

Ks. Stanisław Łach, Lublin

PIEŚŃ MOJŻESZA w Pwt 32, 1—43

1

- 1 Niebiosa nastawcie uszu na moją mowę
i ty ziemię nadśłuchuj słów moich ust.
- 2 Oby nauka moja płynęła jak deszcz
i oby słowo moje spadało jak rosa.
Jako obfity deszcz na zieleniejącą się trawę
i jako ulewy na rosnące rośliny.
- 3 Albowiem mam wzywać imienia Jahwe
i wy także wysławiajcie naszego Boga
- 4 On jest skałą¹, a jego dzieła są doskonałe
gdyż wszystkie jego drogi są sprawiedliwością
On jest Bogiem wiernym i bez niesprawiedliwości
a także on jest prawy i bez niegodziwości.

2

- 5 Sprzeniewierzyli się mu synowie niewierni²
rodzaj zły i przewrotny
- 6 Tak to wywdzięczasz się Jahwe,
ludu głupi i bez mądrości.
Czyż nie jest on twoim ojcem, który cię stworzył,
I który cię uczynił i utrzymuje przy życiu.

3

- 7 Przypomnij sobie dni dawne
Rozważaj lata przeszłych pokoleń,
pytaj ojca swego, a pouczy cię
i starszych swych, a powiedzą ci.
- 8 Gdy Najwyższy rozdzielał nagrody,
gdy rozproszył synów Adama,
to wyznaczył granice narodom
według liczby synów Izraela³
- 9 Częścią Jahwe jest lud jego Jakub
Dziedzictwem Jahwe⁴ jest Izrael⁵
- 10 Znalazł go w ziemi pustynnej
na pustkowiu wyjących zwierząt.
Otoczył opieką, zajął się nim
strzegł jak źrenicy swego oka.
- 11 Jak orzeł czuwa nad swym gniazdem
i lata nad swymi piskletami

¹ LXX i Vlg mają Bóg.

² W TM brzmi 5a: Zbuntowali się przeciw niemu, aby nie być już jego synami, oto ich hańba, lub: synowie zepsucia.

³ 4 Q, LXX, Syp. Aq. VI Ol mają Boga.

⁴ Dosłownie: sznur jego dziedzictwa przez aluzję do losowania Iz 34, 17; Mich 2, 15; Ps 16, 5. 4.

⁵ TM wbrew odmiennej lekcji Sam. i LXX opuściła Izrael dla zachowania rytmu zwyczajnego 4+4.

⁶ TM ma: pobudza.

- rozpościera swe skrzydła i bierze je
i nosi je na swoich piórach.
- 12 Sam jeden Jahwe wiódł go⁷,
a nie było wtedy żadnego boga obcego.
- 13 Wywiódł go na najwyższe wzniesienie kraju,
nakarmił⁸ go płodami⁹ pól,
dał mu ssać miód (płynący) ze skały,
- 14 śmietaną krów i mleko trzody
z tłuszczem¹⁰ jagniąt,
baranów z Basan¹¹ i kozłów
z mięsem dorodnej pszenicy
a pijesz wino (będące) krwią winogron.

4

- 15 Jakub jadł i najadł się do syta¹²
Jeszurun utył i poczał wierzgać,
odrzucił Boga, który go stworzył,
zlekceważył skałę, swe zbawienie!
- 16 Rozbudził jego zazdrość przez (służenie) obcym bogom
Pogniewał przez obrzydliwość,
17 Składają bowiem ofiary demonom, które nie są Bogiem
i bogom, których nie znają
nowym i świeżo przybyłym
których ojcowie wasi nie czcili.
- 18 Pogardziłeś skałą, która cię zrodziła,
i zapomniałeś o Bogu, który cię wydał na świat.

5

- 19 Jahwe ujrzał to i obszedł się pogardliwie
ze swymi synami i swymi córkami.
- 20 I powie: Zakryję przed nimi twarz moją
i będę patrzył, jaki będzie ich koniec,
ponieważ jest to rodzaj przeniewierczy,
synowie, którym brakuje wierności.
- 21 Uczynili mię zazdrosnym przez nicość (uznaną) za Boga
rozniewali mię przez swe czcze bałwany,
także i ja uczynię ich zazdrosnym przez nicość (uznaną) za lud
rozniewam ich przez nicość (uznaną) za lud.
- 22 Ogień wytryśnie z nozdrzy moich
i będzie palił aż do głębokości szeolu
będzie niszczył ziemię i jej płody
i obejmie fundamenta gór.
- 23 Nagromadzę¹³ na nich moje nieszczęścia
wyczerpię przeciwko nim moje strzały.

⁷ TM: dał mu odpocznienie.

⁸ TM: jo'kel tj. je.

⁹ Sam: tenúfat tj. ofiarę.

¹⁰ mlekiem zsiadłym.

¹¹ LXX: synowie wołów.

¹² TM opuszcza 15a, gdyż byłoby o jedną połowę sztycha za dużo,
jak w w. 14.

¹³ Wyrażenie TM aspeh można też wokalizować za przekładami: ospan
(od jāsaf) i będzie: pomnożę.

- 24 Będą wycieńczeni przez głód, wyczerpani¹⁴ przez gorączkę i przez zarazę straszliwą.
Skieruję na nich ząb dzikich zwierząt razem z jadem pełzających węzów.
- 25 Na zewnątrz miecz pozabija dzieci,
a wewnątrz uczyni to przerażenie,
(Zgina) młodzieniec jak i dziewczyna,
dziecię razem z osiwiiałym starcem.

6

- 26 Powiedziałem: Obróciłbym ich w proch¹⁵,
zagubiłbym i pamięć o nich pośród ludzi
27 gdybym nie lękał się chępliwości wrogów¹⁶,
aby nie sądzili opacznie nieprzyjaciele jego
i aby nie mówili: „Ręce nasze¹⁷ mocniejsze
i to nie jest Jahwe, który to uczynił”.
- 82 Gdyż oni są narodem postępującym lekkomyślnie,
jakby nie posiadali zdrowego rozumu.
- 29 jeśliby byli rozsądnymi, toby to rozumieili
i przemyśleli nad tym jaki będzie ich koniec¹⁸.
- 30 Jakże jeden człowiek mógł ścigać tysiące
i jakżeby dwaj zdołali zmusić do ucieczki dwa tysiące,
jak nie dlatego, że ich skała sprzedała
i że sam Jahwe im ich wydał.
- 31 Nie jest bowiem ich skała, joko nasza skała
ani wrogowie sędziami,
- 32 gdyż ich szczep winny pochodzi z winnicy Sodomy
i jest częścią winnicy¹⁹ Gomory,
a ich winogrona są trującymi winogronami
ich zaś grona są gronami gorzkimi,
- 33 a ich wino jest jadem węzów
i strasznym jadem żmij.

7

- 34 „Czyż nie jest ukryty²⁰ we mnie
i schowany pod pieczęcią w moich skarbach
35 Dzień zemsty²¹ i obrachunku do mnie należy
czas, gdy im się noga pośliznie
i gdy bliski będzie dzień ich upadku
a nagle rozsrzygnie się ich los”!
- 36 Jahwe bowiem okaże sprawiedliwość ludowi
i ulituje się nad swymi sługami,
gdy ujrzy, że im brakuje mocy
i nie ma już niewolnika i wolnego,

¹⁴ Sam ma j-l-h-m-w tj. poźre.

¹⁵ Vlg wyrażenie TM afêhem czytała êfôh hêm tj. — ubi sunt LXX znów rozprosze, co suponuje lekcję hebr. afisem.

¹⁶ LXX ma: „gniewu” wrogów tj. aby nie wyniszczyli całkowicie, — co daje dobry sens.

¹⁷ LXX i Vlg mają: ręka nasza.

¹⁸ TM, Vlg, Sam: przewidzieliby, zaś LXX aby przewidzieć to co się stanie.

¹⁹ TM ma: šedmot pola, a LXX gałązke.

²⁰ Sam i LXX czytały kinus tj. zebrany.

²¹ W miejsce lekcji Sam i LXX lejom, TM ma lilit tj. dla mnie (por. Rzym 14, 19; Hebr. 10, 13).

- 37 wówczas powie: Gdzieś są ich bogowie,
skała, gdzieby mogli znaleźć ocalenie
- 38 Ci, którzy spożywają tłuszcz ich ofiar
i piją wino z ich libacji
Niechże powstaną i niech was wspomogą
i niech roztoczą nad wami swą opiekę!
- 39 Patrzcie teraz, że ja, tak ja (jestem Bogiem)
i nie ma innego Boga obok mnie.
To ja, który zabijam i daję życie,
gdy zranię, to ja i uzdrawiam,
nikt bowiem nie jest wyjęty spod mej władzy!
- 40 Tak ja podnoszę rękę moją ku niebiosom²²
i mówię: Tak prawdziwe, jak to, iż żyję na wieki
- 41 iż zaostrzam mój błyszczący miecz
i wezmę w rękę moją sporną sprawę
wywrę zemstę na przeciwnikach moich
i oddam w równy sposób, tym, którzy mię nienawidzą,
- 42 upiję moje strzały krwią,
a miecz mój naje się ciała,
krwi zabitych i jeńców,
głów wodzów²³ nieprzyjacielskich”
- 43 Narody krzyczcie radośnie na cześć jego ludu,
bo Jahwe pomścił krew swoich sług
i obrócił zemstę na jego przeciwników,
oraz oczyścił ziemię²⁴ swego ludu²⁵.

I. ANALIZA LITERACKA PIEŚNI MOJŻESZA

Pieśń Mojżesza sprawia uczonym wiele trudności swoją strukturą literacką, która konsekwentnie znów utrudnia wielce i egzegezę tego utworu. Gdy jedni uczeni dopatrują się w nim dwóch zupełnie różnych utworów: pieśni dziękczynnej i złorzeczącej zarazem ze sobą zstopionych²⁶, to inni²⁷, broniący jednolitości tego utworu, usiłują dopatrzeć się w nim całego

²² LXX dodaje: I przysięgam na moją prawicę.

²³ Dosłownie i włosów. Rozpuszczenie włosów należało do rytu wojny świętej (Por. Sdz 5, 2).

²⁴ TM ma: swoją ziemię, swój lud, a Syp swoją ziemię i swój lud.

²⁵ W LXX w 43 ma takie brzmienie:

Radujcie się niebioso razem z nim
i niechaj się mu kłaniają wszyscy synowie Boży
narody krzyczą na cześć jego ludu,
wzmacniają go wszyscy aniołowie Boży,
bo pomścił krew swoich synów
i uczynił sprawiedliwość i odwrócił zemstę na jego nieprzyjaciół
a nienawidzącym go dał zapłatę
i oczyścił Pan ziemię ludu swego
zaś 4 Q opuszcza: narody krzyczą... aż do: aniołowie Boży.

Ponadto do pieśni dodaje LXX w 44: A Mojżesz napisał tą pieśń wówczas i nauczył jej synów Izraela” (por. 31, 19).

²⁶ P. Winter, *Der Begriff Söhne Gotes im Mosesliede* 32, 1—43: ZAW 67/1955/40—48.

²⁷ E. Baumann, *Das Lied Moses (Dt. XXXII, 1—43 (auf seine gedankliche Geschlossenheit untersucht, VT 6/1956/414—424.*

szeregu różnych późniejszych dodatków. Ponadto uważano²⁸ pieśń Mojżesza za jakiś element obcy w Pwt i nie harmonizujący z jego całością literacką, czemu jednak znów zdaje się sprzeciwiać teologia tego utworu zgodna z teologią Pwt.

Ostatnio badania nad strukturą literacką przymierzy starożytnego Wschodu²⁹, a także i przymierza Izraela³⁰ rzuciły wiele światła i na pieśń Mojżesza i to nie tylko na jej związek literacki z Pwt, ale także i na jej strukturę literacką.

Pieśń Mojżesza określana jest pod względem formy literackiej jako tzw. *riḅ* tj. spór suwerena ze swym wasalem obwinionym o złamanie przymierza i jest jakby *ultimatum* wojennym³¹.

W Biblii znajduje się cały szereg utworów pokrewnych z pieśnią Mojżesza (Iz 1,2—20; Mich 6,1—8; Jr 2,2 32; Ps 50), które możnaby też określić mianem *riḅ* tj. sporu Jahwe z Izraelem. Zwrócił na nią swą uwagę już H. Gressmann³², nie ominął ich H. Gunkel³³, pisząc o stworzeniu przez proroków dwóch rodzajów literackich: groźby (*Drohwort*) i nagany (*Scheltwort*), której pewną odmianą jest *riḅ* tj. spór L. Köhler³⁴ wyróżnił *riḅ* dwa gatunki: jeden, gdy Jahwe oskarża Izraela i drugi, gdy Jahwe oskarża bogów pogańskich, wiążąc ten rodzaj literacki z tzw. *stylem posła* (*Boten stil*).

Z kolei szereg uczonych zajęło się genezą rodzaju literackiego *riḅ* J. Begrich³⁵ wywodzi go z debat sądowych, zaś E. Würtwein³⁶ z kultu, gdzie Jahwe skarżył się przez usta proroka na Izraela w sanktuarium z okazji jakiegoś święta, wreszcie H. B. Huffman³⁷ sądzi, że *riḅ* jest związany ze złamanym przymierzem. Ma on bowiem wiele paralel w różnych dokumentach dyplomatycznych II tyściałecia po Chr., a w szczególności w formularzach zawierających wypowiedzenie wojny przez królów swoim zbuntowanym wasalom. Dość by tu wspomnieć *riḅ* tj. skargę Tikulti — Ninurty³⁸, króla asyryjskiego, skierowaną do Kasztiliasza swego wasala, w której obwinia go o złamanie przymierza, jakie przysiągł zachować na niebo i na ziemię.

²⁸ Por. P. Buis — J. Leclercq, *Deutéronome*, Paris 1963, 192.

²⁹ V. Korošec, *Staatsverträge in keilschriftlicher Überlieferung. Akten des 24 internationalen Orientistenkongresses*, München 1959, 142—144.

³⁰ K. Baltzer, *Das Bundesformular*. Neukirchen 1960.

³¹ F. Harvey, *Le Riḅ — Pattern. Requisitoire prophétique sur la rupture de l'alliance*, Bb 43/1962/172—196.

³² *Die literarische Analyse Deuteronomias*, ZAW 34 (1914) 254—297.

³³ Zob. przedmowę do dzieła: H. Schmidt, *Die grossen Propheten* (Die Schrift des AT im Auswahl, II Göttingen 1915, LXV).

³⁴ *Deuteronomias stilistisch untersucht*, BZAW 37, Giessen 1923, 110, 120.

³⁵ *Sudien zu Deuteronomias*, BWANT 77, Stuttgart 1938, 14—42.

³⁶ *Der Ursprung der prophetischen Gottesrede* ZAW 49 (1952) 1—16.

³⁷ *The Covenant Lawsuit in the Prophets* JBL 78 (1959) 285—295.

³⁸ Por. W. G. Lambert, *Three Unpublished Fragments of the Tukulti — Ninurta Epic*. AFO 18 (1957) 38—51.

Wypowiada Tikutli — Ninurta wojnę Kasztiliasznowi, ma która dowieść jego słuszności.

Inny przykład starowschodniego rîb gdzieś pięć wieków starszy od poprzedniego pochodzi z Mari³⁹.

Wszystkie te dokumenty dotyczące sporu suwerena z wasalem (hebr.: rîb) mają mniej więcej taką strukturę:

1) Najpierw idzie uroczysty prolog, w którym występuje zwyczajnie posłaniec króla — suwerena do wasala, któremu przekazuje skargi jego pana z powodu złamania przymierza, zaprzysiężonego wobec nieba i ziemi.

2) Skarga suwerena jest ujęta w szereg retorycznych pytań, które winny uprzytomnić wasalowi jego winę.

3) Celem lepszego uprzytomnienia winy wasalowi suweren przypomina mu ważniejsze dobrodziejstwa, jakie jemu wyświadczył.

4) Po wyliczeniu tych dobrodziejstw znów suweren przechodzi do skargi na swego wasala, wymawiając mu szczegółowo różne jego uchybienia.

5) Z kolei poseł suwerena zapowiadał wasalowi karę, która spadnie na wasala. Karą tą jest bliska wojna, zakończona niechybnie klęską wasala.

6) W zakończeniu jest zaznaczone, że suwerenowi nie wystarczyły żadne zewnętrzne akty wasala bez wewnętrznej uległości i bez zachowania istotnych nakazów przymierza.

Jeśli porównamy ten schemat pozabiblijny wypowiedzenia wojny przez suwerena wasalowi z biblijnym fîb tj. sporem Jahwe z Izraelem, to uderza nas tożsamość formy. Tu i tam jest użycie posłańca, wzywanie na świadka nieba i ziemi. Tu i tam winą wasala jest złamanie przymierza. Tu i tam jest tożsamość sędziego i oskarżyciela oraz zapowiedź klęski, ktorej nie zdołają zapobiec żadne inne czyny wasala.

Widzimy z tego, że rîb biblijny stanowi tylną stronę dyptychu, którego przednią stroną stanowiło przymierze Jahwe z Izraelem. W takim kontekście rîb znajdującym się w Pwt 32,1—34, jest jaknajbardziej organicznie związany z przymierzem synaickim i jego odnowieniem zapowiedzianym na nizinach Moabu.

Różni się ten rîb jedynie tym od innych analogicznych utworów, znajdujących się głównie u proroków, że jeśli skargi Jahwe u proroków dotyczyły jakiegoś konkretnego przestępstwa, sprecyzowanego przez określenie okoliczności, to inaczej sprawa ta przedstawia się z pieśnią Mojżesza w Pwt. 32,1—34. Tekst tego oskarżenia powtarzano ciągle w nauczaniu religijnym celem zachęcenia Izraelitów do wierności względem Jahwe i przykazań. To też nie mogło tu chodzić o jakieś skonkretyzowane przestępstwa, ale o przestępstwa ogólne przeciw zawartemu przymierzemu. Potwierdza to zresztą całkiem wyraźnie introdukcja do tej pieśni, jaka znajduje się w Pwt. 31,19—21: „Zapiszcie sobie teraz tę pieśń i nauczcie jej

³⁹ Por. G. Dossin, *Une lettre Iarîm — L'âm roi d'Alepâ Jašub Jahad roi de Dir*, Syria 33 (1956) 163—169.

synów Izraela. Włóżcie⁴⁰ ją sobie w swe usta, aby mu służyła jako świadectwa przeciw synom Izraela. Gdy bowiem zawiodę ich do ziemi, którą którą przyrzekłem pod przysięgą ich ojcom, mlekiem i miodem płynącą, gdzie będzie jadł, nasyci się, utyje i zwróci się do bogów obcych i będzie im służył i wzgardzi mną, zerwie moje przymierze.

Lecz gdy liczne nieszczęścia i przeciwności dotkną cię i upokorzą, wówczas ta pieśń będzie świadectwem przeciw niemu, dlatego potomstwo twe nie zapomni jej”.

Pieśń tedy Mojżesza w Pwt 32, 1—34, ma za przedmiot nie faktyczną, ale warunkową apostazję i jej warunkowe ukaranie. Miała ona na celu przestrzegać Izraelitów przed złamaniem przymierza, co jednak nie wyklucza możliwości ułożenia tej pieśni w jakichś specyficznych okolicznościach, które ją czyniły aktualną.

Wypadki do których pieśń czyni aluzję są tak opisane ogólnie, że nie można odgadnąć z tego czasu ich powstania. To też nic dziwnego, że uczeni w tej kwestii stoją na dwóch przeciwnych pozycjach. Według jednych⁴¹ w poemacie mają być aluzje do czasów niewoli babilońskiej tj. do VI wieku, zaś według innych, jak O. Eißfeldt⁴², do czasów zwycięstwa Filistynów tj. do XI wieku. Kryteria literackie nie są też decydujące. Jeśli bowiem pieśń ma wiele wspólnych momentów z prorokami niewoli, pismami dydaktycznymi, oraz najmłodszymi częściami Pwt 4, 40; 29, 17—28, to ma on również i wiele wspólnych elementów także i z najstarszymi poematami, jak kantyk Debory, czy elegia Saula⁴³.

Nie można też ustalić czasu powstania pieśni. Jeśli bowiem język wykazuje w wielu miejscach niezwykłą doskonałość, która wskazywałaby na późne powstanie kantyku, co jeszcze popiera istotnie różnych aramizmów, nie brak też i w poemacie wielu archaizmów (np. sur tj. skaʿa w w. 4. 18. 31; šādeh tj. pole w w. 13 b i rzadkość matres lectionum). Sądzimy, że zjawisko to da się jedynie wyjaśnić redakcją poematu w dwóch etapach, z których pierwszy musi sięgać czasów Mojżesza tj. czasów odnowienia przymierza synajskiego, a drugi czasów upadku Samarii, a nie

⁴⁰ TM ma l. pojedynczą, ale LXX ma liczbę mnogą co lepiej harmonizuje z kontekstem.

⁴¹ Zob. R. Tournay, RB 67 (1960) 121—123; R. Meyer, *Die Bedeutung von Deuteronomium 32,8 (43 C 4Q) für die Auslegung des Moseleides: Verbannung und Heimkehr*, Festschrift W. Rudolph. Tübingen 1961, 197—209.

⁴² *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen 1956, 271; Por. *Das Lied Moses Deuteronomium, 32,1—43 und das Lehrgedicht Asaphs, Psalm 78 samt einer Lieder, Berichte der Analyse der Umgebung des Moses Sächs.* Akademie zu Leipzig. Phil-hist. Klasse, 104/5. Berlin 1958 Tu też trzeba zaliczyć H. Wildenberger, *Jahwes Eigentumsvolk*, ATANT 37, Zürich 1960, W. Beyerlin, *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinartraditionen* Tübingen 1961, 82 n. 5. W. F. Albright, *Some remarks on the Song of Moses* VT 9 (1959) 339—346.

⁴³ W. F. Albright, art. cyt. 346.

dopiero w czasach niewoli babilońskiej. Odnowienie bowiem przymierza na Synaju zakłada i równoczesny lęk o jego zerwanie. Wprawdzie wszystkie paralele hetyckie nie przypuszczają możliwości zerwania przymierza, chyba w przekleństwach, które je kończą. Lecz jeśli pośrednik przymierza synajskiego Mojżesz zwracał się do ludu pod koniec swego życia, jak to przedstawia Pwt 31, 19. 21 to musiał przestrzec przed możliwością złamania przymierza, zwłaszcza, że miał w tym względzie smutne doświadczenia z kultu złotego cielca. Przeredagowanie tej pierwotnej pieśni Mojżesza nie musiało nastąpić dopiero w okresie niewoli babilońskiej. Pokrewieństwo bowiem z tekstem powstałym w czasie niewoli można też wyjaśnić zależnością tych ostatnich od pieśni Mojżesza. Aramaizmy zaś w Pieśni Mojżesza możnaby znów wytłumaczyć wpływem emigrantów z północnego królestwa izraelskiego na aktualną formę Mojżesza. Zresztą i mieszkańcom królestwa judzkiego nie było z pewnością obce posługiwanie się aramajskimi wyrazami, zwłaszcza, gdy się weźmie pod uwagę tzw. wojnę syro-efraimską z Achazem królem Judy (ok. 735 r. przed Chr.).

Styl pieśni Mojżesza jest tradycyjny. Ma jednak pieśń Mojżesza aż 14 hapax legomena⁴⁴. Wiersze mają w większości po 3+3 akcenty, ale rytm wykazuje niejednokrotnie nieregularności, które dadzą się łatwo wyjaśnić swobodą, jaka jest cechą poezji hebrajskiej i którą odróżnia ją od sztywności poematów ugaryckich, czy babilońskich. Ta swoboda może nam w części wyjaśnić nagłe zmiany mówców, które łamią jedność drugiej części pieśni. Należy tu widzieć przeróbkę tekstu dawnego, chociaż nie można go zrekonstruować, jak to próbował uczynić P. Winter⁴⁵.

Sposób powstawania kantyku czyni mało prawdopodobnym podział tego kantyku na regularne strofy. Z trzech strof wyróżnionych przez P. W. Skehana⁴⁶, a obejmujących 23 wiersze jedynie pierwsza tworzy jedność (w 1—14b); w zgrupowanie wierszy po 7 począwszy od w. 22 wydaje się przypadkowe. To też wydaje się, że tekst pieśni Mojżesza winien być podzielony według schematu skargi klasycznej z tym, że należy do tego schematu dodać jeszcze dwie inne części, które jednak również harmonizują z tym schematem.

II. KOMENTARZ PIEŚNI MOJŻESZA

1. Prolog (1—4)

Początek pieśni Mojżesza ze swym tradycyjnym apelem do nieba i ziemi (Iz 1,2; Mich 1,2; Ps 50,4) posiada specjalnie uroczysty charakter. Jak w przymierzach pogańskich królów hetyckich ze swymi wasalami⁴⁷

⁴⁴ S. R. Driver, *Deuteronomy*, Edinburgh 1902, 348.

⁴⁵ Art. cyt. 40.

⁴⁶ P. W. Skehan, *The structure of the Song of Moses in Deuteronomy*, CBQ 13 (1953) 153—163.

⁴⁷ Por. H. B. Huffman, JBL 78 (1959) 285. Por. W. L. Moran, *Some Remarks on the Song of Moses*, Bb 43 (1962) 317—320.

znajdują się wezwania kontrahentów do bóstw nieba i ziemi, aby były stróżami powziętych zobowiązań, tak autor biblijny, wyznawca jedynego Boga Jahwe zwraca się do całego wszechświata tj. nieba i ziemi, aby jako stworzenie Boże zsyłało człowiekowi różne dobra w wypadku wierności, względnie różne zła i nieszczęścia w wypadku niewierności zawartemu przymierza.

By zaś to lepiej uzmysłwić swym słuchaczom te różne dobra jakich im użyczy wierność Przymierzu zestawia je z deszczem spadającym na palestyńską ziemię. Porównanie to miało dla Izraelitów mieszkających w Kanaanie specjalną wymowę, gdzie kłeska posuchy należała do częstych wypadków. Szczególnie ważny dla urodzaju w Kanaanie był ten deszcz, który kropla po kropli spada na ziemię, aby ją do głębi przeniknąć⁴⁸. Ponadto porównuje też skutki wierności przymierzu Bożemu do skutków, jakie przynosi ulewny deszcz⁴⁹ (hebr. *sec'irim*), który na wiosnę zwilża rośliny w formie niezliczonych (hebr. *rebinim*) kropel a bez którego wszystko wysycha.

Obowiązkiem tedy Izraelitów jest wysławienie imienia Jahwe, jego majestatu, potęgi i wierności, a Jahwe nienaruszony w swoich obietnicach jako skała dotrzyma swych przyrzeczeń i ześle łaski względnie kary na Izraela. Znakomitego kontrastu użył Autor, aby przeciwstawić różnicę między postawą Jahwe i jego prawością, wiernością, a postawą Izraelitów, ich przewrotnością i niewzruszonością, określając Jahwe jako skałę, opokę. Wyrażenie to zachodzi kilka razy w omawianym kantyku i gdzieindziej w Biblii (Ps 18, 32; 95, 1; Rdz 49, 24; Iz 44, 8 itp.), a zawsze oznacza wierność bezpieczne schronienie i niezwyciężone przez wrogów. LXX, a za nią Vg zastąpiły wyrażenie skała wyrazem Bóg. To usunięcie metaforycznego wyrażenia skała ma swe źródło w przesadnej trosce tłumaczy, aby usunąć możliwość wszelkiej błędnej koncepcji Jahwe przez utożsamienie wielu pogańskich ludów swego bóstwa ze skałą, czy sakralnymi słupami. Sw. Paweł użyje tej metafory na oznaczenie Chrystusa, który na wzór skały postępuje za Izraelitami wędrującymi po pustyni i towarzyszy wiernym w ich ziemskiej wędrówce. Z tą niewzruszoną wiernością Jahwe swym obietnicom, łączy się doskonałość i sprawiedliwość jego czynów, która się ujawnia w rządach światem, a szczególnie Izraelem.

22. Oskarżenie Izraela (5—6)

Na tle wierności i świętości Bożej występuje niezwykle silnie niewierność i złość Izraela. O tej niewierności i złości Izraela opowiada — zgodnie z postulatami tego rodzaju literackiego — wysłannik Boży i to przeważnie w formie pytań skierowanych w imieniu Jahwe do całego narodu izraelskiego. Aczkolwiek nie może być wątpliwości, że

⁴⁸ Por. św. Hieronim, Ep 54, IV PL 22, 555.

⁴⁹ Por. Ph. Reymond, *L'eau, sa vie et sa signification dans l'Ancien Testament*, VT Suppl 6, Laiden 1958, 22.

taki jest sens w 5—6, to jednak dokładne ich wyjaśnienie, zwłaszcza w. 5 napotyka na poważne trudności z powodu niechybnego skażenia tekstu. Dosłowne bowiem przełożenie w. 5 w TM daje takie brzmienie: *On działał przewrotnie względem niego, nie są jego synowie (lecz) ich hańby*. Na ogół uczeni rekonstruują ów tekst w liczbie mnogiej, zgodnie z Sam i LXX, nadając mu takie brzmienie⁵⁰: *Oni postępowali niegodnie względem niego i nie są jego synami, bo plama jest w nich*. Ponieważ wyrażenie: *i nie są jego synami (tj. Jahwe), bo plama jest w nich* oznacza niechybnie Izraelitów, łamiących swe zobowiązania, dlatego można je krótko ująć: *synowie niewierności*. Taka rekonstrukcja tekstu w 5a harmonizuje z brzmieniem w. 5b, gdzie autor nazywa Izraelitów rodzajem złym i przewrotnym.

Po tym krótkim stwierdzeniu przewiny Izraelitów, autor nie może sobie wytłumaczyć tej ich głupoty, niewdzięczności względem Boga, toteż zwraca się do nich z retorycznym pytaniem aby mu zechcieli wytłumaczyć to swoje postępowanie względem swego Stwórcy Ojca, który ich uczynił pod Synajem wybranym swoim narodem.

3. Dobrodziejstwa Jahwe dla Izraela (7—14)

Aby obudzić w swym narodzie jeszcze głębsze poczucie winy (por Ez 16; Ps 78; 105) każe mu spojrzeć poeta na swą przeszłość, opromienioną cudowną opieką Jahwe nad Izraelem. A dowiedzieć się mogą o tej przeszłości czy to od swych ojców (por. 5, 7; 6, 7—20 itp.), czy to od starszych w Izraelu. Widać z tego, że autor tych wierszy żyje w czasach dość już odległych od zawarcia przymierza na Synaju, podróży po pustyni i wejścia do Kanaan.

Odpowiedź ojców i starszych w w. 8 mówi o planie miłości Jahwe ku poszczególnym narodom, wśród których naród izraelski zajmuje uprzywilejowane stanowisko. Na czym zaś to uprzywilejowane stanowisko Izraela polega jest trudno ustalić wskutek różnego brzmienia ostatniego słowa w w. 8: Izrael (TM, Sam) względnie Bóg (4Q, LXX, Syp, Łac, Aq). Obie lekcje są jednakowo prawdopodobne, toteż obie mają tę samą liczbę zwolenników wśród uczonych. Jeśli byśmy przyjęli lekcję, końca w. 8 „synów Bożych”, to wówczas mielibyśmy taki sens tego wiersza, że poszczególne narody są przydzielone w opiekę jakiegoś z synów Bożych tj. jakiegoś anioła (por. 4, 19), zaś Jahwe dla siebie zarezerwował opiekę nad Izraelem (por. 5, 9). Mielibyśmy tedy zawartą tą samą naukę, jaka się znajduje u Dn 10, 13. 20—21; 12, 1 i u Syr 17, 17, oraz w literaturze żydowskiej, a mianowicie, że poszczególnymi narodami opiekują się specjaliści aniołowie. Raczej jednak za autentyczną lekcję należy uznać: synów Izraela, gdyż wówczas lepiej uwydatnia się paralelizm w tym wierszu. Mielibyśmy tedy w w. 8 taki sens; Gdy Jahwe dzielił ziemię między narody, to już wówczas myślał o przyszłym narodzie izraelskim,

⁵⁰ E. Dhorme, *La Bible, L'Ancien Testament*, Paris 1956, 1, 608.

rezerwując dlań specjalne miejsce na ziemi. Ciekawą interpretację w. 8 podaje Targum Jonatana, który w oparciu o opis Rdz 10 o 70 narodach i Wj 1, 15 o wejściu 70 synów Izraela do Egiptu, sądzi, że Jahwe tyle stworzył narodów ilu było przodków narodu izraelskiego. W każdym wypadku sens w. 8 jest ten, że stworzenie i historia świata są skierowane do przyszłego Izraela. Tą samą myśl wypowie św. Paweł w liście do Efezjan odnośnie nowego Izraela tj. Kościoła (1, 4).

W wierszach następujących uzasadnia autor myśl poprzednią o wybraństwie Izraela, dodając, że Jakub, tj. naród izraelski jest umiłowaną częścią Jahwe i jego dziedzictwem (w 9). A miłość ta miała swoje największe nasilenie w czasach wędrówki Izraelitów po pustyni, kiedy to Izrael bez pomocy Jahwe zginąłby bez śladu. Była bowiem pustynia dzika i pusta, pełna dzikich zwierząt, wyjących przerażająco. Bez pomocy Bożej zagubiłby się Izrael na pustyni i zginąłby z głodu i pragnienia. Aby zbawić swój lud, Jahwe otoczył go swą troską, pouczał, czuwał nad nim, jak się czuwa nad źrenicą oka. W przeciwieństwie do Pwt 8, 2—3, 5, 15, gdzie pobyt Izraelitów na pustyni jest przedstawiony, jako czas próby, w kantyku, jak i u proroków (Oz 2, 17; Jr 2, 1—3; Ez 16, 6—14) symbolizuje raczej czas specjalnej miłości Jahwe ku Izraelowi.

Wielką zaś łaskę wybraństwa zawdzięcza Izrael samemu Jahwe bez pomocy innych bogów. Izrael, jak to często akcentuje Pwt (6, 4) nie zawdzięcza niczego, ani w przeszłości, ani obecnie, jak tylko Jahwe, który jest jedynie prawdziwym Bogiem. Jak wiemy z innych ksiąg biblijnych, to przypomnienie Izraelitom tej prawdy było zawsze aktualne, aż do powrotu z niewoli, gdyż żyjąc w Kanaan wśród pogan, oddającym kult różnym bóstwom płodności, byli zawsze skłonni do naśladowania ich w tym względzie.

W szczególności Jahwe wprowadził Izraelitów do Kanaanu i to na najwyższe szczyty kraju, co według pojęć semickich, a także i biblijnych (por. Am 4, 13; Mich 1, 3; Jb 7, 8; Pwt 33, 29; Hab 3, 19; Ps 18, 34) oznacza ostateczne zdobycie tego kraju⁵¹. Ze zdobyciem zaś kraju Kanaanu ubodzy Izraelici przybywający z pustyni stali się panami wielkich bogactw tego kraju, które wychwala i gdzie indziej Pwt (8, 7—9).

4. Grzech Izraela (15—18).

Izrael obdarzony przez Jahwe tak wielkimi dobrodziejstwami, zapomniał o Dawcy tych dobrodziejstw, okazując mu niewdzięczność, zamiast

⁵¹ Por. A. Bertholet, *Deuteronomium*, KHC 5, Freiburg i. B. 1899, 97; A. Clamer, *La Sainte Bible* 2, Paris 1940, 718; A. Dillmann, *Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua* 2 KH 3, Leipzig 1886, 400; S. R. Driver, *Deuteronomy* ICC Eelinburgh 1902, 359; E. König, *Das Deuteronomium*, KAT 3, Leipzig 1917, 208; C. Steuernagel, *Deuteronomium und Josua*, HK 3, Göttingen 1900, 117. Nieco inaczej S. Mowinckel *Drive and or ride in O. T.* VT 12 (1962) 298, a jeszcze inaczej W. L. Moran, art. cyt. 323.

wdzięczności, wzgardę — zamiast czci, przez służenie bogom kananej-skim. Często przestroga Pwt (6, 10—13; 8, 14; 28, 47) o niebezpieczeństwach, jakie czyhać będą na Izraelitów w ziemi Kanaan okazywała się okazy-wała się prawdziwa. Izrael, który miał nosić imię honorowe *Jeszurun* tj. sprawiedliwy, wspomniane i u Oz 13, 6, u Iz 44, 2 (a będące formą zdrobniałą od tematu *jāšar* być sprawiedliwy) przez swe postępowanie niesprawiedliwe wobec Jahwe wyrzekł się tego imienia. A wyrzekając się tego imienia postąpił nierozumnie jakby nie miał używania rozumu. Przedstawia znów tę głupotę Izraela poeta w sposób niezwykle obraźliwy (w 15). Podobny do zwierzęcia dobrze odżywionego Izrael obsypany przez Jahwę licznymi dobrami stał się tłustym, otyłym, grubym, a równo-cześnie zadowolonym z siebie. Toteż shardział i odwrócił się od Boga, który go stworzył, wystawiając przez to na zniesławienie Jahwe, gdyż inne narody mogły by odtąd uważać go za Boga słabego, który nie może swemu narodowi przyjść z pomocą i dlatego naród ten odwrócił się odeń. Izraelici zniesławili Jahwe nie tylko przez odwrócenie się odeń, ale jeszcze bardziej przez oddawanie czci innym bogom, budząc takim postępowaniem zazdrość u Jahwe, który jako jedyny Bóg nie może zezwolić na służbę obcym (hebr. *zārîm*) tj. bogom (Por. Iz 43, 12; Jr 2, 25; 3, 13).

Takie postępowanie jest obrzydliwością dla Jahwe (Por. Iz 41, 24; Ez 12, 16; 14, 6; 16, 2). Szczególniejszą zaś obrzydliwością dla Jahwe jest składanie przez Izraelitów ofiar demonom, które nawet u pogan nie należały do bóstw w ścisłym tego słowa znaczeniu.

Kończy zaś poeta biblijny swój opis grzechów Izraela stwierdzeniem jeszcze raz (w. 18) jego niezwyklej złości i niewdzięczności, gdyż jest zuchwałym odrzuceniem Boga i zapomnienie o tym, któremu Izrael zawdzięcza istnienie i wszystko to, co posiada.

5. Ukaramie Izraela (19—25).

Mimo wielkiej dobroci Jahwe dla Izraela musi on ten naród ukarać za jego niewdzięczność i złośliwość i to zarówno mężczyzn, jak i kobiety. A ukarze Jahwe Izraelitów podobnie do ich przewiny. Ponieważ Izrael odwrócił się od Jahwe przez zwrócenie się do obcych bogów, dlatego i Jahwe przestanie się nimi interesować, co wyraża obrazowy zwrot i Jahwe odwróci się od Izraela i nie będzie dłań dłużej jego ojcem. Izrael wypadnie z relacji syna (par 14, 1; Wj 4, 22; Iz 11, 1 itd.), gdyż zawarty w w. 20, że Bóg zakryje swoją twarz przed tym narodem niewiernym.

Ta groźba według św. Pawła spełniła się w oczach Chrystusa, gdy to Bóg wezwał pogan, aby ich uczynić ludem swoim w miejsce nie-wiernego Izraela. Trudno tu dociekać o jakim narodzie myśli autor, gdyż określa go nazwą ogólną *gôj nâbâl* tj. narodem nędznym nierozum-

nym, niecywilizowanym, którą można stosować do różnych narodów w starożytności.

Wiersze 22—25 stanowią jedną z najstarszych serii kar, jakie zachodzą w księgach prorockich (Jeremiasz 9, 20; Ezechiel 7, 15, a jeszcze częściej w utworach apokaliptycznych. Są tu one przedstawione barwniej, niż przekleństwa tekstów przymierzy. Gniew Jahwe przedstawia autor (w. 22), jako ogień, który pożera wszelkie rzeczy na ziemi i w głębokościach szeolu niszczące nawet fundamenty najwyższych gór. Przez ten obraz ognia, niszczącego i to co jest na ziemi i to co jest w jej głębinach, pragnie autor pouczyć, że nikt nie zdoła się uchronić przed karami Jahwe. A będą to kary różnego rodzaju, jakie Jahwe nagromadzi dla ukarania winnych. Zaczyna zaś autor od wzmianki o klęsce głodu (w. 24), która należy do stałego repertuaru kar, zapowiadanych przez proroków. Z kolei wymienia autor zarazę, którą określa nazwą rešef oznaczającą również bóstwo kananejskie, podziemie, epidemii. W języku hebrajskim wyrażenie rešef oznacza również błyskawicę. Takie skojarzenie różnych idei jest dość częste w mitologiach semickich. Inną klęską jest meriri tj. jakaś choroba bolesna, bliżej nieokreślona.

A jeszcze inną klęską to ząb dzikich zwierząt i jad pełzających węży. Najgorszą wreszcie klęską to wojna, która mieczem się będzie śmierć na ulicach i placach miast, a straszną wieścią szerzyć będzie lęk i przeżalenie. I zginą od tej klęski i młodzi i starzy (w. 25).

6. Skarga przeciw poganom (26—33)

Nadzieja dla grzesznego Izraela zjawia się w w. 26 mimo całej mocy grózb Bożych wypowiedzianych poprzednio. Izrael zasługuje na wyniszczenie go przez Boga, ale to byłoby hańbą dla Jahwe, gdyż nieprzyjaciele narodu wybranego myśleliby wtedy, że to siła ich i ich bogów zadały klęskę Izraelowi i ich Bogu, który ich wybrał za swój naród. Ten motyw skłaniający Izraela do miłosierdzia występuje często w modlitwach biblijnych (Wj 32, 10; Pwt 9, 28). Szeroko go rozprowadza druga część Księgi Izajasza (48, 9—11) i Ezechiel (20, 9, 14, 22). I faktycznie dla otaczającego Izraela świata sukcesy narodu wybranego, jak dziś sukcesy Kościoła budziłyby szacunek dla ich Boga, jak znów ich klęski budziłyby lekceważenie ich religii. Jeśliby się zaś przyjęło, że zachodzący w w. 27 hebrajski wyraz, ka'as nie oznacza w naszym tekście naśmiewania, ale raczej karanie, toby wiersz ten zawierał inny motyw okazania przez Boga przebaczenia Izraelom. Motywem tym byłoby nadużycie przez pogan wyznaczonej im misji ukarania Izraelitów. Motyw ten zachodzi często w grózbach proroków przeciw narodom pogańskim (Iz 10, 5—19; 47, 6—7 itp.). Takie nadużycie misji jest czynem pychy i zasługuje na karę. Ze względu na kontekst wydaje się, że raczej tego drugiego sensu należy dopatrzeć się w w. 27. Pozostawienie bowiem bez kary

nieprzyjaciół Izraela obudziłoby w nich przekonanie o ich mocy, a słabości nie tylko Izraela ale i ich Boga Jahwe. Jest to nierozsądna opinia tych nieprzyjaciół Izraela. Jeśliby mieli mądrość życiową, to powinni wiedzieć z doświadczenia, że Jahwe, aczkolwiek dopuszcza ukaranie Izraela, to jednak, gdy Izrael szczerze się doń nawróci, przebacza mu i karze tych, którzy go uciskali. Ilekroć to bowiem razy odnosili Izraelici zwycięstwo niezwykle nad nieprzyjaciółmi o wiele razy od nich liczniejszymi i potężniejszymi. Ze zwycięstw tych niezwykłych Izraela powinni poznać potęgę Jahwe-Skały narodu izraelskiego. Jeżeli zaś ponosili klęski Izraelici, to nie dlatego, żeby tego dokonała moc ich nieprzyjaciół. Nieprzyjaciele bowiem Izraela nie mogą być sędziami Izraela, mającymi władzę karania ich, gdyż sami są szczególnie zepsuci, bo wierzą w nicosć i jej cześć oddają. Jak Izrael (Iz 5, 7; Ps 80, 9) tak i te nieprzyjacielskie narody są porównane do szczepu winnego, mającego winogrona zatrute, gdyż pochodzi ten szczep z winnicy Sodomy i Gomory⁵², mających w Biblii reputację szczególnie zepsutych miast. Te zatrute winogrona porównuje autor do jadu potworów i trucizny żmij.

7. Ukazanie pogani i zbawienie Izraela (34—43).

Niespodziewanie nadszedł koniec, o którym nie chcieli myśleć poganie, oddając się różnym występkom (Por. w. 23 por. Oz 13, 12) i prześladowując Izraela. Jahwe przez długi czas chował w skarbcu wyrok skazujący narody pogańskie na ukaranie, aby go stamtąd wyciągnąć w stosownym czasie i rozpocząć jego wykonanie (W. 34—35). Dzień bowiem zemsty i obrachunku, Jahwe wyznacza każdemu. Od jego woli zależy chwila potknięcia się nogi, czyli zmiany losu grzesznika. W liście do Rzymian (12, 19) i Hebrajczyków (10, 13) w 35a jest cytowany nieco w odmierzonej formie od tej jaką podaje LXX (: Dzień), czy TM (: Do niego), a mianowicie: *Do mnie należy zemsta i odpłata*. Wszystkie jednak te różne formy wyrażają tę samą ideę, a mianowicie, w wymierzaniu kary każdemu zależy od Jahwe.

A wymierzy Jahwe karę poganom nie tylko po to, aby pokazać swą wielkość, ale także z miłosierdzia dla Izraela, gdzie nie ma już dawnej dumy, której wyrazem jest ręka wyciągnięta (por. Iz 38, 2; 57, 10) i gdzie nie pozostał ani niewolnik, ani człowiek wolny tj. gdzie wszyscy poczuli swoją słabość.

W wierszach 37—39 pieśniarz zwraca się najprawdopodobniej do pogan, których ma osiągnąć karząca sprawiedliwość Boża, aby przez nią poznali wyższość Jahwe nad swych bogów, którzy im nie zdołają przyjść

⁵² W TM jest *š e d m ô t* (tj. pola Gommy) względnie *pola Mota Gommy*. Wyrażenie *pola Mota* jest terminem technicznym kananejskim, na oznaczenie pól sztucznie zwilżanych, a co pozostaje z rytmem pochowania Mota w ziemi suchej (Por. M. R. Lehmann. *A new interpretation of the terms š e d m ô t* VT 3 (1953) 360—371.

z pomocą. Przed Jahwe te narody nie istnieją. Jahwe jest jedynie Bogiem, który kieruje historią narodów, przywodząc je nieraz do niebezpieczeństwa śmierci i znów przywodząc do kwitnącego życia. Podobne idee znajdują się niemal dosłownie wyrażone w drugiej części księgi Izajasza (por. w. 39 i Iz 43, 13).

W trzech następnych wierszach (40—42) w sposób tradycyjny, pełen okrucieństw jest przedstawione ukaranie narodów pogańskich (por. Wj 15, 3; Lb 3, 3; Hab 3, 11; Iz 42, 13; 59, 17). Według koncepcji ogólnosemickiej i kara Boża nie mogła być inaczej ujęta jak w formie strasznej masakry. Na wzór semicki, gdzie zemsta należała do obowiązków pokrzywdzonego zjawia się Jahwe przed narodami pogańskimi, a wyciągnąwszy swą rękę ku niebu zaprzysięga im zemstę. A po przywzianiu zbroi wystąpił Jahwe jako wojownik (Por. Iz 63, 3—6; Jr 25, 30—33; 50, 25—29) i zadał nieprzyjacielom swego narodu dotkliwą klęskę upajając swe strzały krwią i nakarmiając swój miecz ciałem zabitych i jeńców.

Pieśń Mojżesza kończy się w. 43, mającym trzy wersje. Jedna LXX dłuższa licząca 4 wersety, powtarzające częściowo treść w. 41 i druga TM krótsza licząca jedynie 2 wersety. Fragment z 4 grotp w Qumran przedstawia 3 wersję pośrednią, posiadającą trzy wersety. Trudno rozstrzygnąć⁵³, która z tych trzech wersji jest oryginalną. Poeta natchniony wzywa inne narody, które nie brały udziału w ucisku Izraela, aby wzięły udział w wychwalaniu zwycięstwa Jahwe nad wrogami jego ludu (Por. 29, 21; Iz 42, 10—12; Ps 66, 8). Stan bowiem grzechu, który pokrywał kraj i wtrącił go w nieszczęścia (Por. 21, 8) został usunięty. A oczyszczenie tego dokonał sam Jahwe (Por. EEz 36, 25), przebacząc grzechy ludu swego i wyrzucając nieprzyjaciół z jego ziemi (Por. Iz 52, 1).

Konkludując widzimy, jak odkrycie w Piśmie św. osobnego rodzaju literackiego *rib* tj. sporu Jahwe z Izraelem i będącego naśladownictwem starożytnych schematów wypowiedzenia wojny przez suwerena swemu wasalowi doprowadziło egzegetów biblijnych nie tylko do wyjaśnienia struktury literackiej pieśni Mojżesza w Pwt 32, 1—34, ale równocześnie dopomogło walnie do należytego wyjaśnienia tego utworu. Niewątpliwie zaś pokrewieństwo rodzaju literackiego *rib* ze schematem starożytnych przymierzy biblijnych, jak i pozabiblijnych⁵⁴ każe przyjąć równocześnie starożytność i pieśni Mojżesza przynajmniej w jej pierwotnej formie.

Lublin

KS. STANISŁAW ŁACH

⁵³ P. W. Skehan, *A fragment of the song of Moses from Qumran*, BASOR 136 (1954) 12—15; F. J. Cross, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical studies* N. York 1953, 135.

⁵⁴ Zob. mój komentarz: *Księga Wyjścia*, Poznań 1964, 57—64.