młody. Liczby te mają jednak charakter symboliczny i należy je interpretować raczej w sensie, że Bóg daje mu niejako „nowe życie”, pozwala mu „przeżyć je od początku” O śmierci i pogrzebie Abrahama (Rdz 25,7-10) mowa będzie jednak dopiero po opowiadaniu o powtórny małżeństwie z Keturą i następnym dzieciach (Rdz 25,1-6). Narrator zaznaczy jednak, że to Izaak odziedziczy po nim całą majątność (Rdz 25,5), a pozostali potomkowie, podobnie jak Izmael (Rdz 16; 20,17-21; 25,12-18), zostaną odesłani i zobowiązani do trzymania się z daleka od ziemi obiecanej (Rdz 25,6). Jak łatwo się domyślać, opowiadanie z Rdz 24 ma na celu przygotowanie ostatecznego zejścia patriarchy z tego świata i przekazanie jego dziedzictwa synowi zrodzonemu z obietnicy.

Podobne wprowadzenia są standardowe i dość często pojawiają się we wstępie do przemówień ważnych postaci (w. 1a; por. Rdz 18,11; Joz 13,1; 23,1; 1 Krl 1,1). Informacja o błogosławieństwie (w. 1b; por. Rdz 14,19), którym go Jahwe obdarzył, wyrażona jest w *perfectum* osnowy piel. Akcentuje się w ten sposób, że chodzi o czynność kontynuowaną w przeszłości, do której odwołanie się w tym miejscu wynika z potrzeby szczególnego kontekstu. Teraz chodzi o kwestię kontynuacji tego błogosławieństwa w przyszłości²⁵, a zastosowana osnowa wzmacnia siłę wyrazu rdzenia czasownikowego²⁶ (*brk*). Obecny kontekst sugeruje, że chodzi o aktualizację obietnicy z Rdz 12,2 (ten sam rdzeń w formie *imperfectum* osnowy piel wyraża tam czas przyszły; por. Rdz 22,17). Jahwe spełnił to, co obiecał (por. podkreślenie: *bakkôl* – „we wszystkim”), ale pełne urzeczywistnienie wszystkich obietnic (ziemia obiecana, liczne potomstwo, bycie błogosławieństwem dla innych klanów na ziemi) jest nadal sprawą przyszłości (por. zwłaszcza Rdz 26,11-13; 28,13b-14)²⁷ Podeszły wiek Abra-

²⁵ GKC § 142b.

²⁶ GKC § 52f.

²⁷ Podobnego zdania jest C. Westermann (*Genesis*, s. 470), który widzi potwierdzenie tej opinii w powtórzeniu po raz drugi imienia Abraham.

hama idzie tu w parze z brakiem żony u jego syna i dodatkowo motywuje, wyrażona za chwilę, troskę patriarchy, aby zmienić ten stan rzeczy.

4.1.2. Zadanie sługi (ww. 2-4)

Abraham zwraca się do swego sługi (w. 2a), którego narrator opisuje za pomocą dwóch określeń: był on *najstarszy [w] jego domu* i *zarządzał wszystkim, co było u Abrahama*. Sługa nie ma imienia, jednak wielu badaczy sugeruje, że może chodzić o Eliezara wspomnianego w Rdz 15,2 (por. też Rdz 14,14; 22,3). Obecny kontekst jednak nie potwierdza w niczym tych sugestii. Akcent pada raczej na to, że chodzi o najbardziej doświadczonego i zaufanego ze sług (por. Rdz 39,4,6; 41,41; 42,6). Wybór tego właśnie sługi wynika z delikatności, a zarazem wagi zadania, które zamierza mu powierzyć. Znaczenie misji, którą ma wykonać, podkreśla także zobowiązanie do złożenia przysięgi (w. 2b). Ma ono jednak bardzo grzeczny wydźwięk (por. użycie partykuły grzecznościowej²⁸: *nā'* w połączeniu z imperatywną formą czasownika „położyć (rękę)” – *sím*). Gest, o którym mowa, polega na położeniu ręki na udach (por. Rdz 47,29: Jakub). W rzeczywistości, jak zgodnie potwierdzają wszyscy komentatorzy, chodzi o eufemizm określający genitalia. Nadaje on przysiędze uroczysty charakter, a zarazem podkreśla raz jeszcze ważność zadania. Narządy rozrodcze są symbolem życia (por. Rdz 46,26; Wj 1,5) i mogą w obecnym kontekście wskazywać na troskę o jego kontynuację w obliczu własnej starości²⁹. Poprzez przysięgę złożoną w ten sposób przez wybranego sługę, Abraham podkreśla nie tylko zaufanie względem niego (intymność), ale i włączenie go w obręb swoich trosk. W pewnym sensie wykonanie zadania i tym samym dotrzymanie przysięgi jest w istocie paradygmatem służącym za wzór dla każde-

²⁸ GKC § 110d.

²⁹ M. Malul (*More on paḥad yišḥaq (Gn 31,42.53) and the Oath by the Thigh*, VT 35 [1985], s. 192–200 zwł. S. 196–198; *Touching the Sexual Organs as an Oath Ceremony in an Akkadian Letter*, VT 37 [1987], s. 491–492) sugeruje, że chodzi o symboliczne przywołanie duchów zmarłych przodków jako gwarancję złożonej przysięgi, jednak tekst nie wyraża aż tak daleko idących konotacji. Pierwotne znaczenie tego gestu ma jednak zapewne jakieś starożytne odniesienia związane z tabu otaczającym organy płciowe. Inne propozycje to sugestia, że chodzi o akt ściągnięcia na siebie przekleństwa w przypadku niewywiązania się z przysięgi (tak E.A. Speiser, *Genesis* [AB 1], New York 1978, s. 178) lub poprzez fakt, że Abraham jest obrzezany na znak przymierza z Bogiem przywołanie Go na świadka (tak R.D. Friedman, „*Put Your Hand Under My Thigh*” *The Patriarchal Oath*, BAR 2 (1976), s. 34.42).

go innego „sługi” związanego z Abrahamem³⁰, który bierze współodpowiedzialność za dalsze trwanie jego klanu³¹. Trzeba pamiętać, że określenie „sługa” w Starym Testamencie wskazuje przede wszystkim na zależność od kogoś wyższego ranga, a sami słudzy są często osobami, które zaliczają się do szeroko rozumianej rodziny (dom ojca; por. Rdz 16,2; 30,4.9). Dodatkowej rangi przysiędze nadaje fakt, że Abraham chce, aby była ona złożona z odwołaniem się do *Jahwe, Boga nieba i Boga ziemi* (w. 3a; por. Rdz 14,22). Takie określenie Boga jest charakterystyczne dla tekstów powygnaniowych (Ezd 1,2; 5,12; 6,2-3; 7,12.21.23; 2 Krn 36,23; Ne 1,4-5; 2,4.20; Ps 136,26; Jon 1,9; Tb 5,17; 10,12; Dn 2,18.19.37.44; 4,34) i podkreśla przede wszystkim dokonany przez Niego akt stworzenia, a co za tym idzie, pełną kontrolę nad wszystkim, co stworzył. W ten sposób podkreśla się zarazem uniwersalizm władzy Jahwe³². Nie można jednak wykluczyć, że chodzi tu także o starszy zwyczaj przywoływanie „nieba i ziemi” jako świadków aktu zawarcia przymierza (por. Pwt 30,19; Iz 1,2).

Zadanie sługi i związana z nim przysięga dotyczą dwóch kwestii. Najpierw chodzi o to, aby sługa nie wziął dla Izaaka żony spośród kobiet kananejskich, a więc z kraju obecnego zamieszkania (w. 3b)³³, a następnie, aby udał się on do kraju rodzinnego Abrahama (w. 4; por. Rdz 12,1.4.5) i tam wziął żonę dla jego syna³⁴. Kraj, o którym mówi patriarcha, określony jest tu za pomocą figury retorycznej nazywanej *hendiadys*. *Do mego kraju i do mojego klanu* oznacza więc w istocie „do kraju mojego klanu”³⁵ lub krócej „do mojej ojczyzny”. Ziemia, z której Abraham przybył do Kanaanu, leży w zachodniej części Mezopotamii. Akcent położony jest jednak na to, aby przyszła żona Izaaka była Aramejką, a nie Kananejką. Dla czytelników okresu przedwygnaniowego zakaz taki motywowany był zagrożeniem ze strony obcych kultów (por. Wj 34,16;

³⁰ Por. B. Jakob, *Das Buch Genesis* (1934), Stuttgart 2000, s. 514: „Das Kapitel ist ein Ehrendenkmal für den treuen und klugen Diener”

³¹ Por. J. Scharbert, *Genesis*, s. 173.

³² Oba aspekty nie muszą się wykluczać wbrew temu, co sugeruje H. Seebass (*Genesis*, 243), polemizując z C. Westermannem (*Genesis*, s. 471).

³³ Abraham postrzega się w ten sposób nadal jako obcy rezydent w obiecanej sobie ziemi, por. Rdz 12,6; 13,7; 23,1.19.

³⁴ Druga część zdania wprowadzona jest partykułą *Ki*, która wskazuje, że chodzi przede wszystkim o tę część zdania, a zdanie poprzedzające wyraża jedynie troskę o zapobieżenie skutkom ubocznym por. H. Seebass, *Genesis*, s. 243. J.A. Soggin (*Genesis*, s. 326) sądzi, że chodzi tu jednak o tzw. *Ki- adversative* (por. GKC § 163a) i tłumaczy partykułę w sensie *vielmehr*, w efekcie sens byłby taki: „nie bierz..., raczej weź...”

³⁵ G. Wenham, *Genesis*, s. 141.

Pwt 7,3-4), później, w okresie perskim, wynikał z przepisów związanych z powygnaniową troską o zachowanie własnej, odrębnej tożsamości (Ezd 9,1-4; 10; Ne 13,23-31). Fakt, że Laban będzie później również przedstawiony jako wyznawca kultu obcego jahwizmowi (por. Rdz 31) nie ma tu jednak żadnego znaczenia. Także powołanie Abrahama późniejsza tradycja rozpatrywała jako powołanie „poganina”, który będzie miał dopiero odkryć prawdziwego i jedyne Boga. Istota zadania powierzonego słudze znajduje się teraz w zapewnieniu tego, aby Izaak, zawierając małżeństwo z kobietą z klanu swego ojca, pozostał w Ziemi Obiecanej. Oba aspekty, jak słusznie podkreśla J.A. Soggin³⁶, ukazują Abrahama jako wyraziciela powygnaniowej ortodoksji.

4.1.3. Obiekcja sługi i odpowiedź Abrahama (ww. 5-9)

Sługa wskazuje teraz na możliwą trudność: kobieta może odmówić przyjęcia do tego kraju (w. 5a; por. w. 39). Zwraca uwagę fakt, że akcentuje się tu decyzję samej kobiety, a nie jej rodziców. Może to wskazywać na czasy, kiedy kobiety uzyskały już większą wolność wyboru. Nie można wykluczyć jednak, że intencją narratora jest tu przede wszystkim podkreślenie wolnego wyboru dokonanego przez Rebeke (por. w. 58), przyszłą matkę Jakuba-Izraela³⁷. Pytanie sługi dotyczy – w związku z możliwością zaistnienia ewentualnej odmowy z jej strony – alternatywnego rozwiązania: zaprowadzenie Izaaka do Mezopotamii, do kraju z którego przybył Abraham (w. 5b; por. Rdz 15,7). Akcent pada tu na tę właśnie ewentualną korektę planów patriarchy i zaprowadzenie „z powrotem” Izaaka tam, skąd przybył jego ojciec. Partykuła pytajna pojawia się tu wraz z dwukrotnym zastosowaniem rdzenia *šwb* w osnowie przyczynowo-sprawczej hifil najpierw w formie *imperfectum*, a później *infinitivus absolutus*. Taka konstrukcja gramatyczna zawsze wzmacnia sens rdzenia czasownikowego³⁸. Abraham musi więc, przy zaistnieniu takich okoliczności, wybrać pomiędzy obietnicą potomstwa a obietnicą ziemi³⁹. Warto podkreślić, że w pytaniu sługi wybrzmiewa ważność decyzji, jaką w tej materii podejmie sama Rebeka. Reakcja Abrahama jeszcze bardziej podkreśli jej znaczenie.

³⁶ *Das Buch Genesis*, s. 322.

³⁷ L. Ruppert, *Genesis*, s. 588.

³⁸ GKC § 113q.

³⁹ Por. W. Vogels, *Abraham. L'inizio della fede*, Milano 1999, s. 220–222.

Odpowiedź patriarchy na propozycję sługi jest stanowcza. Zwrot „strzeż się” (*hiššāmer f'kā*) często pojawia się, gdy odrzucany jest jakiś szokujący pomysł (por. Rdz 31,24.29; Wj 34,12; Pwt 4,9)⁴⁰ Partykuła *pen*, która pojawia się zaraz potem z podjętym ponownie rdzeniem *šwb*, wyraża obawę lub troskę i często stanowi szczególny apel skierowany do kogoś, aby nie czynił czegoś, czemu mówiący pragnie zapobiec⁴¹ Abraham odwołuje się teraz do swego doświadczenia z przeszłości (w. 7a): powołania (por. Rdz 12,1), obietnicy ziemi (por. Rdz 12,7; 15,7.18) i przysięgi złożonej przez Boga w związku z obietnicą liczego potomstwa (por. Rdz 22,16 i szczególne odwołanie do tego w Rdz 24,60; Rdz 26,3; Wj 13,11). Wierzy on, że Bóg, wierny swoim obietnicom i złożonej przysiędze, wypełni wszystko to, co mu zapowiedział. Mając na uwadze, że Jahwe troszczył się o niego do tej pory (por. Rdz 16,7-13; 19,1; 21,17; 22,11.15), patriarcha wyraża przekonanie, że i tym razem pošle on swego anioła (w. 7bA), aby sługa mógł spełnić swoje zadanie (w. 7bB). Biorąc jednak pod uwagę to, że sługa może nie podzielać jego wiary i zaufania wobec Boga, zwalnia go z wykonania zadania, gdyby zaistniały okoliczności, o których mówił on w w. 5 (w. 8). Na zasadzie inkluzji (por. w. 6b i 8b) raz jeszcze akcentuje jednak zakaz zaprowadzenia Izaaka do ziemi, z której on sam został wyprowadzony przez Boga. Tym samym odrzuca alternatywę zaproponowaną przez sługę. Powtórzenie podkreśla więc progresywny charakter powołania, od którego nie ma odwrotu. Taka pewność wiary ze strony patriarchy tworzy wyraźny kontrast z jego wcześniejszymi wątpliwościami (por. Rdz 15,2-3.8; 17,17), które wielokrotnie sprawiały, że kierował się on własną taktyką w realizacji Bożych obietnic. Ten okres ma już jednak za sobą i tym razem, u kresu swoich dni, wyraża całkowitą ufność wobec Boga. Po tych słowach sługa, uzyskawszy odpowiedź na swoje wątpliwości, składa przysięgę (w. 9), której zażądał jego pan (por. w. 2b)⁴² Znamienne jest, że Abraham cały czas mówi o przysiędze (ww. 2.8: rdzeń czasownikowy *šb*^c, w. 8: rzeczownik *šebu'āh*), zaś sługa, przytaczając później tę rozmowę, użyje słowa „kłątwa” (w. 41: *'ālāh*). Zmiana może wynikać z chęci wzmocnienia siły wyrazu słów referowanych Labanowi i jego rodzinie, tak aby wyrzucić na nich większy psychologiczny

⁴⁰ G. Wenham, *Genesis*, s. 141.

⁴¹ GKC § 152w.

⁴² H. Gunkel (*Genesis*, s. 252) sugeruje, że w tym miejscu (tj. po w. 9) pierwotnie znajdowała się informacja o śmierci Abrahama (Rdz 25,7-11).

nacisk i uzyskać to, po co sługa Abrahama do nich przyszedł. Trzeba jednak zauważyć, że przysięga często związana jest w Starym Testamencie z obietnicą i przekleństwem. Stanowi ona apel do Boga przywoływanego jako świadka i gwaranta podjętego przez kogoś zobowiązania (por. 1 Sm 3,17; 20,3), podkreśla jego lojalność i determinację w dotrzymaniu danego słowa (1 Sm 20,17; Ne 6,18)⁴³ Kontekst, w którym przywołuje się przekleństwo, ma zwykle charakter kontraktu pomiędzy dwiema stronami, stąd często pojawia się ono w odniesieniu do przymierza (Iz 24,6; Ez 16,59; 17,18). W Pwt 29,11-14 *'ālāh* staje się nawet jego synonimem⁴⁴, a w Pwt 26,28-31 pojawiają się razem słowa: przekleństwo, przysięga i przymierze⁴⁵ Obecny kontekst (Rdz 24) nie mówi, co prawda, wprost o przymierzu, ale niewątpliwie stoi ono w tle całego opowiadania. Język tej części perykopy ma więc silne zabarwienie deuteronomistyczne. Jednak wiara w to, że Jahwe prowadzi jednostkę w jej życiu, jest charakterystyczna dla pobożności powygnaniowej (por. Ps 91,11; Tb 5,17-22; Rdz 46,4). Na te więc teksty należy zwrócić uwagę, rozpatrując w. 7bA, zamiast przytaczanych zwykle przykładów z Wj 23,20; 32,34; 33,2; Lb 20,16⁴⁶ Zbierając razem wszystkie te informacje, możemy sądzić, iż analizowany dialog pochodzi z tego właśnie okresu.

Również schemat rozmowy pomiędzy Abrahamem i sługą przypomina klasyczne, znane od czasów szkoły deuteronomistycznej, powołanie prorockie (Jr 1,3-10; Wj 3,1-4,16)⁴⁷ Mamy więc powierzenie misji (ww. 3-4), obiekcję

⁴³ T.W. Cartledge, *šb*^c, w: NIDOTTE, t. IV, s. 32-34.

⁴⁴ R.P. Gordon, *'ālāh*, w: NIDOTTE, t. I, s. 403-405. Por. też J. Milgrom, *The Concept of Ma'al in the Bible and the Ancient Near East*, JAOS 96 (1976), s. 238 nota 11; J. Scharbert, *'ālāh*, w: TDOT, t. I, s. 261-266.

⁴⁵ V.P. Hamilton, *The Book of Genesis. Chapters 18-50* (NICOT), Grand Rapids 1995, s. 142.

⁴⁶ Słusznie zwraca na to uwagę H. Seebass, *Genesis*, s. 244. Por. też J.A. Soggin, *Das Buch Genesis*, s. 326; L. Ruppert, *Genesis*, s. 589. Wyjątek stanowić może jedynie Lb 20,16, który w świetle najnowszych badań nad powstaniem Księgi Liczb również może być uważany za znacznie młodszy. Por. R. Achenbach, *Die Vollendung der Tora: Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuch im Kontext von Hexateuch und Pentateuch* (BZABR 3), Wiesbaden 2003; tenże, *Numeri und Deuteronomium*, w: E. Otto, R. Achenbach (red.), *Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und Deuteronomischen Geschichtswerk* (FRLANT 206), Göttingen 2004, s. 123-134; tenże, *The Pentateuch, the Prophets, and the Torah in the Fifth and Fourth Centuries B.C.E.*, w: O. Lipschitz, G.N. Knoppers, R. Albertz (red.), *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, Eisenbrauns 2007, s. 253-285.

⁴⁷ N. Habel, *The Form and Significance of the Call Narratives*, ZAW 77 (1965), s. 321-322.

(w. 5) i odpowiedź na nią (ww. 6-8; por. ww. 40-41 + znak uwierzytelniający ww. 42-48). Przysięga, której patriarcha żąda od swego sługi, może być nawiązaniem do tej złożonej przez Boga Abrahamowi. W pewnym sensie jest wezwaniem do wyrażenia przez sługę tej samej ufności wobec przewidywanego biegu zdarzeń, jaką ma sam patriarcha. Akcent pada tu więc nie tyle na sukces powierzonej misji (Abraham w to nie wątpi), ile na posłuszeństwo i zaufanie ze strony sługi (por. Ez 2,5.7)⁴⁸ Korekta dokonana przez patriarchę jest jedynie wyjściem naprzeciw wątpliwościom sługi, furtką bezpieczeństwa pozostawioną jego niepewności.

4.2. Sługa i Rebeka (ww. 10-27)

Scena druga (ww. 10-27) rozgrywa się w zachodniej Mezopotamii (Aram-Naharaim w. 10). Miejscem wydarzeń zachodzących wieczorem (w. 11b) jest nieokreślona bliżej studnia poza miastem, w którym mieszka Nachor (w. 11b; por. w. 10b). Czas tego wydarzenia rozciągnięty zostanie także w kilku etapach na kolejną scenę (por. w. 54). W obecnej dominująca jest rola modlitwy sługi, która stanowi kolejny, tym razem właściwy tej tylko scenie, program narracyjny. Bieg wydarzeń z udziałem Rebeki podkreśli nie tylko skuteczność tej modlitwy, ale uwydatni nade wszystko wyjątkowy charakter przyszłej żony Izaaka i jej szczególne predyspozycje do tej roli.

4.2.1. Wprowadzenie (ww. 10-11)

Sługa wyrusza w drogę. Detale zawarte w w. 10a będą istotne w dalszym ciągu opowiadania. Przede wszystkim zabiera on ze sobą dziesięć wielbłądów i kosztowności należące do jego pana (w Rdz 34,12 to część zapłaty za żonę). Informacja o wielbłądach wydaje się anachronizmem. Zwierzęta te, ze względu na swe zalety, w tym przede wszystkim przystosowanie organizmu do obrony przed odwodnieniem⁴⁹, doskonale nadawały się do transportu i jazdy w warunkach pustynnych. Pod koniec drugiego tysiąclecia przed Chr., dzięki wynalezieniu prostego siodła (około 1100 r.), zostały udomowione i zaczęto je wyko-

⁴⁸ V.P. Hamilton, *The Book of Genesis*, s. 141.

⁴⁹ Szczegóły por. T. Stabli, *Kamel*, w: NBL, t. II, s. 434–435; B. Szczepanowicz, A. Mrozek, *Atlas zwierząt biblijnych. Miejsce w Biblii i symbolika*, Kraków 2007, s. 58–61.

rzystywać w takich właśnie celach. Do Syro-Palestyny wiedza ta dotarła prawdopodobnie za pośrednictwem nomadycznych plemion, takich jak Madianici. Ich liczba – *dziesięć... spośród (innych) wielbłądów swego pana* (por. Rdz 12,16) podkreśla, z jednej strony, bogactwo Abrahama, co nie zostanie bez wpływu na późniejszą reakcję Labana (ww. 29-30), a z drugiej, akcentuje wagę gestu Rebeki, która za chwilę gotowa będzie napić z własnej woli wszystkie te wielbłądy (ww. 19-20). Zwierzęta nie posłużą jako prezenty, są bowiem niezbędne dla licznej świty towarzyszącej słudze (ww. 32.59) oraz dla samej Rebeki w podróży do Kanaanu (ww. 61.64). Informacja o bogactwach zabranych przez sługę będzie miała również duże znaczenie dla dalszego biegu wypadków (ww. 22.30.53). Z tych dalszych odniesień można domyśleć się, co w rzeczywistości należy rozumieć pod pojęciem *wekōl-tûb*, tłumaczonym zwykle właśnie jako „kosztowności”. Podobnie jak poprzednio i tu narrator podkreśla, że to tylko część spośród dóbr Abrahama. Fakt, że takie bogactwa zostały powierzone słudze (dosłownie: „w jego rękę”) dodatkowo akcentuje zaufanie, jakim patriarcha go obdarzył.

Celem podróży jest Aram-Naharaim, a ściślej miasto, w którym mieszka Nachor (w. 10b). Ojczyznę Abrahama, mimo że wywodzi się on z Ur w Chaldei (Rdz 11,28), jest teraz Charan (Rdz 11,31). Mianem Aram określano w starożytności tereny pomiędzy rzekami Eufrat na zachodzie i Habur na wschodzie. Uściślenie topograficzna: Naharaim (por. Pwt 23,5; Sdz 3,8; Ps 60,2; 1 Krn 19,6) – dosłownie „dwie rzeki” – przywołuje skojarzenia z *Nahrīma*, miejscowością wspomnianą w listach z El-Amarna oraz *Nhrn*, nazwą pojawiającą się w tekstach egipskich⁵⁰ Miasto Nachora jest być może do utożsamienia z nazwą *Nahur* znaną z tekstów z Mari oraz neo-asyryjskich⁵¹ Według Rdz 22,20-23 Nachor to imię brata Abrahama i zarazem dziadka Rebeki. Nazwa miasta być może pochodzi od jego imienia, ale nie jest to Charan, w którym mieszkali krewni Abrahama, w tym jego bratanek Laban (Rdz 27,43; 29,4). Charan może być jednak przywoływany tylko jako ogólny punkt wyznaczający kierunek (Rdz 27,43 por. Rdz 28,10) i pozwalający na orientację w terenie (por. Rdz 29,4). Samo zaś miejsce pobytu klanu Nachora nosiło nazwę pochodzącą od imienia antenata (*Til Nahiri* w okolicach Charanu).

⁵⁰ R.T. O’Callaghan, *Aram Naharaim. A Contribution to the History of Upper Mesopotamia in the Second Millenium B.C.* (AnOr 26), Roma 1948 (przedruk z 1961), s. 27–32.131–144.

⁵¹ G. Wenham, *Genesis*, s. 143. Por. też W.T. Pitard, *Aram*, w: ABD, t. I, s. 338–341; tenże, *Aram-Naharaim*, w: ABD, t. I, s. 341.

Narrator nie informuje teraz ani słowem o samej podróży⁵² Nie ma to bowiem żadnego znaczenia dla dalszego biegu wydarzeń. Natychmiast niemal podaje informacje o tym, że sługa dotarł na miejsce i pozwolił uklęknąć (hapax legomenon: hifil *brk*) wielbłądom. Chodzi o archaiczny sens rdzenia czasownikowego stosowanego zwykle w sensie: „błogosławić/błogosławieństwo” To podwójne znaczenie tego samego rdzenia wzięło się być może stąd, że dawniej klękano, aby otrzymać błogosławieństwo⁵³ Nie wykluczone jednak, że narrator używa właśnie tego rdzenia w obecnym miejscu, aby nawiązać do tematu błogosławieństwa. Mimo męczącej drogi nie daje im wody do picia. To ważny szczegół, zważywszy że postój znajduje się przy studni. Dotąd wszystkie ważne wydarzenia zaczynały się rano (Rdz 20,8; 21,14; 22,3). Tym razem chodzi o wieczór, bo to tradycyjny czas pojenia zwierząt. Czerpanie wody ze studni i pojenie zwierząt zwyczajowo należało do kobiet (por. Rdz 29,10; Wj 2,16; 1 Sm 9,11), choć czynili to również pasterze i słudzy. Tym razem informacja o przybyciu do studni w połączeniu z brakiem zaczerpnięcia z niej wody ma na celu raczej przygotowanie scenerii pod przyszłe wydarzenia niż podkreślenie tego, że sługa sam potrzebuje wytchnienia. Sługa dotarł więc w miejsce, do którego wysłał go Abraham. Do rozstrzygnięcia zostaje jednak najważniejszy problem: jak znaleźć właściwą żonę dla jego syna?

4.2.2. Modlitwa sługi z prośbą o znak (ww. 12-14)

Modlitwa sługi to apel skierowany do Boga z prośbą o znak (ww. 13-14a; por. Sdz 6,36-40; 1 Sm 14,8-10) Jego przychylności. Samo słowo „znak” nie pada, ale wynika to z kontekstu. W pewnym sensie daje on w ten sposób wyraz temu, że podziela wiarę swego pana w opatrnościową opiekę ze strony Jahwe (ww. 12.14b). Słowo *hesed* (w. 12b.14b), użyte przez niego na określenie oczekiwanej łaski, to najczęściej przywoływany atrybut Boga w Starym Testamencie (por. Ps 136) i zarazem wyraz Jego wierności wobec tych, którzy Go miłują (por. Wj 20,6; Pwt 5,10). Doświadczył tego także Abraham (Rdz 18,18-19; 22,16-18). Pojęcie to zawiera w sobie ideę najgłębszej lojalności i jest kluczowe w ww. 11-27⁵⁴ Sługa prosi (por. partykuła grzecznościowa *nā*² w. 12aB), aby

⁵² E.W. Speiser (*Genesis*, s. 183) szacuje, że mogła ona trwać około miesiąca.

⁵³ Por. W.C. Williams, *brk*, w: NIDOTTE, t. I, s. 757.

⁵⁴ H. Seebass, *Genesis*, s. 246.

Bóg Abrahama „sprawił” (*imperativus* hifil *qrh* – „zdarzyć się”), iż dojdzie do szczególnego zdarzenia, które pozwoli mu poznać przychylność ze strony Jahwe (ww. 13-14a). Czasownik ten, w osnowie *qal*, dość często pojawia się w opowiadaniu o Józefie (Rdz 42,29; 44,29; por. 42,4.38). W przypadku cyklu o Abrahamie występuje jednak jedynie tu i powróci jeszcze w Rdz 27,20, gdzie Jakub będzie wyjaśniał, w jaki sposób udało mu się szybko przygotować posiłek⁵⁵ Zwraca uwagę, że prośba ta stanowi *casus urgens* – „dzisiaj” (*hayyôm*), pierwszy raz zastosowany w Biblii w kontekście modlitwy⁵⁶ Z braku świątyni znak wydaje się jedynym sposobem na poznanie woli Bożej u granic obcego miasta.

Test, o którym myśli sługa, związany jest z postawą gościnności wobec obcego przybysza (por. Rdz 18,6-8; 19,1-3). Najpierw nakreśla on aktualną sytuację (w. 13), w której się znajduje, czy raczej to, co widzi (por. słowo *hinnēh* na początku w. 13 podkreślające podmiot i przyciągające uwagę na to, co jest przedmiotem obserwacji). Określa też specyfikę oczekiwanego znaku. Ma on polegać na tym, że do studni przyjdą „córki ludzi z miasta”, a więc krewne Abrahama. Następnie sługa opisuje naturę oczekiwanego znaku (w. 14a). Jego prośba skierowana do dziewczyny (*hanna ʿārā*)⁵⁷ spotkanej przy studni dotyczyć będzie użyczenia wody samemu słudze (w. 14a). Znak zaś szczególnie polegał będzie na tym, że ona nie tylko przychylnie na nią odpowie, ale i dodatkowo zadeklaruje chęć napojenia jego wielbłądów (w. 14bA). Istota tego gestu wynika z faktu, że sługa nie potrzebuje aż tak daleko posuniętej gościnności, gdyż ma ze sobą liczną świtę (ww. 32.54.59). Napojenie dziesięciu wielbłądów oznacza wielokrotne czerpanie wody ze studni, a więc ogromny wysiłek dla jednej kobiety. W ten sposób jednak sługa pozna, że jest to wybrana (*hōkaḥtā* – *perfectum* hifil *ykh*)⁵⁸, przyszła żona dla „Jego (tj. Boga) sługi” Izaaka (por. Rdz 26,24: Abraham; Rdz 32,11: sam o sobie Jakub; Lb 14,24: Kaleb; w Pięcioksięgu najczęściej Mojżesz) i że Bóg okazał swą przychylność

⁵⁵ G. Wenham, *Genesis*, s. 143.

⁵⁶ V.P. Hamilton, *The Book of Genesis*, s. 145.

⁵⁷ Nietypowa końcówka to jeden z dwóch przypadków *qere perpetuum* w Pięcioksięgu, pozostałość starego systemu ortograficznego por. GKC § 17c.

⁵⁸ Taki sens w osnowie hifil (postanowić, wybrać, wyznaczyć) rdzeń ten przyjmuje tylko tu i w w. 44 por. J.E. Hartley, *ykh*, w: NIDOTTE, t. II, s. 443. Generalnie rdzeń ten należy do sfery jurydycznej, dość często pojawia się też w wypowiedziach mądrościowych. Podstawowy sens: wezwać kogoś do opowiedzenia się; ustalić to, co słuszne (tamże, s. 441–445).

jego panu Abrahamowi (w. 14bB). Akcent pada tu przede wszystkim na stosunek Boga do Abrahama. W istocie chodzi bowiem o to, że to nie sługa, lecz Jahwe szuka żony dla Izaaka. W ten sposób kontynuowany jest nie tylko obraz opatrnościowego „prowadzenia” spraw przez Boga, ale wyraża się jednocześnie ogromna śmiałość wiary i zaufanie wobec Niego⁵⁹

4.2.3. Opis sytuacji (ww. 15-16)

Odpowiedź Boga na modlitwę sługi jest niemal uprzedzająca. Jeszcze zanim skończył on mówić (w. 15a; por. Iz 65,24; 1 Krl 1,42; Hi 1,16; Dn 4,31), zauważa nadchodzącą Rebekę (por. Rdz 29,9). Słowo *wehinnēh* pozwala czytelnikowi przyjąć perspektywę sługi⁶⁰, jednak dalszy opis statusu rodzinnego kobiety podany przez narratora wykracza poza obecną wiedzę o niej, jaką ma ten ostatni (por. w. 24). Narrator podaje bowiem informacje wskazujące wprost, że chodzi o niewiastę należącą do grona krewnych Abrahama (w. 15b)⁶¹ Imię Rebeki znane jest już z wcześniejszej genealogii (por. Rdz 22,23). Jest wnuczką Nachora, brata Abrahama i Milki, córką Betuela i siostrą Labana. Z jej łona, po wielu latach niepłodności (por. Rdz 25,21), wyjdą w przyszłości antenaci dwóch narodów (Rdz 25,23): Ezaw i Jakub. Ostatni z nich weźmie za żony dwie córki brata Racheli, Labana: Leę i Rachełę⁶² Tak precyzyjny opis pochodzenia genealogicznego wyprzedza dalsze informacje o niej. Dalsza charakterystyka dziewczyny (w. 16a; por. w. 14a: *hanna ʿārā*) również zawiera informacje zasadniczo nieznanne jeszcze słudze. Jedynie pierwsza z nich może być owocem jego percepcji: jest ona bardzo ładną dziewczyną. Narrator określa ją dalej jako: *betûlāh*, a więc terminem wskazującym na kobietę gotową do zamążpójścia, niekoniecznie jednak dziewicę (por. Jl 1,8)⁶³ O tym, że była dziewicą, rozstrzyga dopiero dopowiedzenie: „nie poznał jej żaden mężczyzna” Tą informa-

⁵⁹ H. Seebass, *Genesis*, s. 246.

⁶⁰ Por. D.J. McCarthy, *The Use of wehinnēh in Biblical Hebrew*, Bib 61 (1980), s. 337.

⁶¹ H. Seebass (*Genesis*, s. 246) podkreśla w tym miejscu piękno hebrajskiego sposobu opowiadania, wskazując klimaks tej prezentacji w w. 24. Akcentuje także, że wołą narratora jest podkreślenie dobroci Boga, który w odpowiedzi na modlitwę sługi sprowadza do niego nie tylko jakąś krewną Abrahama, ale wręcz córkę jego brata Nachora.

⁶² Por. A.B. Beck, *Rebekah*, w: ABD, t. V, s. 629–630.

⁶³ G. Wenham, *Betulah*, VT 22 (1972), s. 326–348.

cją narrator akcentuje nie tylko wartość samego dziewictwa⁶⁴, ale i fakt, że Rebecka przeznaczona jest dla Izaaka⁶⁵. Scena, którą ma przed oczyma sługa (w. 16b), rozgrywa się od momentu jej zejścia do źródła, napełnienia dzbana i wejścia z powrotem (na górę)⁶⁶. Z punktu widzenia czytelnika i dodatkowej wiedzy, jaką ma on dzięki narratorowi, już na tej podstawie spełnia ona wszystkie warunki, aby być żoną Izaaka. Do rozstrzygnięcia pozostaje jednak jeszcze test, o który prosił sługa. Jego pozytywne wypełnienie pozwoli słudze przekonać się, że Bóg Abrahama rzeczywiście towarzyszy mu i pomaga w wypełnieniu zadania.

4.2.4. Znak od Boga (ww. 17-20)

Warto zwrócić teraz uwagę na drobne, choć wymowne różnice pomiędzy treścią modlitwy sługi a opisem czynności podjętych przez Rebekeę. Sługa jest podmiotem czynności w w. 17, ona zaś staje się podmiotem wszystkich czasowników w ww. 18-20. Dysproporcja ma w tym wypadku podkreślić, że to właśnie opis jej zachowania w sposób szczególnie interesuje teraz narratora. Najpierw to sługa podbiega w pośpiechu (*rwš*) do dziewczyny i podejmuje rozmowę (w. 17a). Jego prośba różni się nieznacznie od tej, którą deklarował w modlitwie (w. 17b; por. w. 14). Zmiana podkreśla teraz uprzejmość z jego strony. Planował poprosić: „nachyl – proszę – *twój dzban* a ja się napiję (*šth*)” (w. 14aB), a teraz mówi: „proszę, daj mi napić się (*gm²hifil*)⁶⁷ odrobinę (*me‘at*) wody z *twojego dzbana*” (w. 17b). Jej odpowiedź jest w pełni adekwatna do tego, o co planował prosić, i także w tym wypadku drobne różnice podkreślają z kolei jej uprzejmość wobec niego. Oczekiwał, że odpowie „pij” (*šth*) (w. 14bA), ona dodaje do tej odpowiedzi „mój panie” (w. 18a). Narrator zwraca uwagę, że „szybko (*mhr*) zdjęła *swój dzban* ze swej ręki i dała mu pić” (w. 18b). Istota znaku polegała na tym, że nie proszona o to, sama z siebie proponuje napojenie wielbłądów (por. w. 14bA), co też zamierza uczynić na-

⁶⁴ H. Seebass, *Genesis*, s. 246.

⁶⁵ L. Ruppert, *Genesis*, s. 593.

⁶⁶ Opis odpowiada starożytnym konstrukcjom studni, por. H. Gunkel, *Genesis*, s. 254–255; U. Bechmann, *Brunnen*, w: NBL, t. I, s. 337–338.

⁶⁷ Ten rzadki czasownik odnosi się do biegu konia „połykającego ziemię pod kopytami” (por. Hi 39,24), w osnowie hifil to *hapax legomenon*. W tym wypadku wydaje się podkreślać ogromne pragnienie strudzonego wędrowca. Por. J.J.S. Els, *gm²*, w: NIDOTTE, t. I, s. 871.

poiwszy sługę (w. 19)⁶⁸ Jest ich dziesięć, a sługa, co okaże się w dalszej części opowiadania, ma ponadto ze sobą innych towarzyszy podróży, którzy mogliby to uczynić. Dromader potrafi pochłonąć jednym długim łykiem (do 10 minut) nawet do 100 litrów wody. Gest Rebeki podkreśla zatem jej wyjątkową uczynność i gościnność wobec przybysza. Czyni to ponadto ponownie w wielkim pośpiechu (w. 20aA: *mhr*), biegiem (w. 20bA: *rws*), i zapewne wielokrotnie czerpie ze studni, gdyż narrator podkreśla, że przestała dopiero, gdy napoiła wszystkie wielbłądy (w. 20bB). Jej postawa przywołuje w pamięci to, co z równym pośpiechem i zaangażowaniem czynił Abraham, przyjmując swoich gości (Rdz 18,1-8; por. Prz 12,10). Dla czytelnika w tym momencie jeszcze bardziej staje się oczywiste, że Rebeka jest dokładnie tą kobietą, której sługa poszukuje jako żony dla Izaaka, a Bóg w pełni odpowiedział na jego prośbę o znak. Co więcej, opis wskazanej przez Niego niewiasty przekracza nawet najbardziej optymistyczne oczekiwania.

4.2.5. Dalszy opis sytuacji: reakcja sługi (ww. 21-22)

Szybkość, z jaką rozgrywa się poprzednia scena, podkreśla nie tylko postawę samej Rebeki, ale idzie także w parze z szybkością odpowiedzi udzielonej przez Boga na prośbę sługi. Ten pilnie i w milczeniu obserwuje⁶⁹ poczynania dziewczyny (w. 21a; czasowniki są w formie imiesłowu podkreślającego trwanie czynności), aby przekonać się (dosłownie „poznać” *yd*⁶⁹), czy Jahwe pozwolił mu odnieść sukces (*slh*) w jego podróży (w. 21b; por. Sdz 18,5). „Odnieść sukces”, „zakończyć (coś) powodzeniem” to kluczowe słowo w opowiadaniu (ww. 40.42.56; por. Rdz 39,3.23)⁷⁰ Czytelnik i sługa wiedzą już na podstawie obserwacji zachowania dziewczyny, że odpowiedź ze strony Boga jest pozytywna. Po zakończeniu wykonywanej przez nią pracy (w. 22a) sługa obdarza ją

⁶⁸ Propozycję napojenia wielbłądów Rebeka wyraża słowem *klh* w osnowie piel *perfectum*. Chodzi o tzw. *perfectum* wyrażające kompletny stan jakiejś czynności w przeszłości, por. GKC §106o.

⁶⁹ Forma pierwszego czasownika (imiesłów hitpael) nie pozwala jednoznacznie rozstrzygnąć, czy chodzi o rdzeń *šʕh* – „przyglądać się z bliska”, czy *šʕh* – „patrzeć” G. Gordis (*A Note on Genesis 24,21*, w: *The Word and the Book. Studies in Biblical Language and Literature*, New York 1976, s. 335) sugeruje, że ten hapax legomenon (co do formy) wyraża tu ideę „patrzeć ze zdziwieniem”/„być zdziwionym”

⁷⁰ G. Wenham, *Genesis*, s. 146.

prezentami: złotym kolczykiem⁷¹ i dwiema bransoletami, ważącymi odpowiednio pół sykla (dosłownie: „kawałek/część” jeszcze tylko w Wj 38,26) i dziesięć sykli. Jakkolwiek precyzyjna waga odpowiadająca tym wartościom jest trudna do ustalenia⁷² z tej racji, że nie było jednolitych norm, to nie ulega wątpliwości, że dar jest wyjątkowo bogaty i odegra swoją rolę w przyszłych negocjacjach. Nie jest to jeszcze część wiana ślubnego⁷³, lecz wyraz wdzięczności za jej postawę i pracę. Być może jednak narrator chce w ten sposób podkreślić mądrą taktykę sługi. Domyślając się, że spotkał tę, której szuka, obdarowuje ją bogatymi prezentami, aby przygotować swe dalsze działania (przyjęcie w domu rodziców, negocjacje małżeńskie).

4.2.6. Pełna identyfikacja Rebeki (ww. 23-25)

Dzięki narratorowi czytelnik ma, jak dotąd, znacznie ściślejsze informacje na temat konotacji rodzinnych Rebeki niż sam sługa. Dalszy bieg wydarzeń pozwoli na to, aby i sługa w końcu dowiedział się, kim jest Rebeka, a tym samym przekonał się, że Bóg pomógł mu nie tylko znaleźć odpowiednią żonę dla Izaaka, ale także, że należy ona do najściślejszego kręgu krewnych jego pana.

Sługa odwdzięczywszy się za dobroczynność dziewczyny, kieruje teraz do niej dwa pytania. Pierwsze dotyczy jej koneksji rodzinnych (w. 23a), drugie zaś możliwości noclegu („dla nas” oznacza sługę i jego towarzyszy podróży; por. w. 32)⁷⁴ w domu jej ojca (w. 23b). Odpowiedź jest natychmiastowa. Nie podając swego imienia (por. w. 15b), odkrywa przez nim, zgodnie z postawionym pytaniem (por. w. 23a), że jest córką Betuela, wnuczką Milki i Nachora (w. 24)⁷⁵ Zaskoczenie budzi fakt, że przywołuje imię swej babki, a nie matki

⁷¹ Liczba pojedyncza rzeczownika *nezem* sugeruje, że chodzi o kolczyk noszony w nosie (por. Rdz 24,47), a nie w uchu (por. Wj 32,2; Sdz 8,24-26) B. Jacob, *Das Buch Genesis*, s. 521. Por. też H. Weippert, *Schmuck*, w: BRL³, s. 282-289, zwłaszcza s. 284-285.288.

⁷² G. Wenham, *Genesis*, s. 146: 0,4 grama. Inaczej J. Scharbert, *Genesis*, s. 175: pół szekla to około 6 gramów. Na ten temat por. H. Weippert, *Gewicht – Schekel*, w: BRL², s. 93-94.

⁷³ Tak słusznie C. Westermann, *Genesis*, s. 474. Por. też B. Jacob, *Das Buch Genesis*, s. 521: „Das ist ein grossartiges ‘Trinkgeld’ ”

⁷⁴ V.P. Hamilton (*The Book of Genesis*, s. 148) sądzi, że zaimek może obejmować sobą także wielbłądy (por. w. 32). Jeśli przyjąć, że chodzi jednak wyłącznie o ludzi, to lepiej podkreśli to gościnność Rebeki, gdy wspomni ona za chwilę także o zwierzętach (por. w. 24a). Oznacza to również powtórzenie schematu z ww. 14.18-20.

⁷⁵ Krytyka źródeł wskazuje, że imię Betuel może być wtórne (ww. 15.24.47.50), por. Rdz 24,48 i 29,5 (Rebeka jako bratanica Abrahama i Laban jako syn Nachora).

(por. jednak Rdz 22,23a)⁷⁶ Jest to jednak zgodne z innymi danymi genealogicznymi i wynika z faktu, że prawdopodobnie imię tej ostatniej było nieznane (por. Rdz 11,29: Milka to córka drugiego z braci Abrahama – Harana). Uzyskane informacje pozwalają śludze upewnić się, że Rebeka jest najbliższą krewną Abrahama, a jej wiek pokrywa się mniej więcej z wiekiem zrodzonego przez niego w starości Izaaka. Sługa miał znaleźć krewną na żonę dla niego (por. w. 4), a znalazł jego kuzynkę. Identyfikacja nie była trudna, gdyż Abraham wysyłając swego sługę, podzielił się z nim zapewne tym, co było mu wiadomo na temat potomstwa swego brata (por. Rdz 22,20a). Szukając żony, sługa bierze jednak pod uwagę, że to ojciec dziewczyny decyduje, czy i za kogo chce ją wydać. Imię dziewczyny nie ma więc na razie dla sługi żadnego znaczenia, a jej identyfikacja poprzez podanie imienia przodków i rodziców ma jedynie potwierdzić prawidłowość interpretacji otrzymanych znaków.

Drugie pytanie sługi również spotyka się z pozytywną odpowiedzią (w. 24). Prosił ją o odpowiedź dotyczącą możliwości noclegu, a ona dodaje, że jest także dość słomy i paszy (dla zwierząt; w. 23a) oraz miejsca na nocleg, o który zabiega. Oznacza to, że jej rodzina jest bogata i może przyjąć sługę wraz z jego towarzyszami. Te informacje pozwalają mu sądzić, że jest szansa na to, aby zatrzymał się w domu jej ojca, ale ona sama nie może dać mu jednoznacznej odpowiedzi, gdyż takiej może udzielić jedynie Betuel (czy, jak wynika z kontekstu, jej brat Laban).

4.2.7. Modlitwa dziękczynna sługi (ww. 26-27)

Reakcja sługi na zaistniałe fakty jest natychmiastowa. Najpierw (w. 26) wykonuje on gesty typowe dla postawy dziękczynnej (por. w. 48; Rdz 43,28; Wj 4,31; 34,8): kłania się/kłęką (*qdd*) i oddaje hołd Jahwe poprzez postawę prostracji/głębokiego skłonu (*šhh* ← *šww* ← *hwh* II)⁷⁷ Następnie (w. 27) zwraca się do Niego słowami modlitwy dziękczynnej⁷⁸ Słowa błogosławień-

⁷⁶ Tak G. Wenham, *Genesis*, s. 146.

⁷⁷ Na temat tej specyficznej osnowy koniugacyjnej hisztafe'l por. P. Joüon, T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, t. I, Roma 1993, §§ 59g; 79t; R. Meyer, *Hebräische Grammatik*, Berlin–New York 1992, t. II, s. 162–163 § 82c. Por. też L. Koehler i inni (red.), *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. I, Warszawa 2009, s. 281.

⁷⁸ C. Westermann (*Genesis*, s. 474–475) rozpoznaje tu modlitewną formułę tzw. *bārūk* (w. 27aA.bB) i jej hymniczno-kultowe rozszerzenie typowe dla psalmów (w. 27aB.bA). Por. Ps 31,22; 66,20 (także Ps 25,10; 40,11-12; 57,4.11).

stwa wobec Jahwe „Boga mego pana, Abrahama” (w. 27a) wyrażają wdzięczność za to, że jego modlitwa została tak szybko wysłuchana. „Błogosławić Boga”⁷⁹ oznacza tu wskazać na Niego jak na źródło błogosławieństwa/powodzenia udzielonego słudze i jego panu. Przyczyna wdzięczności jest wyrażona następnie dwoma rzeczownikami (w. 27b) występującymi często razem na zasadzie *hendiadys* (por. w. 49; 47,29; Wj 34,6; Joz 2,14; odwrotna kolejność w Prz 14,22). Jahwe okazał swą lojalność (*hesed*; por. ww. 12b.14b) i stałość (*ʿemet*; por. w.7) wobec Abrahama, co ujawniło się poprzez fakt, że prowadził jego służę⁸⁰ podczas drogi do domu jego braci⁸¹ (w. 27c). Rozpoznaje w ten sposób w pełni asystencję Boga w wypełnieniu swojej misji⁸² oraz potwierdza spełnienie się oczekiwań wynikających z wiary Abrahama (por. w. 7). Formalnie modlitwa z prośbą o znak (ww. 12-14) i modlitwa dziękczynna (ww. 26-27) tworzą inkluzję, akcentując wypełnienie oczekiwań zarówno samego sługi, jak i jego pana. Wydarzenia, których była zapowiedzią i podsumowaniem, dowodzą przychylności ze strony Boga i Jego opatrnościowej opieki nad wypełnieniem się obietnic złożonych Abrahamowi.

4.3. Sługa w domu Rebeki (ww. 28-61)

Trzecia i najdłuższa scena w perykopie (ww. 28-61) rozgrywa się w domu rodzinnym Rebeki. Sługa po scenie przy studni wie już, że znalazł odpowiednią żonę dla Izaaka. Teraz musi jednak zadbać o to, aby jej rodzina, a w końcu i ona sama wyrazili zgodę na małżeństwo z synem Abrahama. W pierwszym przypadku istotne będzie przekonanie krewnych Rebeki, że chodzi nie o przypadek, ale o opatrnościowe działanie Boga Abrahama. W drugim ważne będzie to, że decyzję o natychmiastowym wyruszeniu w drogę podejmie sama przyszła żona Izaaka.

⁷⁹ W.S. Towner, „*Blessed be Yahweh*” and „*Blessed Art Thou Yahweh*” *The Modulation of a Biblical Formula*, CBQ 30 (1968), s. 386–395, zwłaszcza s. 388–389.

⁸⁰ Użyte jest tu emfatyczne „Ja” por. GKC § 135e.

⁸¹ LXX i niektóre inne starożytne tłumaczenia mają liczbę pojedynczą.

⁸² H. Seebass, *Genesis*, s. 247.

4.3.1. Przybycie sługi do domu Rebeki (ww. 28-33)

Werset 28 stanowi przejście od sceny rozgrywającej się przy studni, do kolejnych scen, które będą miały miejsce w domu rodzinnym Rebeki. Dziewczyna, podobnie jak podczas pojenia wielbłądów (w. 20; por. w. 17: sługa), biegnie śpiesznie (*rws*) do domu i opowiada domownikom o tym, co zaszło. Sługa pytał o dom ojca (w. 23), tymczasem teraz wspomina się o „domu matki” (por. Pnp 3,4; 8,2). Określenie *fbēt ʿimmāh* – „dla domu swej matki” obejmuje sobą wszystkich domowników, ale sugeruje jednocześnie też dwie inne rzeczy. Możliwe, że narrator w ten sposób zaznacza brak ojca (umarł? Por. jednak w. 50: Betuel)⁸³ wspomnianego dotychczas w genealogicznych koneksjach dziewczyny (ww. 15.24). Tłumaczyłoby to zarazem, czemu to Laban, a nie sam ojciec, będzie partnerem dla sługi w jego zabiegach o zgodę na oddanie jej za żonę krewnemu. Z drugiej strony w ten sposób akcent pada na dalsze możliwe komplikacje⁸⁴. Na scenie pojawia się teraz brat Rebeki, Laban. Poinformowany przez nią o wydarzeniach, udaje się śpiesznie (ponowne użycie czasownika *rws*) do studni, aby spotkać sługę (w. 29). Pośpiech, z jakim to czyni, zdradza entuzjazm i pozytywne nastawienie. Komentarz narratora nie pozostawia jednak złudzeń. Postawa Labana wynika przede wszystkim z tego, że zobaczył bogate prezenty, jakie otrzymała jego siostra (w. 30a)⁸⁵, oraz z tego, co od niej usłyszał o nim (w. 30b). Chodzi tu jednak przede wszystkim nie tylko o jej relację o wielu wielbłądach, które posiada, ale o jego prośbę o nocleg (por. *kōh-dibber ʿēlay* – „tak więc do mnie powiedział”). Opowiadanie Rebeki oraz otrzymane przez nią prezenty pozwalają sądzić, że przybysz proszący o nocleg jest człowiekiem majątnym i hojnym. Laban zdradzając entuzjazm, nie kieruje się więc jedynie postawą gościnności, ale także przewidywaną możliwością zysku (por. chciwość Labana w Rdz 29, 14b-30; 31,6-8). Udaje się więc do źródła (w. 30c) i zaprasza sługę do siebie (w. 31). Nie bez znaczenia jest tu partykuła *wʿhinnēh* (w. 30c), która kładzie akcent na wrażenia wzrokowe.

⁸³ Możliwe, że on już nie żyje, wówczas jego imię w w. 50 byłoby głosą (por. Rt 1,8; Pnp 3,14; 8,2). V.P. Hamilton, *The Book of Genesis*, s. 152.

⁸⁴ Tak sugeruje G. Wenham, *Genesis*, s. 145.

⁸⁵ Część badaczy zmienia kolejność wierszy (ww. 30a.29b) ze względu na to, że Laban dwa razy biegnie do studni (ww. 29.30; por. Rdz 29,13), por. J. Van Seters, *Abraham in History and Tradition*, s. 240; C. Westermann, *Genesis*, s. 379.381. Logika wypowiedzi jednak nie wymaga takiej zmiany, a ponadto nie potwierdzają jej starożytne tłumaczenia, por. E.W. Speiser, *Genesis*, s. 181; J.A. Soggin, *Das Buch Genesis*, s. 327.

Opowiadanie siostry i pierwsze wnioski zostają teraz potwierdzone tym, co Laban sam może zauważyć. Człowiek ów czeka (*ʿmd* – imiesłów wyraża kontynuację czynności) przy wielbłądach i przy źródle. Akcent wydaje się padać tu na wielbłądy. Ich ilość oraz fakt, że należą do przybysza, dużo mówi obserwatorowi. Zwierzęta te były „towarem luksusowym”, a więc wędrowiec proszący o nocleg nie jest zwykłym człowiekiem, lecz osobą bardzo majątną. Słowa zaproszenia są bardzo uprzejme. Określenie sługi mianem „błogosławiony (przez) Jahwe” (w. 31a), to jednak coś więcej niż zwykłe pozdrowienie (por. Rdz 12,2-3; Prz 10,22). W ten sposób pozdrawiano tylko bardzo ważnych gości⁸⁶. Dla starożytnych oznaczało ono nie tylko grzecznościową formułę, ale także uznanie statusu ekonomicznego człowieka pozdrawianego w ten sposób. Zgodnie z ówczesną wiarą powodzenie ekonomiczne było znakiem przychylności ze strony Boga (por. ww. 1.35). Zdziwienie może budzić fakt, że Laban przywołuje imię Jahwe. Być może Rebeka opowiedziała mu o modlitwie sługi (ww. 26-27), ale może to być tylko wyraz wiary samego narratora. Laban zapewnia, że przygotował (*pnh* piel – „oczyścić”, „posprzątać” por. Kpł 14,36; Iz 40,3) już swój dom i miejsce dla wielbłądów (w. 31b)⁸⁷.

Sługa udaje się do domu Labana, gdzie spotyka się z gościnnym przyjęciem⁸⁸. Nakarmienie wielbłądów (w. 32a) oraz podanie wody do obmycia nóg (w. 32b; por. Rdz 18,4; 19,2) to rutynowe przejawy tej gościnności⁸⁹. Akcent pada tu jednak na postawę sługi. Mimo zmęczenia (por. w. 14) odmawia on spożycia wieczornego posiłku, przedkładając ponad własne potrzeby wypełnienie misji, z którą przybył (w. 33a; por. w. 54). Zachęcony przez Labana (w. 33b), zacznie za chwilę przedstawiać cel swej podróży i to, co go dotąd spotkało. Motywy, którymi kierował się Laban zapraszając sługę do swego domu, staną się istotnym elementem w taktyce, jaką przyjmie, relacjonując mu to, co zaszło.

⁸⁶ J. Scharbert, *Genesis*, s. 176.

⁸⁷ Stajnie często stanowiły integralną część domów, jednak tekst nie pozwala zdecydować, czy taką strukturę ma na myśli autor biblijny w tym miejscu. Laban mówi bowiem, że przygotował „dom” i „miejsce” dla wielbłądów.

⁸⁸ B. Jacob (*Das Buch Genesis*, s. 523) widzi pewną dozę humoru w tym, że narrator nie przytacza żadnego pozdrowienia ze strony sługi.

⁸⁹ G. Wenham, *Genesis*, s. 146.

4.3.2. Opowieść sługi o celu i przebiegu swej misji (34-49)

Opowieść sługi odnosi się do tego, co zostało już opisane w ww. 1-27. Sens tej długiej relacji ma jednak duże znaczenie dla dalszego przebiegu wydarzeń. Język hebrajski z natury jest bardzo oszczędny w słowach, zatem narrator nie tylko chce dokonać teraz pełnej rekapitulacji tego, co wydarzyło się do tej pory, ale nade wszystko ustami sługi dokonać, stosownej do obecnej sytuacji, prezentacji wydarzeń⁹⁰ Celem sługi jest przekonanie rodziny Rebeki do zaakceptowania tego wszystkiego, co zaszło, jako opatrnościowego działania ze strony Boga i oddanie Rebeki za żonę Izaakowi. Drobne zmiany zauważalne w opowiadaniu sługi w stosunku do tego, co rzeczywiście miało miejsce, zdradzają właśnie taką intencję⁹¹ Całość opowiadania swój klimaks znajduje tym samym w prośbie wieńczącej relację sługi (w. 49). Czytelnik i sam sługa już widzą, że wszystko znajduje się pod kontrolą Boga, który okazał swą przychylność Abrahamowi i odpowiedział pozytywnie na prośbę tego ostatniego. Przekonanie do tego rodziny Rebeki jest teraz najistotniejszym etapem w misji sługi. Długość tej zmodyfikowanej relacji wskazuje na wagę i centralne znaczenie całej sceny. Będzie ona decydująca o tym, czy misja skończy się pozytywnie. Akcent położony przez sługę na Bożą opatrność kierującą jego misją nie przekreśla jednak wrażenia, które odnieść może uważny czytelnik. O powodzeniu tej misji decyduje, obok opatrności, także postawa i zaangażowanie samego sługi. Obie rzeczywistości wzajemnie się tu uzupełniają.

Sługa zaczyna od przedstawienia siebie jako „sługa Abrahama” (w. 34). To ważna deklaracja. Jego własne imię nie ma tu żadnego znaczenia. Jest sługą swego pana. Jeżeli uwagę Labana przykuło bogactwo przybysza, to dowiaduje się teraz, że nie należy ono do niego, lecz do kogoś, kto wysłał go w to miejsce. Tym samym Laban może pytać się teraz w myśli, jakże bogaty musi być jego pan, skoro już sam sługa wydał się człowiekiem tak majątnym⁹² Odpowiedź

⁹⁰ B. Jacob, *Das Buch Genesis*, s. 524: „Die Sache ist aber nicht die, dass der Verfasser uns den Vorgang zweimal erzählt, sondern wir sind es, die mit dem Knechte ihn jetzt den Zuhörern erzählen. Gerade die ‘Wiederholung’ ist dadurch spannende”

⁹¹ Na temat funkcji powtórzeń w narracji biblijnej por. J. Licht, *La narrazione nella Bibbia* (Studi Biblici 101), Brescia 1992, s. 96–98 ze wskazaniem na komentarz I. Abrabanela (*Commento alla Torah*, Jerusalem 1964, s. 288–289), który w analizowanym rozdziale 24 wskazuje na 10 istotnych modyfikacji względem poprzedzającej narracji.

⁹² G. Wenham, *Genesis*, s. 146.

sługi znajduje już w następnym zdaniu relacji (w. 35): *Jahwe bardzo*⁹³ *pobłogosławił memu panu, stał się on wielki* (w. 35a; por. Rdz 12,2) i otrzymał (dosłownie „dał mu” Jahwe) od niego wielkie bogactwa (w. 35b; por. Rdz 12,16; 13,2; 20,14). Dziesięć wielbłądów (por. w. 10) oraz bogaty prezent (por. w. 22), które zwróciły uwagę Labana (por. w. 30), są dowodem, że mówi on prawdę. Wszystko to należy jednak teraz do Izaaka (w. 36b; por. Rdz 25,5⁹⁴), syna, którego urodziła Abrahamowi jego żona Sara (w. 36a; por. Rdz 11,30; 21,1-7). Zważywszy na akcentowaną już chciwość Labana (por. ww. 29-30), informacja ta wydaje się przesuwac jego zainteresowanie na osobę dziedzica. Uwaga, że urodził się on, gdy Sara była „stara” (w. 36aB), ma tu duże znaczenie. Rebeka należy do pokolenia młodszego niż Izaak, jest wnuczką brata Abrahama. W ten sposób sługa daje do zrozumienia, że mimo tej różnicy Izaak jest w odpowiednim wieku, aby ubiegać się o rękę Rebeki.

Sługa stara się podać jak najwięcej istotnych informacji (ww. 34-36; por. w. 1)⁹⁵, które pozwolą przekonać Labana, że oddanie siostry na żonę dla Izaaka będzie właściwą decyzją. Laban jest człowiekiem chciwym. Podkreślenie bogactwa Abrahama oraz przesunięcie zaraz potem akcentu na Izaaka, spadkobiercę tego bogactwa, a zarazem człowieka w odpowiednim wieku dla Rebeki, przenosi uwagę jej brata na potencjalnego męża. Kolejny krok to relacja o misji, jaką Abraham powierzył swemu słudze (ww. 37-41; por. ww. 2-8). Tym razem widać już wyraźne skróty i zmiany, a akcent pada na pozytywną motywację ze strony swego pana: poszukiwanie żony dla syna pośród krewnych (w. 38.40). Podkreśla to silna antyteza zawarta w formule *ʿim-lōʿ* (w. 38aA)⁹⁶, stawiająca ten wymóg w opozycji do wcześniejszego zakazu poszukiwania żony wśród kobiet kananejskich (w. 37b), oraz przysięga, jaką musiał złożyć w związku z tym sługa (w. 37aA)⁹⁷. Przytacza on także swoje początkowe wątpliwości (w. 39; por. ww. 5.8) odnośnie misji. Rzeczywista treść postawionego przez sługę pytania (por. w. 5) i odpowiedź udzielona przez Abrahama (por.

⁹³ Znamienne jest, że to często używane w narracji biblijnej słowo (*meʿōd*) tylko tu się pojawia, aby wzmocnić ideę błogosławieństwa udzielonego przez Boga.

⁹⁴ Zdaniem J. Wellhausena Rdz 25,5 pierwotnie było bezpośrednio po Rdz 24,1, por. C. Westermann, *Genesis*, s. 476.

⁹⁵ G. Wenham, *Genesis*, s. 146.

⁹⁶ GKC § 149c.

⁹⁷ L. Ruppert (*Genesis*, s. 600) podkreśla, że Abraham ukazany jest tu jako wzór (*Vorbild*) dla członków narodu wybranego z epoki powygnaniowej.

w. 8) zostaje jednak skrócone. Sługa pomija sugerowaną przez siebie ewentualność w przypadku, gdyby kobieta nie chciała pójść z nim do kraju, w którym teraz mieszka Abraham i jego syn (por. w. 5b)⁹⁸, a następnie przenosi akcent z decyzji podjętej przez kobietę (w. 39) na decyzję jej krewnych (w. 41). W swojej relacji zmienia on też kwalifikację przysięgi (*šb*^c; w. 37aA), podkreślając towarzyszący jej często akt „przekleństwa” (w. 41 dwa razy *ʾālāh*; por. Rdz 12,3). Z drugiej strony ignoruje on natomiast gest samej przysięgi. Intencja tych zmian jest jasna. Sługa rezolutnie sugeruje, że losy powierzonej mu misji zależą teraz od decyzji krewnych⁹⁹. Zaakcentowanie „przekleństwa” podkreśla tu przede wszystkim determinację Abrahama, aby przyszła małżonka Izaaka była jego krewną. Sługa nie omieszkał jednak podkreślić, że w dotychczasowym sukcesie jego misji ważną rolę odgrywa także przychylność ze strony Jahwe. Abraham wyrażał taką wiarę (por. w. 7), a sługa daje teraz świadectwo o jej skuteczności (40)¹⁰⁰, podkreślając jednocześnie suwerenność decyzji podjętej przez krewnych Rebeki¹⁰¹. Intencją patriarchy było zaakcentowanie, że Bóg doprowadzi sługę do jego krewnych (*mišpaḥat* oznacza zwykle klan, a więc strukturę szerszą niż „dom ojca”, najbliższa rodzina). Laban i wszyscy inni dowiadują się teraz, że Jahwe pozwolił, aby w trakcie realizacji misji dokonano się znacznie więcej, niż oczekiwał tego sam patriarcha. Sługa dotarł do domu najbliższych krewnych patriarchy (por. w. 27: *bêt ʾāḥê ʾādōnî*). Teraz dba o to, aby to uwydatnić. Patriarcha posłał go do „swej ziemi (*ʾaršî*), do swego ludu (*môladtî*)” (por. w. 4). Sługa tymczasem referuje swą misję jako posłanie do „domu mego ojca (*bêt -ʾābî*), do mego klanu (*mišpaḥtî*)” (w. 38). Obecna sytuacja jest zatem wystarczającym dowodem, że „posłaniec (anioł) Jahwe” rzeczywiście prowadził sługę aż do tego momentu, który ufnie przewidywał jego pan.

⁹⁸ Kategorie zakaz poprowadzenia Izaaka do ziemi Labana byłby obraźliwy dla tego ostatniego, co słusznie zauważa S. Łach, *Księga Rodzaju* (PŚST I.1), Poznań 1962, s. 407.

⁹⁹ Konstrukcja zdania oparta jest na formule: *kî ʾim-lōʾ* (por. GKC § 159b): sługa musi przyjść do krewnych Abrahama (główny warunek), a jeśli oni nie oddadzą mu kobiety (warunek wtórny), będzie uwolniony od ciężaru przekleństwa związanego ze złożoną przez niego przysięgą.

¹⁰⁰ Abraham łączył przewidywany sukces misji sługi z obietnicą Boga. Sługa akcentuje zaś to, że Abraham wykonał zalecenia Boga, „chodził przed Nim” (por. Rdz 17,1), por. W. Vogels, *Abraham*, s. 228.

¹⁰¹ L. Ruppert, *Genesis*, s. 601.

Ostatnia część relacji sługi (ww. 42-48) dotyczy wydarzeń przy studni (por. ww. 11-27). Opowiada on więc o swojej modlitwie przy studni (ww. 42-44; por. ww. 12-14) dodając partykułę *nā*², która podkreśla aspekt większej grzeczności i uległości wobec tego, kogo się prosi (por. w. 42)¹⁰² Poza tym jego relacja zgadza się z treścią modlitwy, którą wcześniej zanosił. Fakty, które opowiedział dotąd, wystarczająco uwydatniły przychylność Boga dla Abrahama i posłanego przez niego sługi. Sługa nie musi więc teraz nic upiększać ani akcentować, aby przekonać o tym swoich słuchaczy¹⁰³

Opis wydarzeń, które miały miejsce po modlitwie (ww. 45-47; por. ww. 15-25), pomija część szczegółów związanych z prezentacją Rebeki (por. w. 16) oraz chwilową niepewność sługi (por. w. 21). Zmianie ulega także jego pokorna prośba skierowana do Rebeki (w. 45c; por. w. 17a). Nabiera ona teraz bardziej stonowanego charakteru, w czym uwydatnia się kultura sługi¹⁰⁴ Wszystkie elementy służą tu zaakcentowaniu zgodności, jaka zachodzi pomiędzy treścią modlitwy a jej spełnieniem. Pominięcie części swojej prośby dotyczącej noclegu (w. 47a; por. ww. 23b.25) i przypomnienie dopiero na drugim miejscu o prezentach (w. 47b; por. w. 22), które oryginalnie poprzedziły pytania sługi, również może uwydatniać takt, z jakim sługa referuje wydarzenia.

Ostatni wiersz w relacji (w. 48) opisuje dziękczynienie dokonane przez sługę po rozwianiu wszelkich wątpliwości, że Rebeka jest poszukiwaną przez niego kobietą (por. ww. 26-27). Kluczowe wydaje się tu zdanie: „Jahwe, Bóg mojego pana, Abrahama, który prowadził mnie właściwą drogą (*b^ederek ʿemet*), aby wziąć córkę brata¹⁰⁵ mojego pana (*bat-ʾāḥî ʾādōnî*) dla jego syna” Słowo *ʿemet* (od rdzenia *ʾmn*) wyraża w opowiadaniu przede wszystkim niezawodność i wierność Jahwe względem swoich obietnic (por. ww. 27.49)¹⁰⁶ W istocie najczęstsze zastosowanie tego pojęcia ma na celu podkreślenie prawdy, zgodności jakiejś relacji z faktami (por. 1 Krl 10,6; 17,24; 22,16; Prz 14,25). Jego teologiczne znaczenie wynika z faktu, że najczęściej stosowane jest ono w opisach charakteru Jahwe (por. Wj 34,5-7), gdzie podkreśla gotowość Boga, aby odpowiadać na słuszne prośby zanoszone do Niego

¹⁰² GKC § 159v.

¹⁰³ G. Wenham, *Genesis*, s. 148.

¹⁰⁴ Tamże.

¹⁰⁵ Słowo „brat” rozumieć tu należy w szerszym sensie: krewny.

¹⁰⁶ G. Wenham (*Genesis*, s. 148) podkreśla, że mamy tu (ww. 27.48.49) trzy spośród sześciu zastosowań tego pojęcia w całej Księdze Rodzaju.

oraz niezmienną wolę realizowania swoich obietnic¹⁰⁷ Innymi słowy, Bóg jest *ʔemet*, któremu można całkowicie zaufać i sługa daje o tym świadectwo w oparciu o wydarzenia, których był świadkiem i uczestnikiem.

Po takim naświetleniu faktów, które uwydatniły, że wynikają one z łaski okazanej przez Boga, sługa pyta (w. 49) swoich słuchaczy, czy są gotowi uczestniczyć (*ʔim-yeškem ʕōśîm*) w tym, co on sam rozpoznał już jako akt lojalności i wierności Boga względem Abrahama (*ḥesed weʔemet*, por. w. 27, a także ww. 12.14). Wezwanie do uczestniczenia odwołuje się do czynienia (imiesłów *ʕh* – „czynić” – wyraża stałość, kontynuację danej czynności), naśladowania tego, czemu Bóg dał przykład w swoim działaniu (Wj 20,6; Ps 136; por. Rdz 18,19: Abraham; Rdz 6,22: Noe). Człowiek może jednak na to wezwanie nie odpowiedzieć. Ma wolną wolę w czynieniu dobra (Ps 34,14; 37,27) lub zła (Ml 2,17)¹⁰⁸ W pewnym sensie więc sługa stawia, niewyrażone wprost, pytanie: czy chcecie działać wbrew Bogu? Alternatywa wyrażona w końcowym idiomie (dosłownie: *udam się w prawo lub w lewo*) jest z kolei kolejnym zawołanym pytaniem powracającym do kwestii z ww. 5-8 (por. ww. 39-41) i należy ją zrozumieć w sensie: jaką odpowiedź mam dać memu panu? Wypełnienie obietnicy Bożej oraz odpowiedź na wiarę Abrahama leży teraz w ręku krewnych Rebeki i oni muszą podjąć decyzję, czy chcą współpracować z Bogiem, okazując życzliwość jego krewnemu na wzór tej, jakiej doświadczył on już ze strony Jahwe (por. Rdz 12,3!). Odmowa zawsze jest możliwa, a sługa zawsze może udać się w zupełnie inną stronę. Wszystko zależy od tego, czy słuchacze prawidłowo odczytali dane im znaki.

Dla czytelnika sposób, w jaki sługa zrelacjonował krewnym Rebeki swoją misję i jej dotychczasowe efekty, pozwala przekonać się nie tylko o jego roztropności i zaangażowaniu w realizację swego zadania. Opowiadanie sługi raz jeszcze podkreśliło Bożą opatrność i wierność wobec złożonych przez Niego obietnic. Rebeka ponownie i z jeszcze większą siłą przekonywania ukazana jest tu jako wybrane przez Boga ogniwo pozwalające na ich kontynuację. Bóg wskazał właśnie na nią w odpowiedzi na wiarę Abrahama. Decyzja o tym, czy ten Boży plan się urzeczywistni, zależy teraz od krewnych dziewczyny.

¹⁰⁷ R.W.L. Moberly, *ʔmn*, w: NIDOTTE, t. I, s. 428–429.

¹⁰⁸ Por. E. Carpenter, *yśh*, w: NIDOTTE, t. III, s. 546–552.

4.3.3. Reakcja krewnych Rebeki na opowieść sługi (ww. 50-51)

Wspomnienie Betuela w roli „negocjatora” jest zaskakujące w tym miejscu (w. 50). Z dotychczasowego biegu zdarzeń wynika, że rolę głowy domu sprawuje brat Rebeki Laban i to on wraz z matką dziewczyny (ww. 53.55; por. w. 28) prowadzi rozmowy na temat oddania jej za żonę synowi Abrahama. Wielu badaczy sądzi, że chodzi tu o głosę uzupełniającą, która pojawiła się jako uszczegółowienie pojęcia „dom matki”, jednak takie wyjaśnienie nie znajduje potwierdzenia w krytyce tekstu. Podobnie zresztą rzecz się ma z sugerowaną w BHS korektą imienia *wbtwʾl* na *wbytw* – „i jego dom”¹⁰⁹ Fakt, że podmiot „Laban i Betuel” występują tu z czasownikiem w liczbie pojedynczej (*ʿnh*) niczego nie rozstrzyga, gdyż zjawisko takie nie jest rzadkie w Biblii hebrajskiej¹¹⁰, a brak aktywności ze strony Betuela można wyjaśnić tym, że był on już za stary, aby prowadzić negocjacje i zarządzać domem¹¹¹ Trzeba jednak przyznać, że nie wyjaśnia to w tym wypadku, czemu dom określany jest mianem „dom jej (tj. Rebeki) matki” (por. w. 28), a nie „dom jej ojca” Stąd druga proponowana korekta w BHS to *wʾmw* – „dom jego matki” (por. w. 55)¹¹² Niektórzy badacze sugerują, że chodziłoby w związku z tym o ślad wskazujący na wcześniejsze preferencje związane z matriarchatem¹¹³

Zgodnie z intencjami sługi, Laban i Betuel uznają, że wszystko to, co miało miejsce pochodzi od Jahwe (w. 50aB; por. Prz 21,30)¹¹⁴ Ich odpowiedź ma formę idiomu: „nie możemy powiedzieć tobie źle lub dobrze” (w. 50b; por. Rdz 31,24.29; 2 Sm 13,22)¹¹⁵ Sens tak sformułowanej wypowiedzi może być następujący: „nie możemy zaprzeczyć temu, co mówisz” (tak G. Wenham) lub „nie jesteśmy władni podejmować jakiegokolwiek decyzji po tym, cośmy usłysz-

¹⁰⁹ Za tymi korektami opowiada się m.in. C. Westermann, *Genesis*, 476. E.A. Speiser (*Genesis*, s. 181–182) sugeruje jako oryginalną formę *bn btwʾl* – „syn Betuela”

¹¹⁰ GKC §§ 146–147.

¹¹¹ Por. W. Vogels, *Abraham*, s. 230.

¹¹² H. Gunkel (*Genesis*, s. 258) sądzi, że pierwotnie mogło tu być w ogóle imię Milka, a nie Betuel.

¹¹³ Por. N. Joy, *Sacrifice, Descent and the Patriarchs*, VT 38 (1988), s. 62.

¹¹⁴ C. Westermann (*Genesis*, s. 477) interpretuje użyty tu czasownik *db* w osnowie *piel* w sensie: „Jahwe przemówił w tych wydarzeniach”

¹¹⁵ H. Gunkel (*Genesis*, s. 258) sądzi, że takie sformułowanie wyraża dylemat, który redaktor pojął później w sensie: „nie możemy nic powiedzieć w kwestii, w której wypowiedział się już Jahwe”

li” (tak H.V Hamilton)¹¹⁶ Jednak, jak wykazał J. Hoftijzer¹¹⁷, chodzi w tych słowach o coś więcej niż tylko wskazanie na milczenie lub aprobatę. Zważywszy na kontekst zastosowania tej formuły w Rdz 31,24.29, można sądzić, że wyraża ona deklarację wstrzymania się od podjęcia wrogich lub przeciwstawnych działań. W tym wypadku *kî* miałoby walor adwersatywny lub koncesyjny, a nie kauzatywny. Ostatecznie jednak słowami tymi wyrażona zostaje aprobatą dla tego, co zostało wykazane i w konsekwencji Laban (i Betuel) zgadzają się oddać Rebekę na żonę synowi Abrahama (w. 51a)¹¹⁸, uznając w tym wolę Jahwe (w. 51b). Sekwencja czasowników w formie *imperativus*: „weź i idź...” to echo słów Abrahama (por. w. 4). W obecnym kontekście, z następującym po niej czasownikiem w formie *imperfectum* z walorem *jussivus* „i niech będzie (żoną)”, może mieć sens finalny¹¹⁹ Zwraca uwagę brak negocjacji typowych podczas zawierania kontraktu małżeńskiego. Za takie można jednak uznać następne wydarzenia (w. 53).

Jakkolwiek decyzja krewnych stanowi suwerenny akt ich woli, to jej opis podkreśla potrzebę akceptowania Bożej woli. Narrator niewątpliwie akcentuje tu, podobnie jak w relacji sługi, potrzebę osobistego zaangażowania się w realizację Bożych obietnic i współpracy z Bożą opatrznością.

4.3.4. Zakończenie dnia (ww. 52-54a)

Osiągnąwszy cel powierzonej mu misji, sługa reaguje teraz na słowa swoich rozmówców. Narrator podkreśla po raz kolejny przede wszystkim jego pobożność (w. 52; por. też ww. 12-14.26-27.42-44.48). Czytelnik skłonny byłby w tym miejscu podziwiać raczej spryt negocjacyjny sługi, tymczasem akcent położony jest tu na akceptację jego wysiłków ze strony Jahwe¹²⁰ To już trzecie z kolei uwielbienie Boga przez sługę (por. ww. 12-14.26). Za pierwszym i drugim razem narrator przytoczył jego słowa. Teraz ogranicza się do opisanie jedynie pokornego gestu (w. 52: *šĥh* jak w w. 26). H.V Hamilton¹²¹ zwraca uwa-

¹¹⁶ C. Westermann (*Genesis*, s. 476) tłumaczy zwrot „źle lub dobrze” jako *gar nichts*.

¹¹⁷ Cytujemy jego opinię za P.K. McCarter, *II Samuel* (AB 9), New York 1984, s. 326–327.

¹¹⁸ „Oto Rebeka stoi przed tobą...” to tradycyjna formuła przekazania córki innej rodzinie, por. C. Westermann, *Genesis*, s. 476; L. Ruppert, *Genesis*, s. 603.

¹¹⁹ GKC § 109–110; Joüon § 116d.

¹²⁰ G. Wenham, *Genesis*, s. 149.

¹²¹ *The Book of Genesis*, s. 258.

gę, że w w. 26 sługa uniżył swą głowę i tym samym wykonał głęboki skłon, teraz zaś mowa jest o prostracji, a więc geście położenia się na ziemi całym swoim ciałem.

Małżeństwo w starożytnym Izraelu wiązało się z transferem kapitału z rodziny narzeczonego do rodziny narzeczonej (por. Pwt 22,29: ogranicza go do 50 szekli; por. Rdz 29,18-20, gdzie rekompensuje to kilka lat pracy). W obecnym kontekście brak jakichkolwiek wskazówek na temat podjętych w tym celu rozmów, ale wielu badaczy zgadza się z tym, że bogate prezenty¹²² ofiarowane przez sługę (w. 53) Rebecę (por. w. 22) i jej krewnym¹²³ stanowią ekwiwalent zapłaty małżeńskiej (tzw. *mōhar*)¹²⁴. Chodzi tu nie tyle o sens „zapłata za żonę”, ile o rodzaj rekompensaty¹²⁵ za jej potencjał ekonomiczno-rozrodczy przeniesiony z jednej rodziny do drugiej. W pewnym sensie może tu chodzić także o pewnego rodzaju zabezpieczenie gwarantujące dobre traktowanie żony przez męża w przyszłości, gdyż zapłata ta potem i tak wracała do niej wraz z wianem ślubnym. A. Rofé¹²⁶ zwraca jednak uwagę, że zwyczaj ten zaniknął po wygnaniu babilońskim, a wspomiane już słowo *migdānāh* (por. przypis 122) sugeruje, że chodzi o ten właśnie okres. Racje być może mają więc jednak ci, którzy uważają, że chodzi tu o cenny dar wyrażający entuzjazm spowodowany sukcesem misji, a nie ekwiwalent daru ślubnego.

Pomyślnie zakończenie misji pozwala wreszcie słudze spożyć posiłek i udać się na spoczynek (w. 54a; por. w. 33). Informacja ta tworzy klimaks dla dotychczasowych wydarzeń, ale nie oznacza jeszcze ich definitywnego zakończenia.

¹²² Pojęcie *migdānāh* (tu w liczbie mnogiej) – „bogate prezenty” jest charakterystyczne dla literatury powygnaniowej, por. 2 Krn 21,3; 32,23; Ezd 1,6. C. Westermann (*Genesis*, s. 477) sądzi, że chodzi tu o kolejny prezent dla Rebeki, a nie o zapłatę małżeńską. Przeciwnie zdanie w tej materii wyraża L. Ruppert, *Genesis*, s. 603; por. też B. Jacob, *Das Buch Genesis*, s. 529.

¹²³ TM wskazuje tylko na brata i matkę, LXX i Wulgata tłumaczą pierwszy z rzeczowników jako „bracia”

¹²⁴ W formie rzeczownikowej por. Rdz 34,12; Wj 22,17; 1 Sm 18,25, w formie czasownikowej, por. Wj 22,16; Ps 16,4? Por. też W. Vogels, *Hosea's Gift to Gomer (Hos 3,2)*, Bib 69 (1988), s. 412–421.

¹²⁵ Por. R. Wakely, *mhr*, w: NIDOTTE, t. II, s. 859–863, zwłaszcza s. 860.

¹²⁶ *An Enquiry into the Betrothal of Rebekah*, w: E. Blum (red.), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*, FS R. Rendtorff, Neukirchen-Vluyn 1990, s. 27–39, zwłaszcza s. 28.30–31.

4.3.5. Końcowe negocjacje (ww. 54b-58)

Osiągnąwszy cel, sługa chce z samego rana po przebudzeniu ruszać w drogę powrotną (w. 54b). Zwraca uwagę zmiana stylu wypowiedzi. Nie ma tu już grzecznościowych formuł¹²⁷ Pada jedynie szorstkie: „poślij mnie do mego pana” W odpowiedzi brat i matka dziewczyny (w. 55) ripostują równie zdecydowanie: „dziewczyna pozostanie z nami *yāmîm ’ô ‘āsôr*, zanim pójdzie” Powyższy dialog zdradza rodzące się komplikacje. Abraham jest już stary (por. w. 1) i pośpiech sługi jest zrozumiały. Może oznaczać także przezorność na wypadek, gdyby po wieczornych rozmowach krewni Rebeki chcieli jednak zmienić zdanie. Co jednak oznacza formuła opisująca czas, jaki Rebeka musiałaby pozostać jeszcze w domu rodzinnym? Dosłownie chodzi o „dni lub dziesięć” Badacze podają tu różne propozycje interpretacyjne. Liczba mnoga „dni” może oznaczać „rok” (por. Kpł 25,29)¹²⁸ W takim wypadku sens byłby taki: „rok lub dziesięć (miesięcy)”¹²⁹ H. Gunkel¹³⁰ sugeruje, aby czytać liczbę mnogą „dni” w formie *dualnej*: „dwa dni lub dziesięć”¹³¹ Nie można w końcu wykluczyć, że chodzi o rzadki idiom, którego sens wyraża się w słowach: „przynajmniej dziesięć dni”¹³² (por. Tb 8,20). Postawa krewnych nie musi oznaczać wątpliwości. Zgodna jest bowiem ze zwyczajami obowiązującymi na starożytnym Bliskim Wschodzie¹³³ Bez względu na interpretację odpowiedzi krewnych, chodzi jednak o czas zbyt długi dla sługi. Jego reakcja jest natychmiastowa (w. 56), a argument ponownie stanowi odwołanie się do Jahwe i tego, że pozwolił on zakończyć mu sukcesem (*šlh*) jego misję (por. Rdz 24,21.27.40.42 oraz Ne 1,11; 2,20; Iz 53,10; Ps 118,25)¹³⁴

Jakkolwiekby nie tłumaczyć przyczyn pośpiechu ze strony sługi, cała sytuacja służy teraz wyraźnie podkreśleniu woli samej dziewczyny, która ma stać się żoną Izaaka. Opowiadanie wraca tym samym do punktu wyjścia. Sługa

¹²⁷ Por. G. Wenham, *Genesis*, s. 150.

¹²⁸ B. Jacob, *Das Buch Genesis*, s. 530.

¹²⁹ Pięcioksiąg Samarytański zastępuje nawet liczebnik „dziesięć” słowem „miesiąc”, dając sens „rok lub miesiąc”

¹³⁰ H. Gunkel, *Genesis*, s. 258.

¹³¹ Por. GKC § 139c: liczba mnoga może mieć sens „kilka dni”

¹³² L. Koehler i inni (red.), *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. I, s. 379.

¹³³ Por. H. Seebass, *Genesis*, s. 249.

¹³⁴ A. Luc, *šlh*, w: NIDOTTE, t. III, s. 804.

obawiał się, że główna przeszkoda w realizacji zadania może leżeć w jej ewentualnej niechęci do pójścia z nim do obcego kraju (por. w. 5). Abraham nie podzielał jego obaw (por. w. 7b). Teraz motyw ten stanowi punkt krytyczny, bowiem krewni, wobec różnicy zdań ze sługą w kwestii momentu jej odejścia, oddają decyzję w ręce samej Rebeki (ww. 57-58a)¹³⁵ Odpowiedź jest pozytywna i zgodna z planem sługi (w. 58b). Tym samym narrator podkreśla, że rację miał Abraham i jego wiara nie została zawiedziona. Zgoda, co należy podkreślić, dotyczy tu jednak nie tylko woli zamążpójścia, ale nade wszystko czasu wymarszu¹³⁶ Nie zmienia to jednak pozytywnego wydźwięku postawy Rebeki, która cała jest na „tak”, aby zostać żoną Izaaka. Zgoda na natychmiastowy wymarsz jest tym bardziej wymowna, że dziewczyna nie widziała i nie zna przyszłego męża (por. przykład Abrahama z Rdz 12,1.4). Tym samym narrator po raz kolejny pozwala czytelnikowi poznać Rebeke jako wskazaną przez opatrzność żonę dla Izaaka i potwierdzić słuszność wiary okazanej na początku przez Abrahama.

4.3.6. Pożegnanie i wyjazd (ww. 59-61)

Słowa Rebeki okazały się decydujące. Zostaje ona wysłana w drogę wraz ze swoją piastunką (*mēneqet* hifil imiesłów od *ynq* – „ssać”, „karmić”; por. Rdz 35,8: Debora)¹³⁷, sługą Abrahama i jego ludźmi (w. 59). Rodzaj męski (w liczbie mnogiej) czasownika *šlh* – „posłać” oraz dopowiedzenie „swoją siostrę” (w. 59a) sugeruje, że dziewczyna została pożegnana przez swoich braci. Wcześniejsza opozycja matki (por. w. 55) w tym wypadku mogłaby wyrażać się teraz w braku woli pożegnania z córką, która nie podzieliła jej zdania. Takie sugestie są jednak dalekie od intencji tekstu. Pojęcie „brat”, „siostra” należy tu raczej interpretować w sensie ogólnym jako krewni¹³⁸

Najbliżsi udzielają teraz Rebecce błogosławieństwa (w. 60a; może chodzić o aluzję dźwiękową: imię *rbqh* i rdzeń słowa „błogosławić” *brk*). Możliwe, że

¹³⁵ Niekoniecznie musi tu chodzić o to, że spodziewali się, iż respekt wobec woli matki spowoduje, że opowie się ona za jej opinią, jak sugeruje G. Wenham, *Genesis*, s. 150.

¹³⁶ Por. C. Westermann, *Genesis*, s. 477.

¹³⁷ Wspomnienie piastunki może służyć tu zachowaniu balansu z drugą częścią zdania: „sługa i jego ludzie”, por. H.V. Hamilton, *The Book of Genesis*, s. 158. Wersja LXX: *ta hyparchonta autēs* – „i jej dobra” jest raczej próbą korekty ze względu na w. 61.

¹³⁸ Por. G. Wenham, *Genesis*, s. 150.

mamy tu do czynienia z najstarszą formą błogosławieństwa (por. też Rdz 9,25-27) stosowanego w kręgu rodzinnym, związaną z sytuacją pożegnania przed śmiercią (Rdz 27) lub przed wyruszeniem w daleką podróż (Tb 7,12; 10,11)¹³⁹, uzupełnioną o życzenie z kręgu militarnego (por. jednak Rdz 22,17b). Tym razem obok pożegnania zastępują one być może także klasyczne błogosławieństwo ślubne (por. Rt 4,11-12). W rytmicznej, poetyckiej formule zawarte są dwa życzenia: płodności i zwycięstwa. Słowa tego błogosławieństwa nawiązują zatem zarówno do Bożego nakazu, aby się rozmnażać (*rbh* Rdz 1,28; 9,1.7), jak i do obietnic złożonych Abrahamowi (Rdz 17,2; 22,17). W ten sposób nie tyle akcentuje się, że zapowiedź liczego potomstwa zaczyna się realizować¹⁴⁰, ile wskazuje się na Rebekę jako kontynuatorkę w dziele realizacji tej obietnicy (por. Rdz 17,15 i 24,67). Chodzi więc o powołanie przyszłej matki narodu¹⁴¹. Krewni Rebeki pokazują w ten sposób, że wiedzą o Abrahamie znacznie więcej, niż wynika to z relacji sługi w Rdz 24. Z ich słów można wnioskować, iż znają dane mu obietnice stania się narodem (por. Rdz 12,2) i liczego potomstwa (Rdz 13,16; 15,5; 22,17)¹⁴².

Ostatecznie wszyscy ruszają w drogę (w. 61). Tym razem wspomina się już nie o jednej piastunce, lecz o dziewczętach (*na ʿārōt*) towarzyszących Rebecce. Fakt wyjścia oznacza, że sługa, zgodnie z zaleceniem swego pana (por. w. 4), „wziął” (żonę dla Izaaka) i „poszedł”, realizując w ten sposób swoje zadanie. Słowo *lqh* – „wziąć” – w odniesieniu do małżeństwa używane w sensie „wziąć/pojąć za żonę”, aż siedem razy odnosi się w opowiadaniu do Rebeki (por. ww. 4.7.38.40.48.61.67). W w. 7 Abraham stosuje je opisując, jak Jahwe „wziął” go z jego rodzinnej ziemi. Teraz sługa bierze stąd żonę dla Izaaka, przygotowując w ten sposób realizację kolejnych obietnic złożonych patriarsze. Zwraca uwagę brak typowego w takich wypadkach (por. w. 10) wskazania celu podróży. Normalnie powinien to być Hebron (Rdz 23,19) lub Beer Szeba (Rdz 22,19), skąd sługa wyruszył. Jak się jednak za chwilę okaże, będzie to jednak Lachaj-Roj (w. 62), gdzie mieszka Izaak. Może to oznaczać, że sługa

¹³⁹ C. Westermann, *Genesis*, s. 477; J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis* (ICC), Edinburgh 1910; ²1930, s. 347: „ancient fragment of tribal poetry”

¹⁴⁰ Tak G. Wenham, *Genesis*, 151.

¹⁴¹ Por. B. Jacob, *Das Buch Genesis*, s. 531.

¹⁴² H. Seebass, *Genesis*, s. 250.

dowiedział się w jakiś sposób o śmierci Abrahama lub z góry patriarcha przewidział (i nakazał) mu podróż bezpośrednio do siedziby swego syna.

Poprzez błogosławieństwo ze strony krewnych Rebeka zostaje w pełnym zakresie wprowadzona przez narratora w spektrum obietnic Abrahamowych. Jej przeznaczeniem jest stać się rodzicielką licznych potomków, na których spełnią się wszystkie obietnice otrzymane przez Abrahama. Do rozstrzygnięcia pozostaje jednak jeszcze jedna kwestia. Przyszli małżonkowie nigdy dotąd się nie spotkali. Jakie będą ich wzajemne stosunki i jak zareagują na siebie przy pierwszym spotkaniu? Na to pytania odpowiedź zostanie udzielona przez narratora w kolejnej odsłonie tej perykopy.

4.4. Spotkanie w Lachaj-Roj (ww. 62-67)

Wydarzenia opisane w tej scenie rozgrywają się na pustyni Negew, w Rachaj-Roj. Narrator pomija samą wędrówkę karawany do tego miejsca. Ten czas z jego punktu widzenia jest nieistotny. Znacznie ważniejsze są okoliczności pierwszego spotkania obojga przeznaczonych sobie osób i ich wzajemny stosunek.

4.4.1. Izaak przed spotkaniem z Rebeką (ww. 62-63)

Ostatni raz, kiedy wspomniany był Abraham, miejscem jego pobytu był Hebron (Rdz 23,2). Wcześniej natomiast, po wydarzeniach z udziałem Izaaka, narrator informował o jego powrocie i zamieszkaniu w Beer Szebie (Rdz 22,19). Nie wiemy, co zaszło w międzyczasie¹⁴³. Jednak Izaak znajduje się teraz dalej na południe od Beer Szeby i bardziej na południowy zachód od Hebronu, na pustyni Negew (por. Abraham w Rdz 20,1: pomiędzy Kadesz i Szur), w okolicach studni Rachaj-Roj (w. 62; por. Rdz 25,11: Izaak; Rdz 16,14: Hagar,

¹⁴³ J. Scharbert (*Genesis*, s. 179) słusznie zwraca uwagę, że nie można na tej podstawie wyciągnąć pewnego wniosku, iż Abraham nie żyje (por. Rdz 25,5-6), gdyż z w. 67 wynika, że umarła tylko Sara (por. Rdz 23). Z drugiej jednak strony w w. 65 sługa zwraca się do Izaaka „mój panie”, a przywołanie informacji o śmierci matki może wynikać w opowiadaniu jedynie z tego, że chodzi o wskazanie Rebeki jako jej następczyni. Być może, jak sugerowałem wcześniej, Abraham kazał słudze udać się bezpośrednio do Izaaka, a zwrot „mój panie” to jedynie formalny sposób zwracania się do dziedzica. W każdym razie z całą pewnością można powiedzieć w tym miejscu jedynie to, że Izaak z jakichś powodów nie żyje już razem z ojcem, co tłumaczyłoby także jego nieobecność podczas pogrzebu Sary w Rdz 23.

pomiędzy Kadesz i Bered)¹⁴⁴ Chodzi o terytorium silnie naznaczone wcześniejszą obecnością Izmaela i Hagar (Rdz 16,13-14). Przyrodni brat Izaaka, o czym była już mowa (Rdz 21,21), przemieścił się później bardziej na południe (pustynia Paran; por. Rdz 25,18: między Chawila i Szur)¹⁴⁵ Sługa jednak wie nie tylko, gdzie go szukać, ale i udaje się tam bezpośrednio po spełnieniu swojej misji. Narrator przywołuje te wskazania geograficzne w momencie, kiedy Izaak skądś wraca (por. *bw*² – „wchodzić”, „przybywać”)¹⁴⁶ Następny wiersz precyzuje to, skąd wraca i co tam robił (w. 63a) oraz akcentuje jego pierwszy kontakt wzrokowy ze zbliżającą się karawaną (w. 63b). Udał się on na pole i teraz wraca z niego pod wieczór. Niejasne jest jednak, co tam robił. Zwrot *lāsûah*, opisujący cel jego pobytu „na polu”, ma niepewny sens. Chodzi prawdopodobnie o rdzeń *śwh* lub *śwt*. W pierwszym wypadku jest to *hapax legomenon*, którego sens bywa różnie oddawany w starożytnych wersjach: LXX – „plotkować/gawędzić”, Wulgata – „medytować”, Targum – „aby się modlić”, tłumaczenie syryjskie: „aby się przechadzać”¹⁴⁷ Najbardziej prawdopodobny sens byłby jednak taki, że Izaak wyszedł, „aby spacerować/ włączyć się”¹⁴⁸, choć nie brak także innych sugestii¹⁴⁹ Wskazuje się na arabski rdzeń wyrażający sens „rzucić czyjaś broń” (J. Blau); tłumaczy się go także jako: „wyszedł, aby się położyć na zewnątrz” (P. Wemberg-Møller) lub „kopać dół” – idiom zwrotu „pobierać się/dojść do siebie” (J. Ellington). W przypadku drugiej propozycji

¹⁴⁴ Informacja zawarta w słowach *bā' mibbō' b'ēr lahay rō'i* jest trudna syntaktycznie – „przyszedł skąd przyszedł...” LXX koryguje masoreckie *B'ēr* – „studnia” na *bemidbar* „na pustyni”, Niektórzy badacze sugerują tu jednak dyptografię wynikająca z poprzedzającej ten wyraz formy czasownikowej. Por. dyskusję w: H.V Hamilton, *The Book of Genesis*, s. 161.

¹⁴⁵ Znamienne jest to, że nigdy nie wspomina się o jakimkolwiek konflikcie pomiędzy obu braćmi, a w Rdz 25,9 obaj nawet zgodnie pochowują swego ojca. Por. Th. Römer, *Isaac et Ismaël, concurrents ou cohéritiers de la promesse? Un lecture de Genesis 16*, *ÉThR* 74 (1999), s. 161–172.

¹⁴⁶ Może to sugerować, że Izaak nie prowadzi osiadłego trybu życia, por. H. Seebass, *Genesis*, s. 250.

¹⁴⁷ Por. L. Koehler i inni (red.), *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. II, s. 339.

¹⁴⁸ Tak m.in C. Westermann, *Genesis*, s. 478 i L. Ruppert, *Genesis*, s. 609. Por. H.P. Müller, *Die hebräische Wurzel śyḥ*, *VT* 19 (1969), s. 368.

¹⁴⁹ Por. H.V Hamilton, *The Book of Genesis*, s. 161; L. Ruppert, *Genesis*, s. 608-609. Tradycja targumiczna, Kimchi oraz Luter sugerują sens „czynić żalobę”, co odpowiadałoby informacji z w. 67 (por. B. Jacob, *Das Buch Genesis*, s. 532). Podobnie G. Vall, *What was Isaac Doing in the Field (Genesis XXIV 63)?*, *VT* 44 (1994), s. 513–523, zwłaszcza s. 523; G.A. Rendsburg, *lāsûah in Genesis XXIV 63*, *VT* 45 (1995), s. 558–560: „wylewać wodę” w sensie „oddawać moc”

rdzenia chodziłoby o formę poboczną od *śth* – „wzruszać się”, także przekładaną różnie w starożytnych tłumaczeniach¹⁵⁰

W każdym razie wracając, Izaak „podnosi oczy i widzi” zbliżającą się karawanę wielbłądów (w. 63b). To typowy w takich sytuacjach zwrot wskazujący na zmianę perspektywy (por. w. 64). Zawsze podkreśla on, że dzieje się coś ważnego (por. Rdz 22,4). Za chwilę w podobny sposób opiszemy spojrzenie Rebeki (por. w. 64). Chodzi więc o wydarzenie rozgrywające się równocześnie. Jakie będzie to pierwsze wzrokowe wrażenie obojga narzeczonych?

4.4.2. Reakcja Rebeki na widok Izaaka (ww. 64-65)

Z poprzedniego wiersza wynika, że Izaak nie dostrzegł jeszcze Rebeki, a jedynie karawanę wielbłądów. Kiedy Rebeka „podnosi oczy” (w. 64a), dostrzega Izaaka. W odróżnieniu od niej jest on sam, więc łatwiej go wyróżnić z otoczenia. Jej reakcja jest natychmiastowa, zsiada (dosłownie „spada” – *npl*) z wielbłąda (w. 64b)¹⁵¹ i pyta sługę, kim jest „ten”¹⁵² zbliżający się człowiek (w. 65a). W odpowiedzi słyszy „to mój pan” (w. 65b). Niekoniecznie jednak narrator wskazuje w ten sposób, iż Abraham umarł¹⁵³. Chodzi raczej o prezentację Izaaka, przyszłego męża i dziedzica, a więc *in spe* także nowego pana sługi. Po tych słowach Rebeka zasłania swoją twarz welonem (w. 65c; por. Pnp 4,1.3; 6,7; Rdz 38,14.19)¹⁵⁴. Spełnia tym samym kanony społecznych zachowań¹⁵⁵. Chodzi bowiem o gest przygotowujący do ślubu. W Rdz 29,23-25 zdjęcie we-

¹⁵⁰ Por. L. Koehler i inni (red.), *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. II, s. 339.

¹⁵¹ Gest ten uwydatnia respekt wobec drugiej osoby (1 Sm 25,23; 1 Krl 5,21; Joz 15,18) por. C. Westermann, *Genesis*, s. 478.

¹⁵² Zaimek wskazujący *hallāzeh* to rzadka (por. Rdz 37,19; odpowiednik żeński w Ez 36,35) i wtórna forma klasycznego zaimka *zeh*, „with strengthend demonstrative force” por. GKC § 34f.

¹⁵³ Tak sądzi G. Wenham, *Genesis*, s. 152. Podobnie C. Westermann, *Genesis*, s. 479 i H.V. Hamilton, *The Book of Genesis*, s. 161 wskazując na przestawienie względem (Rdz 25,7).

¹⁵⁴ Por. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, t. I–II, Poznań 2004, s. 44.

¹⁵⁵ Por. przepisy obowiązujące w prawie z czasów Średniego Państwa Asyryjskiego § 40 (ANET, 183). Tylko nierządnicę i niewolnicę były zwolnione z obowiązku wychodzenia na zewnątrz bez woalki/nakrycia głowy. Był to ukryty rodzaj ironii z ich statusu społecznego, por. R. Westbrook, *A History of Ancient Near Eastern Law*, t. I, Leiden–Boston 2003, s. 553. Możliwe, że zwyczaj ten przyjął się właśnie tą drogą w Judei, por. O. Keel, *Pieśń nad Pieśniami*, Poznań 1997, s. 151 oraz M.A. Sweeney, *Welon*, w: P.J. Achtemeier (red.), *Encyklopedia Biblijna*, Warszawa 1999, s. 1326–1327.

lonu wiąże się z zawarciem małżeństwa i gest ten oznacza oficjalną prezentację narzeczonej¹⁵⁶

4.4.3. Rebeka żoną Izaaka (ww. 66-67)

Narrator pomija wszelkie zbędne elementy w narracji, jak np. opis powitania. Sługa zdaje natychmiast Izaakowi relację (*spr*) ze wszystkich rzeczy, które wykonał¹⁵⁷ (w. 66). Czasownik *spr* w osnowie piel podkreśla aspekt opowiadania o charakterze relacji (wyliczać, zgłaszać, oznajmiać)¹⁵⁸ Ponownie fakt, że czyni to wobec Izaaka, nie musi oznaczać, iż Abraham umarł¹⁵⁹ Intencją narratora jest przede wszystkim odniesienie do wszystkich opatrnościowych aspektów podkreślanych we wcześniejszym opisie. Izaak musi wiedzieć, że dziewczyna, którą sługa przyprowadził mu jako przyszłą żonę, odpowiada nie tylko wymogom postawionym przez jego ojca, ale jest także tą, którą wskazał słudze sam Jahwe. Nie bez znaczenia jest zapewne także jej aspekt charakterologiczny, tak szczegółowo uwydatniony w trakcie minionych wydarzeń. Warto zwrócić uwagę, że na tym etapie narracji Izaak nie rozmawia jeszcze z Rebeką¹⁶⁰ Dopiero w odpowiedzi na relację sługi wprowadzi (*bw³ hifil*) ją do namiotu Sary, swej matki (w. 67a)¹⁶¹ i staje się (*hyh*) ona jego żoną (*lô f³ iššāh*). Narrator informuje dodatkowo, że Izaak „kochał” (*ʿhb*; por. Rdz 22,2: miłość ojca do syna) Rebekę, i był „pocieszony (*nḥm* nifal) po swej matce” (w. 67b; por. Rdz 23)¹⁶² Imię „Izaak” i zwrot „jego matka” tworzą inkluzję w wierszu. Nie

¹⁵⁶ Por. J. Kügerl, *Schleier*, w: NBL, t. III, s. 485: „die Verschleierung der Braut durch den Mann bei der Hochzeit war Zeichen für die Eingliederung in die neue Familie”

¹⁵⁷ Taki sens ma zwrot *kōl-haddebārīm ʿāšer yāšāh*, por. C. Westermann, *Genesis*, s. 479.

¹⁵⁸ Por. L. Koehler i inni (red.), *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. I, s. 717.

¹⁵⁹ Ten aspekt ponownie podkreśla w tym miejscu G. Wenham, *Genesis*, s. 152.

¹⁶⁰ H.V Hamilton, *The Book of Genesis*, s. 162.

¹⁶¹ C. Westermann (*Genesis*, s. 479) uważa słowa „Sary, swej matki” za gramatycznie niepoprawne i kwalifikuje je jako *Zusatz* – dodatek (por. GKC §127f: „*Sārāhə ʿimmô* Gn 24,67 is no doubt only a subsequent insertion”). Zwraca też uwagę na różnicę między „namiotem” Izaaka i „domem” Labana. To dwa całkowicie różne style życia.

¹⁶² Sugestia (por. C. Westermann, *Genesis*, s. 479), że pierwotnie mogło tu być „po swoim ojcu”, oraz że Rdz 25,11 było bezpośrednio po Rdz 24,67, jest czysto hipotetyczna. H. Seebass (*Genesis*, s. 250) podkreśla natomiast, że odniesienie do śmierci Sary, a nie do przypuszczalnej śmierci Abrahama (por. ww. 65-66 oraz ewentualną żałobę po nim w w. 63), jest dość dziwne z racji, że Izaak nie był uczestnikiem wydarzeń opisanych w Rdz 23.

wiemy, co dokładnie czynił Izaak w w. 63 na pustyni, ale obecna scena, wraz z wprowadzeniem do namiotu młodej małżonki, oznacza bez wątpienia pozytywną zmianę, która zaszła w jego życiu. Cały opis wskazuje bowiem na zawarcie ślubu i przedstawia Rebekę w roli następczyni Sary, dość nieoczekiwanie przywołanej w zakończeniu perykopy. Miłość i pociecha, jaką Izaak czuje wraz z poślubieniem Rebeki, są zapowiedzią, że Boże obietnice o licznym potomstwie i błogosławieństwie znalazły swe kolejne ogniwo, poprzez które będą realizowane w przyszłości.

5. Jak i dlaczego Rebeka stała się następczynią Sary?

Kim jest Rebeka i w jaki sposób stała się następczynią Sary? Z kontekstu literackiego, jakim są opowiadania o patriarchach (Rdz 12-36), wynika, że przede wszystkim opisywana jest jako matka Jakuba (Rdz 25-28), a więc pramatka późniejszych plemion Izraela. W tym sensie tradycja o Rebecce należy do dziedzictwa grup plemiennych z północy. Większość tekstów poświęconych jej osobie, poza kompleksem z Rdz 25-28, uważana jest dziś za młodsze, redakcyjne dodatki do tej pierwotnej wersji. Do tej ostatniej grupy, jak wykazaliśmy powyżej, zalicza się także Rdz 24. W kanonicznej wersji opowiadań patriarchalnych Rebeka ukazana jest, podobnie jak Sara, jako kobieta przez długi czas bezpłodna (Rdz 25,21; por. Rdz 11,30; 21,1-2). Staje się matką dwóch synów dopiero po pozytywnej odpowiedzi Boga na modlitwę Izaaka (Rdz 25,21). Po narodzinach bliźniąt autorzy biblijni podkreślają jej szczególną miłość do młodszego z synów – Jakuba (Rdz 25,28). Jej podpowiedzi i działania umożliwiły mu podstępne odebranie Ezawowi błogosławieństwa udzielonego przez ojca (Rdz 27). Taką postawę Rebeki legitymizuje jednak prorocтво otrzymane podczas oczekiwania na narodziny (Rdz 25,23). Również później, w obawie przed zemstą Ezawa, Rebeka troszczy się o życie Jakuba (Rdz 27,41-45) i – podobnie jak było to w wypadku Abrahama w odniesieniu do Izaaka – troszczy się, aby Jakub poszukał sobie żony pośród swoich krewnych (Rdz 27,46; por. Rdz 29). Widać więc, że w praktyce Rebeka wypełnia wobec swego syna podobną rolę, jaką wcześniej Abraham odegrał wobec jej męża (por. Rdz 24,2-4.6-8.58). Nawet błogosławieństwo, które otrzymała od swoich krewnych przed wyruszeniem w drogę do Izaaka (Rdz 24,60), przypomina błogosławieństwo udzielone Abrahamowi (por. Rdz 22,17).

Pierwsza, genealogiczna wzmianka o Rebecie (Rdz 22,23) przygotowuje czytelnika do wydarzeń opisanych w Rdz 24 (zwłaszcza Rdz 24, 15.24; por. też Rdz 25,19). Narrator, w klasycznej scenie spotkania przy studni (por. Rdz 29,1-30: Jakub; Wj 2,11-22: Mojżesz), tym razem z udziałem pośrednika (sługa), opisuje przyszłą żonę Izaaka jako młodą i urodziwą dziewczynę (Rdz 24,16), wykazującą niezwykłą gościnność (Rdz 24,17-20.25; por. Rdz 18: gościnność Abrahama). Co ważniejsze, zgodnie z wiarą Abrahama, jest ona gotowa udać się natychmiast w podróż do kraju zamieszkania jej przyszłego męża (Rdz 24,56; por. Rdz 24,6.8: troska Abrahama o to, aby Izaak pozostał w kraju, który Bóg wskazał jako przyszłe dziedzictwo jego potomków). Nie bez znaczenia jest także, wieńcząca cały rozdział dwudziesty czwarty, informacja o miłości Izaaka do Rebeki i fakt, że stała się mu ona pociechą po śmierci matki (Rdz 24,66). Końcowe odniesienia do Rebeki także mają duże znaczenie dla zrozumienia jej roli w dziejach patriarchów. Zarówno zaskakująca informacja o śmierci mamki Rebeki – Debory (Rdz 35,8; por. Rdz 24,59), umieszczona w kontekście pobytu Jakuba w Betel, jak i kolejna o pochówku samej Rebeki w Mamre koło Hebronu (Rdz 49,31; por. Rdz 23), znajdują się w tekstach przypisywanych generalnie późnej, powygnaniowej redakcji Pięcioksięgu. Ostatnia z tych informacji w sposób oczywisty podkreśla, że Rebeka należy, jako druga po Sarze, do matriarchalnej linii praprzodków narodu wybranego. Więcej kontrowersji budzi wtrącenie o śmierci i pochówku piastunki Rebeki. Niewykluczone jednak, że u jej podstaw leży jakaś wcześniejsza tradycja związana z imieniem prorokini Debory (por. Sdz 4,5) i redaktor tego tekstu posłużył się nią, łącząc to imię z piastunką Rebeki, aby w dodatkowy sposób uwierzytelnić rolę „odkrytego” przez Jakuba sanktuarium w Betel (Rdz 28,10-22)¹⁶³

Z kolei postać Izaaka na tle Rebeki jest charakterologicznie mniej wyrazista w cyklu patriarchalnym. Widać wyraźnie najpierw epizodyczną rolę Izaaka w cyklu o Abrahamie. Także przy lekturze wspólnych losów Izaaka i Rebeki odnosi się nieodparte wrażenie, że ten pierwszy pozostaje całkowicie w cieniu swej żony (por. np. Rdz 25,28: Izaak miłuje bardziej Ezawa, Rebeka zaś Jakuba). Izaak odgrywa o tyle ważną rolę w cyklu o Abrahamie, o ile ukazany jest w nim jako syn zrodzony z obietnicy (Rdz 21,1-8). Kolejne epizody w kano-

¹⁶³ Por. dyskusję w: L. Ruppert, *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar*, t. III: *Gen 25,19-36,43* (FzB 106), Würzburg 2005, s. 481–483. Na temat „odkrycia” sanktuarium w Betel por. J. Lemański, *Jakub w Betel: od hieros logos po próbę pojednania (Rdz 28,10-22)*, „Verbum Vitae” 16 (2009), s. 17–51.

nicznym kształcie tego cyklu przygotowują czytelnika stopniowo do tego wydarzenia. Takie ukierunkowanie całego cyklu o Abrahamie pojawiło się jednak najprawdopodobniej wtórnie i pierwotnie synem i dziedzicem patriarchy miał być Izmael. Dopiero kolejne, postkapłańskie redakcje zmieniły tę kolej rzeczy. W kapłańskiej historii Abrahama istotną rolę odgrywają dwa zasadnicze punkty. Pierwszym jest przymierze (Rdz 17), w którym Bóg zaprasza potomków patriarchy do zamieszkania w ziemi Kanaan i obiecuje im być „ich Bogiem” (Rdz 17,8), a co za tym idzie, powierza także przywilej swojego kultu (Rdz 17,18-19). Drugim ważnym momentem jest zakup grobu dla Sary w Makpela, w okolicach Hebronu (Rdz 23). Grób ten stanie się dla P grobem wszystkich patriarchów i ich żon (Rdz 25,9-10; 35,27-29; 49,29-33; 50,12-13). Uderzające jest jednak to, że Abraham w momencie zawarcia przymierza (Rdz 17) ma tylko jednego syna: Izmaela i to on jako pierwszy zostanie obrzezany (Rdz 17,23) zgodnie z nakazem Boga (por. Rdz 17,10-13).

Mając na uwadze, znany z dokumentów asyryjskich i babilońskich (od VIII do VI wieku przed Chr.), fakt istnienia federacji protoarabskich grup plemiennych na południu, nie można przeoczyć tego, że co najmniej sześć wymienianych w tych dokumentach nazw plemiennych pokrywa się z imionami potomków Izmaela z Rdz 25,12-15¹⁶⁴. Koalicja ta rozbita została ostatecznie przez Babilończyków, co spowodowało wielką migrację składających się na nią ludów w różnych kierunkach, w tym także na tereny Judei. Grupy te były na tyle liczebne, że na początku dominacji perskiej można już myśleć o sporej „izmaelizacji” tego, wyludnionego w poprzednich latach, regionu. Nieliczni rdzenni mieszkańcy Judei mieli więc wiele okazji do kontaktów z synami Izmaela i Ezawa. Autorzy kapłańscy w tej sytuacji mogli mieć początkowo na celu wskazanie wspólnego antenata dla wszystkich tych ludów. Abraham, opisywany jako nieustanny wędrowiec, doskonale nadawał się do tej „ekumenicznej” roli. O ile tradycje o wizycie w Haranie (Rdz 12,6) i Betel (Rdz 12,8; 13,3) zaczerpnięte są z tradycji o Jakubie, o tyle Ur Chaldejskie jest wkładem własnym autorów kapłańskich (Rdz 11,28.31; por. też Rdz 15,7 i Ne 9,7: post-P). Źródłem dla pierwotnej tradycji o Abrahamie jest prawdopodobnie Hebron/Mamre, do czasów perskich stolica centralnego i górzystego południa. Już w czasach Dawida było to miejsce spotkań różnych grup protoarabskich przy-

¹⁶⁴ F.V. Winnett, *The Arabian Genealogies in the Book of Genesis*, w: T. Frank i inni (red.), *Translating and Understanding the Old Testament*. FS. H.G. May, Nashville–New York 1970, s. 171–196.

bywających od strony pustyni Negew. W VI wieku miejsce to, ze względów handlowych, jak i ze względu na istniejące tam sanktuarium, mogło być uczęszczane również przez Izmaelitów. Niewykluczone, że etymologiczny sens imienia Abrahama – *ojciec wielu* (Rdz 17,5) – może być odzwierciedleniem tej multietnicznej tradycji¹⁶⁵

Pierwotny dokument kapłański (tzw. P^ē) nie zna jeszcze wersji o wypędzeniu Izmaela i odejściu Ezawa, gdyż obaj są obecni przy pochówku swego ojca (Rdz 25,9; 35,29 P). Taka bliskość Izmaelitów czy Edomitów niekoniecznie musiała podobać się późniejszym redaktorom z kręgów kapłańskich i to oni mogli dołączyć do tradycji o Abrahamie opowiadania o wygnaniu Izmaela i jego matki (Rdz 16*; 21,1-21). Redakcyjne przepracowane opowiadanie o przymierzu z Rdz 15 także zależy w dużym stopniu od kapłańskiej wersji z Rdz 17¹⁶⁶. Aby złagodzić nazbyt multietniczny charakter Abrahama, do cyklu opowiadającym o tym patriarsze dodanych zostaje później jeszcze wiele innych epizodów mających u podstaw lokalne i archaiczne tradycje, pierwotnie niezwiązane nawet z osobą patriarchy: trzy opowiadania o zagrożeniu dla żony patriarchy (Rdz 12,1-20; 20; 26,6-14), opowiadanie o uratowaniu Lota i zagładzie Sodomy (Rdz 18,16-19,29), etiologiczna anegdota o Locie i jego córkach (Rdz 19,30-38) czy wreszcie opowiadania o rywalizacji wśród Filistynów (Rdz 21,22-34; 26,14b-33).

Połączenie Izaaka z Rebeką w roli drugiego ogniwa w cyklu patriarchalnym mogło więc dokonać się dopiero na etapie powygnaniowej redakcji tych tradycji. Izaak, młodszy syn Abrahama, jest dziedzicem obietnic, które otrzymał jego ojciec, ale to Rebeka – w większym stopniu niż jej mąż – wykazuje aktywność w realizacji Bożych planów. W tym sensie różni się także od Sary, która początkowo nie wykazywała wiary w spełnienie się Bożych obietnic (por. Rdz 18,12). W podobny zresztą sposób na te zapowiedzi reagował wcześniej również Abraham (Rdz 17,17; por. jednak Rdz 15,5-6). Patriarcha ostatecznie wykazuje się jednak aktem głębokiej wiary (por. Rdz 22,12.15-18), której wyrazem jest też późniejszy dialog ze sługą w Rdz 24,2-8. Rebeka, w kontekście

¹⁶⁵ A. de Pury, *Genesis 12-36*, w: Th. Römer i inni (red.), *Guida di lettura dell'Antico Testamento*, Bologna 2007, s. 136.

¹⁶⁶ Th. Römer, *Genèse 15 et les tensions de la communauté juive postexilique dans le cycle d'Abraham*, „Trans” 7 (1994), s. 107–121. Polemiczny pogląd w tej materii por. L. Schmidt, *Genesis XV*, VT 56 (2006), s. 251–267.

tej wiary Abrahama, od początku do końca jest ukazywana w Rdz 24 jako jej godna spadkobierczyni, wskazana przez Bożą opatrzność na żonę dla Izaaka.

Połączenie Rebeki z Izaakiem w Rdz 24 pozwoliło nie tylko na łagodne przejście od związanych z południem tradycji o Abrahamie do związanych z północą tradycją o Jakubie. Te ostatnie stanowiły początkowo prawdopodobnie alternatywę dla tradycji o początkach narodu związanych z Exodusem (Oz 12), a sam Jakub uważany był w kręgach prorockich za „oszusta” (Oz 12,4) i „włóczęgę” (Oz 12,2a). Połączenie z tradycjami o Abrahamie poprzez Rebeke i Izaaka pozwoliło złagodzić ten negatywny obraz tradycji Jakubowej. „Osuzstwo” przy otrzymaniu błogosławieństwa można było wytłumaczyć Bożymi preferencjami (podobnie jak w wypadku wyboru Izaaka zamiast Izmaela), a rolę Rebeki – Bożym objawieniem. W ten sposób stała się ona wzorem pramatki będącej ważnym ogniwem dziedzictwa obietnic, której pierwszymi beneficjentami byli Abraham i Sara.

Zasadniczy cel perykopy z Rdz 24 polega na przedstawieniu Rebeki w roli następczyni Sary i drugiej w kolejności pramatki narodu wybranego. W ten sposób wieloplemienna konfederacja synów Izraela związana z imieniem Jakuba, stała się spełnieniem (i dziedzicem) obietnicy licznego potomstwa złożonej Abrahamowi (Rdz 12,2). Narrator w Rdz 24 z całą siłą przekonywania dowodzi, że wybór Rebeki, umożliwiającej redakcyjne połączenie odrębnych dotąd tradycji, dokonał się wyrokiem Bożej opatrzności. W tym sensie załagodzeniu uległy znane z początkowego okresu po wygnaniu babilońskim konflikty etniczne i polityczne pomiędzy wyznawcami Jahwe z północy (Samaria) i południa (Judea) oraz pomiędzy repatriantami z Babilonii i diasporą egipską, w znacznej mierze powiązaną etnicznie z plemionami z północy (Józef, Efraim)¹⁶⁷

¹⁶⁷ W Lb 13,11 (por. 36,5; Ez 47,13) Józef jest protoplastą plemienia *mth* – Manasses (Machir) i Efraima (Rdz 41,50-52; Joz 14,4). W wielu miejscach mówi się też o „synach Józefa” (Lb 1,10.32; 26,28.27; 34,23; 36,1; Joz 14,4; 16,1.4; 17,14.16; 18,11; 24,32; 1 Krm 5,1; 7,29; Ps 77,16) lub o „domu Józefa” (Joz 17,17; 18,5; Sdz 1,22-23.35; 2 Sm 19,21; 1 Krl 11,28; Am 5,6; Ab 18; Za 10,6). Chodziłoby więc o postać-eponim dla grupy plemion zamieszkujących tereny Samarii. Wzajemne etniczne związki pomiędzy Manassesem (mieszkającym w północnej części) i Efraimem (mieszkającym w południowej części) nie zostały dotąd wyjaśnione. Jednak nazwa Efraim pierwotnie stanowiła toponim, zaś Manasses jest nazwą etniczną. Być może z tego powodu to Manasses uchodzi za pierwotnego Józefa (Rdz 41,50-52). Imię Józef pojawia się często jako odniesienie do Królestwa Północnego (Ez 37,16; Am 5,6; 6,6), a po wygnaniu nawet do całego Izraela (Ps 77,16; 80,2; 81,6; Ab 18; Za 10,6).

W tle opowiadania zauważyć można dodatkowe elementy przesłania teologicznego. Pierwszym i podstawowym jest postawa wiary wyrażona przez Abrahama, ojca narodu. Narrator podkreśla jego bezwarunkowe zaufanie względem Boga. Patriarcha, nauczony minionym doświadczeniem, nie ma wątpliwości, że zrealizuje On wszystkie swoje obietnice, a pojawiające się ewentualne przeszkody zostaną rozwiązane przez Opatrzność. Jego sługa dojrzeje do takiej wiary dopiero w trakcie opisanych w tym rozdziale wydarzeń. W trakcie opowiadania narrator wyraźnie uwydatnia, że Bóg rzeczywiście odpowiada pozytywnie na ufną postawę patriarchy i prowadzi jego sługę prosto do celu, ofiarowując więcej niż sam Abraham, a potem jego sługa mogli się spodziewać. Ten dowód opatrnościowej opieki i zarazem kontynuacji obietnic złożonych patriarsze ostatecznie przekonuje także sługę. Przesłanie jest więc jasne: nie tracić zaufania, że Bóg czuwa nad realizacją swoich obietnic. Akcent położony jest tu także na konieczność szukania żony w kręgu własnego klanu. Takie tendencje pojawiły się wśród przedstawicieli narodu wybranego w okresie powyganiowym (Ezd 9-10; Ne 13; por. Księgę Rut jako ewentualny protest przeciwko nim). Pozwala to sądzić, że przy okazji redagowania Księgi Rodzaju i zawartych w niej opowiadań o patriarchach, autorzy biblijni chcieli dać także jasne przesłanie teologiczne współczesnej sobie wspólnotie wierzących i odpowiedzieć na nurtujące ją wówczas problemy. Zasadniczy rys teologiczny: potrzeba ufności wobec Boga i wypełnienie się Jego obietnic ma jednak wymiar ponadczasowy i pozostaje aktualne w każdym czasie i sytuacji.

REBECCA, LA SUCCESSORE DI SARA

Riassunto

La pericope di Gen 24' viene vista come un ponte che permette di continuare la linea narrativa della prima coppia dei patriarchi (Abramo/Sara) nei loro discendenti (Isacco/Rebeca) e collegarla con le tradizioni di Giacobbe. Un'analisi contestuale e narrativa espone la fede di Abramo nel compimento di tutte le promesse (cf. Gen 12,1-3), e i dubbi di un suo servo anonimo. Allo stesso tempo permette di sottolineare la corrispondenza della fede del patriarca alla disposizione di Rebeca d'entrare nella linea delle promesse Divine e la provvidenza di Dio in effettuare questo processo. La

persona di Rebeca fa un ponte tra le tradizioni di Abramo e quelle di Giacobbe, aiutando allo stesso tempo – grazie al collegamento con Isacco – di eliminare la preesistente, negativa valutazione di Giacobbe stesso (cf. Os 12,1-4). Lo stile della narrazione corrisponde alle esigenze dell'epoca postesilica e le loro difficoltà nel mantenere la fede nelle promesse patriarcali. Da un lato nel testo viene sottolineata la provvidenza divina alla quale si deve avere una fiducia, e da un altro si esprime la spiegazione del motivo perchè dopo l'esilio babilonese fu così importante di evitare il prendere una moglie al di fuori del proprio clan.