

KS. JANUSZ LEMAŃSKI

## GRÓB JAKO ZNAK PRAWA WŁASNOŚCI ZIEMI? Rdz 23 I JEGO PRZESŁANIE TEOLOGICZNE

Rdz 23 stanowi pod wieloma względami osobliwą narrację w ramach cyklu o Abrahamie. Po wydarzeniach opisanych w Rdz 22, 1-19 historia patriarchy, mogłoby się wydawać, osiągnęła swój *climax*. Antenat narodu wybranego przeszedł pozytywnie próbę wiary. Jej formowanie, wplecione w kontekst obietnicy potomstwa<sup>1</sup>, znalazło swoje zakończenie w gotowości do poświęcenia własnego syna na ofiarę, gdyby taka była wola Boża. Zaraz po tym pojawia się niespodziewanie informacja o potomstwie Nachora (Rdz 22, 20-24), brata Abrahama, przy okazji której narrator po raz pierwszy wspomina imię Rebeki (w. 23), przyszłej żony Izaaka (Rdz 24). Jest to wyraźny znak, że Abraham i Sara (wspomniana po raz ostatni przy okazji wygnania Hagar: Rdz 21, 1-10) odchodzą ze sceny, a ich miejsce zajmują Izaak i Rebeka<sup>2</sup>. Nowa rodzina pozwala na kontynuację narracji i kolejne odsłony tematu obietnicy i błogosławieństwa udzielonego potomkom wielkiego patriarchy. Zatem krótka informacja o drugim małżeństwie, śmierci i pogrzebie antenata narodu byłaby standardowym zakończeniem całego cyklu (Rdz 25, 1-11). Jednak pomiędzy tymi scenami pojawia się obszerna relacja o śmierci Sary i negocjacjach, jakie Abraham toczył z Hetytami, aby zakupić grób w okolicach Hebronu i pochować w nim swoją zmarłą żonę (Rdz 23). Zaskakuje nie tylko umie-

---

Ks. dr hab. JANUSZ LEMAŃSKI, prof. US – Katedra Egzegezy i Teologii Biblijnej na Wydziale Teologicznym US; adres do korespondencji: ul. Papieża Pawła VI 2, 71-459 Szczecin; e-mail: lemanski@koszalin.opoka.org.pl

<sup>1</sup> J. L e m a ń s k i, *Dlaczego Abraham uwierzył Bogu (Rdz 15, 6)?*, „Verbum Vitae” 5(2004), s. 21-35.

<sup>2</sup> F. G a r c í a L ó p e z, *Il Pentateuco*, Brescia 2004, s. 91. Por. też L. T e u g e l s, *A Matriarchal Cycle? The Portrayal of Isaac in Genesis in the Light of the Presentation of Rebekah*, „Bijdragen” 56(1995), s. 61-72.

szczenie kontekstualne tej perykopy<sup>3</sup>. Niestandardowe jest tu podanie długości życia zmarłej niewiasty (P czyni to tylko w odniesieniu do mężczyzn), brak wyraźnego odniesienia do obietnicy ziemi, której mały skrawek Abraham musi teraz kupić za duże pieniądze, a wreszcie całe negocjacje odbywają się jakby poza zainteresowaniami ze strony Boga, o którym nie wspomina się tu ani razu. Czemu służy zatem cała scena opisująca procedurę zakupu? Część badaczy sądzi, że chodzi tu o pierwszy akt własności do skrawka ziemi obiecanej<sup>4</sup>, a za takim opisem całej procedury stoi skomplikowana sytuacja społeczna i historyczna w Judei z okresu powygnaniowego. Inni wskazują, że scena w żaden sposób nie może być odniesiona do Boskich obietnic dotyczących ziemi dla potomstwa Abrahama ani stanowić prawnego aktu jej nabycia (w całości) na własność<sup>5</sup>. Autor biblijny podkreśla w niej jedynie troskę patriarchy o zmarłą żonę oraz fakt, że matka narodu wybranego była pochowana jako pierwsza na ziemi obiecanej, a w jej grobie znaleźli później miejsce swego spoczynku także inni patriarchowie i ich małżonki.

Włączając się w tę dyskusję stawiamy sobie za cel analizę Rdz 23, 1-20 pod kątem jej ewentualnej relacji z tematem „ziemia obiecana”. Sądzymy jednak, że istotne jest tu zbadanie poszczególnych elementów narracji w kontekście ich uwarunkowań środowiskowych i czasowych, gdyż to właśnie kontekst historyczny może pomóc w odpowiedzi na pytanie dlaczego ta nietypowa perykopa o wyraźnie świeckim kolorycie znalazła się w tym miejscu cyklu o Abrahamie i w takiej właśnie formie, która wymyka się standardom obowiązującym w całej historii patriarchalnej.

## I. DATACJA Rdz 23

Większość badaczy przyjmuje klasyczną datację perykopy związaną z jej przynależnością do tradycji kapłańskiej (P)<sup>6</sup>. C. Westermann<sup>7</sup> uważa jednak,

<sup>3</sup> Ciekawa, choć bardziej homiletyczna niż egzegetyczna, jest sugestia Rasziego (*Pentateuch and Rashi's Commentary: A Linear Translation into English*, t. I: *Genesis*, Brooklyn 1949, s. 209), który sugeruje, że Sara zmarła na wieść o tym, co wydarzyło się w Rdz 22, 1-19.

<sup>4</sup> Tak np. G a r c í a L ó p e z, *Il Pentateuco*, s. 92.

<sup>5</sup> Taką opinię reprezentują m.in. B. C. Birch. W. Brueggemann, T. E. Fretheim, D. T. Petersem (*A Theological Introduction to the Old Testament*, Nashville 1999, s. 80-81).

<sup>6</sup> A. F. C a m p b e l l, M. A. O' B r i e n, *Sources of the Pentateuch. Texts. Introductions. Annotations*, Minneapolis 1993, s. 30-31 + nota 22. Por. też: J. S c h a r b e r t, *Genesis 12-50* (NEB), Würzburg 1986, s. 169; V. P. H a m i l t o n, *The Book of Genesis. Chapters 18-50* (NICOT), Grand Rapids 1995, s. 123; J. A. S o g g i n, *Das Buch Genesis*, Darmstadt 1997, s. 317.

że jedynie w. 1-2. 19 należą do pierwotnej warstwy pochodzącej z tradycji kapłańskiej, zaś w. 3-18. 20 są późniejszym dodatkiem tej samej szkoły rozwijającym oryginalną informację o śmierci i pogrzebie Sary. Za P przemawiają tu zarówno późniejsze odniesienia do tej sceny (Rdz 25, 9; 49, 30; 50, 13 – wszystkie należą do P), informacja o wieku zmarłego (Rdz 23, 1), typowa tylko dla P, choć to jedyna niewiasta, odnośnie do której podaje się tego rodzaju informację w momencie śmierci (por. Rdz 5; 25, 7. 17; 35, 28; 47, 28). Jeśli przyjąć taką klasyczną datację, to należy zauważyć zarazem, że jest to jedyny fragment tekstu przynależący do P, co do którego badacze wysuwają szereg wątpliwości. O ile wstęp (w. 1-2 i 19) można, choć nie bezdyskusyjnie, uznać za typowy dla P, o tyle reszta narracji z jej świeckim kolorytem i dialogicznym stylem wypowiedzi nie pasuje do P, a przynajmniej nie jest dlań typowa. Wskazywane często jako charakterystyczne dla P terminy<sup>8</sup> mogą stanowić ogólnie stosowane słownictwo do odnalezienia także w innych tradycjach, a niektóre konstrukcje (np. słowo „sto” w relacji *constructus*, a nie w typowej dla P formie *absolutus*) pozwalają wręcz podejrzewać, że mamy do czynienia z inną niż P redakcją tekstu<sup>9</sup>. Nie wydaje się jednak, aby można było przesunąć datację na późny okres powygnaniowy, zwłaszcza aż po czasy hasmonejskie<sup>10</sup>.

Broniąc przynależności Rdz 23 do P, pomimo wspomnianych powyżej wątpliwości, badacze sugerują, że P mogło tu włączyć jakąś starszą tradycję związaną z grota w Makpela koło Hebronu i przepracować ją na użytek swojej relacji o śmierci i pogrzebie Sary<sup>11</sup>. Czasem sugeruje się, że chodzić może o materiał będący oryginalnie etiologią świętego miejsca<sup>12</sup>.

---

<sup>7</sup> *Genesis. Kapitel 12-36* (BK I. 2), Neukirchen-Vluyn 1989, s. 454. Z takim izolowaniem w. 1-2. 19 od reszty tekstu perykopy nie zgadza się H. Seebass (*Genesis III/2: Vätergeschichte II* (23, 1-36, 43), Neukirchen 1999, s. 226).

<sup>8</sup> Por. H. G u n k e l, *Genesis*, Göttingen 1977<sup>9</sup>, s. 273; S e e b a s s, *Genesis*, s. 233.

<sup>9</sup> Por. E. B l u m, *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn 1984, s. 441-446; Ch. L e v i n, *Der Jahvist* (FRLANT 157), Göttingen 1993, s. 193; G. W e n h a m, *Genesis 16-50* (WBC 2), Dallas 1994, s. 124.

<sup>10</sup> Tak B l u m, *Die Komposition*, s. 443-444; W. Z w i c k e l, *Das Heiligtum von Mamre*, „Biblische Notizen” 101(2000), s. 17-27. Krytyczne uwagi do tej hipotezy por.: S e e b a s s, *Genesis*, s. 232; L. R u p p e r t, *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar*, t. II: *Gen 11, 27-25, 18*, Würzburg 2002, s. 556-557.

<sup>11</sup> G. v o n R a d, *Genesis*, Brescia 1978<sup>2</sup>, s. 328. Jego opinię wydaje się też podzielać S. Łach: *Księga Rodzaju* (PŚST I. 1), Poznań 1962, s. 397.

<sup>12</sup> S o g g i n, *Das Buch Genesis*, s. 318. Już H. Gunkel, (*Genesis*, s. 274) wskazywał, że pierwotnie mogło chodzić o lokalne bóstwo lub bohatera złożonego w tym grobie, a tradycja wykorzystana przez P byłaby *hieros logos* tego miejsca. Opinię tę odrzuca jednak, jako zbyt

## II. STRUKTURA PERYKOPY Rdz 23, 1-20

Konstrukcja perykopy jest dość klarowna. Wiersze 1-2 podsumowują życie i informują o śmierci Sary oraz o ceremonii żałobnej wykonanej przez Abrahama. Kolejnym krokiem powinien być zatem pochówek. Motyw „pochować moją/twoją zmarłą” stanowi *leitmotiv* całego opowiadania (w. 3. 4. 6. 8. 11. 13. 15. 19). Jest on także zwieńczeniem pertraktacji opisanych w w. 3-18, których wielki finał stanowi akt pochówku zrelacjonowany w w. 19. Informacja z w. 20 wyraźnie stanowi podsumowujące połączenie w. 17-18 oraz w. 19 i uważana jest przez wielu badaczy za późniejszą glosę. Razem jednak w. 3. 18. 20 pokazują, że istotą problemu, który spowodował wydłużenie narracji w centralnej części perykopy, było to, iż Abraham wraz z żoną był obcym zamieszkującym na terytorium synów Cheta i, aby pochować swą zmarłą żonę, musiał najpierw nabyć prawo własności grobu wraz z otoczeniem. Jak się więc wydaje, jeden problem stanowi kwestia zatroszczenia się o pochowanie zmarłej, a drugi, nie mniej ważny, kwestia prawa własności do skrawka ziemi, na której ma znaleźć się grób dla Sary i kolejnych patriarchów. Centralna, pertraktacyjna część perykopy opowiadająca o tym, jak doszło do udanej transakcji, co podkreślił już C. Westermann<sup>13</sup>, ma wyraźnie trzyczęściową strukturę. Pierwszy krok w pertraktacjach to prośba skierowana przez Abrahama do Hetytów (w. 3-4) oraz ich odpowiedź (w. 5-6). Po pozytywnej, choć nie w pełni satysfakcjonującej odpowiedzi, Abraham poprzez Hetytów zwraca się do Efrona z prośbą o sprzedaż groty w Makpela (7-9) i Efron wyraża zgodę posługując się dyplomatycznie zwrotem „dać” (w. 10-11). Trzeci krok to sfinalizowanie transakcji, które ma wszystkie cechy umowy handlowej (w. 12-18)<sup>14</sup>. W istocie rzeczy ostatnią część można podzielić dodatkowo na dwie sekcje. Pierwsza stanowi kolejny krok w negocjacjach pomiędzy Abrahamem i Efronem (w. 12-16), a druga komentarz prawny do tego, co zaszło (w. 17-18). Akcent pada tu zatem na szczegóły transakcji. Należą do nich: informacja o publicznym przebiegu negocjacji

---

daleko idącą, L. Ruppert (*Genesis*, s. 558). Podobnie też autor ten czyni, dzieląc powszechnie panującą opinię, w odniesieniu do propozycji J. S. Bray’a (*Genesis 23: A Priestly Paradigm for Burial*, „Journal for the Study of the Old Testament” 60(1983), s. 69-77). Bray sugeruje, że chodziło o późnoizraelskie sanktuarium osądzone przez P jako miejsce pogańskiego kultu zmarłych.

<sup>13</sup> *Genesis*, s. 455.

<sup>14</sup> R u p p e r t, *Genesis*, s. 556. Dzieli drugą i trzecią część negocjacji nieco inaczej. Część dialogu, w którym uczestniczy Efron, zamyka w w. 10-15. Wyszczególnia w. 16 jako „wynik negocjacji” oraz w. 17-18 jako prawną ocenę tego, co zaszło.

i ich sfinalizowaniu; szczegółowy opis przebiegu poszczególnych etapów bliski pod wieloma względami cechom dokumentów prawnych znanych na starożytnym Bliskim Wschodzie (prawodawstwo hetyckie), a według niektórych badaczy mający nawet formę dialogicznych dokumentów handlowych (neobabilońskie i perskie); odnotowanie zapłacenia całej żądanej sumy przy świadkach oraz dokładne wyliczenie tego, co za tę sumę nabył Abraham<sup>15</sup>.

### III. ANALIZA EGZEGETYCZNA Rdz 23, 1-20

Egzegeza zostanie przeprowadzona zgodnie z podziałem strukturalnym zaproponowanym powyżej. Aby wydobyć symbolikę oraz znaczenie poszczególnych gestów i słów zawartych w badanym tekście, trzeba zwrócić również uwagę na ich usytuowanie kulturowe i środowiskowe, stąd egzegeza nie może pominąć także odniesień do tzw. *Sitz im Leben* poszczególnych elementów narracji.

#### 1. Śmierć Sary i żałoba Abrahama (w. 1-2)

Informacja o wieku Sary (w. 1) uważana jest za typową cechą redakcji kapłańskiej (por. Rdz 5, 3. 5; 47, 28). Jednak forma liczebnika „sto” (stan konstrukcyjny) jest nietypowa dla P. Taka anomalia pojawiła się już jednak wcześniej w tekście należącym do P (por. Rdz 17, 17)<sup>16</sup>. Intrygujący jest również fakt, że narrator podejmuje ten wątek właśnie w tym miejscu. Ostatni raz żona Abrahama była wspomniana w Rdz 21, 12. Następnie w kontekście Rdz 21, 22–22, 24 jej rola w życiu Abrahama i Izaaka owiana jest tajemnicą, a to – jak zauważa G. Wenham<sup>17</sup> – okres 37 lat (por. Rdz 17, 17; 21, 1-7). Jedyną rzecz, którą znamy zatem z tego okresu pomiędzy narodzinami Izaaka i śmiercią Sary, to jej troska o przyszłość syna. Podobnie jest jednak z Abrahamem, który pomiędzy 137 a 175 rokiem życia (Rdz 25, 7) troszczy się o dalszy los swego syna i wybór właściwej dla niego żony. O ile jednak podawanie wieku patriarchów w dniu ich śmierci jest typowe (Rdz 25, 7; 35, 28; 47, 28), o tyle taka sama informacja w odniesieniu do ich żon jest ewe-

---

<sup>15</sup> J. B l e n k i n s o p p, *Il Pentateuco. Introduzione ai primi cinque libri della Bibbia*, Brescia 1996, s. 122. Blenkinsopp podkreśla ponadto, że relacja o zakupie ziemi na grób dla Sary, to obok Rdz 33, 19-20, gdzie mowa jest o zakupie innego kawałka ziemi dokonany przez Jakuba w okolicach Sychem (inna tradycja w Rdz 48, 22: zdobyta podczas wojny), to jedyne dwa kawałki gruntu zakupione legalnie na terytorium ziemi obiecanej.

<sup>16</sup> GK § 134 d.

<sup>17</sup> *Genesis*, s. 125.

nementem. Sara ogrywa jednak ważną rolę w systemie genealogicznym, jest matką narodu (Rdz 17, 15), a narracja uwypukla jej partnerską rolę w dziejach Abrahama (por. m.in. Rdz 17, 7 i 18, 12-15; 17, 6 i 17, 16; 23, 1-2 i 25, 7-8)<sup>18</sup>. Sam wiek interpretowany jest zwykle symbolicznie (Midrasz: 100 – wiele lat; 20 – piękna; 7 – doskonała) lub jeszcze częściej arytmetycznie:  $127 = 2 \times 60 + 7$  (Wenham);  $120$  (Rdz 6, 3) + 7 (pełnia, doskonałość) (Hamilton);  $10 \times 12$  (plemion) + liczba szabatowa (Rdz 1, 1-2, 4a P; Seebass; Ruppert); czas życia Mojżesza (Pwt 34, 7).

Miejsce śmierci to Kirjat Arba identyfikowane jako Hebron, w ziemi Kanaan (w. 2a). Przeskok jest dość zaskakujący. Ostatnie miejsce pobytu Abrahama to Beer-Szeba (Rdz 22, 19b). Hebron wspominany jest jednak w wielu innych miejscach (Rdz 13, 18; 14, 13. 24; 18, 1). Patriarcha wydaje się ponadto prowadzić wędrowny tryb życia (Rdz 12, 8: Betel; 20, 1: pustynia Negew pomiędzy Kadesz i Szur; Geraza). Ostatecznie też narrator nie twierdzi, że Abraham mieszkał tu z Sarą na stałe, a jedynie, że przebywał w tym miejscu, kiedy nastąpiła śmierć jego żony. Nazwa Kirjat Arba<sup>19</sup>, jak sugeruje układ wypowiedzi, postrzegana jest tu jako pierwotna (por. Rdz 35, 27; Ne 11, 25). Najczęściej tłumaczy się ją w sensie „czwór-miasto”<sup>20</sup>. Sugestie co do tego, jak rozumieć to określenie są różne. Może chodzić zarówno o cztery miejscowości tworzące swego rodzaju *tetrapolis*, jak i cztery drogi wiodące do miasta, a wreszcie o cztery części jednego miasta lub cztery plemiona je zamieszkujące (por. 1 Krn 2, 43). Nie można w końcu wykluczyć także, że formant *Kirjat* – hebr. „miasto” łączy się tu z imieniem jakiegoś bóstwa. Według Joz 14, 15; 15, 13; Sdz 1, 10 Arba to nawet imię osoby, protoplasty Anakitów, do których należało to miasto. W Lb 13, 22 sugeruje się, że zostało ono założone siedem lat wcześniej niż Soan (=Tanis) w Egipcie (około 1720 roku przed Chr.)<sup>21</sup>.

„Hebron w kraju Kanaan” nie jest prostym geograficznym uściśleniem czy dopowiedzeniem identyfikującym, jak inne glosy tego rodzaju. B. Jacob<sup>22</sup> słusz-

<sup>18</sup> Na ten temat szerzej w: Th. H i e k e, *Die Genealogien der Genesis* (HBS 39), Freiburg i in. 2003, s. 141-142.

<sup>19</sup> J. M. H a m i l t o n, *Kirjath-Arba*, w: D. N. Freedman (red.), *Anchor Bible Dictionary* (dalej ABD), t. IV, New York 1991, s. 84; M. G ö r g, *Kirjat*, w: M. Görg, B. Lang (red.), *Neues Bibel-Lexikon* (dalej: NBL), t. II, Zürich 1995, s. 486-487.

<sup>20</sup> Ł a c h, *Księga Rodzaju*, s. 397.

<sup>21</sup> Na ten temat szerzej w: H. S e e b a s s, *Numeri. Kapitel 10, 11-22, 1* (BK IV. 2), Neukirchen-Vluyn 2003, s. 109; por. też D. K i n e t, *Hebron*, NBL, t. II, s. 81-82.

<sup>22</sup> *Das Buch Genesis* (1934), Stuttgart 2000, s. 505.

nie podkreśla, że chodzi o wyraźnie przeciwstawne stwierdzenie względem Rdz 21, 34 (miejsce pobytu Abrahama to kraj Filistynów). Ziemia Kanaan to zarazem ziemia obiecana, która staje się miejscem śmierci, a później także pochówku matki narodu wybranego oraz innych patriarchów. Ten mały skrawek ziemi w okolicy Hebronu jest jak fundament położony pod przyszłość potomków, którzy urzeczywistnią z Bożą pomocą obietnicę złożoną ich ojcom.

Abraham wykonuje rytuał żałobny (w. 2b) opisany tu za pomocą dwóch czasowników: *sāpad* i *bākah*. Wprowadza je jeszcze inny czasownik *bô'* – „wejść”. Abraham, jak wynika z tej sekwencji użytych słów, „wszedł”, prawdopodobnie do namiotu<sup>23</sup>, w którym złożone były zwłoki Sary i tam wykonał zwyczajowy rytuał żałobny, opisany dwoma następnymi czasownikami. Mogą one stanowić razem figurę retoryczną określaną mianem *hendiadys*. Oba należą do standardowego słownictwa używanego w relacjonowaniu czynności żałobnych<sup>24</sup>. Jak zauważa C. Werstermann<sup>25</sup>, rytuał ten ma charakter rodzinny (tzn. odbył się bez płaczków, por. Jr 9, 16-18) i zwykle stanowi wstęp do całej gamy innych zachowań żałobnych (por. Ez 24, 15-17. 22-23b), które polegają na wykonaniu określonych czynności oraz wypowiedzeniu odpowiednich skarg. Pierwszy czasownik (*sāpad*), stosowany jedynie w kontekście żałoby, wydaje się podkreślać bardziej aspekt lamentacyjny, gdyż jego podstawowe znaczenie to właśnie głośne ubolewanie i uzalanie się nad nieszczęściem (por. Jr 22, 18; 34, 5). Generalnie jednak, gdy używany jest ten czasownik, nie podaje się treści samego lamentu i pojawia się on zawsze w połączeniu z innym, bliskoznacznym słowem, jak ma to miejsce w badanym przypadku. Drugi z użytych czasowników (*bākah*) wskazuje na czynność opłakiwania, która również nie oznacza milczącego ronienia łez, ale krzyk, wołanie wywołane dramatyczną sytuacją, nie zawsze jednak związaną z sytuacją żałoby po zmarłym (por. Sdz 14, 16-17; 1 Sm 1, 7-8). Czasem nawet może mieć wręcz konotacje związane z atmosferą radości (Rdz 33, 4; 45, 14). Najczęściej jednak, niemal regularnie, czasownik ten używany jest w kontekście żałobnym (2 Sm 18, 33-19, 1; Jr 9, 10; 31, 15). Można pokusić się o stwierdzenie, że oba badane tu czasowniki uzupełniają się wzajemnie. O ile pierwszy bardziej wskazuje na aspekt rozpacz po utracie zmarłej osoby, wyraża żal z tego powodu i opiewa zapewne jej zalety, o tyle drugi stanowi swego rodzaju zawierzenie bólu. Z obecnego kontekstu nie wynika jednak,

<sup>23</sup> G u n k e l, *Genesis*, s. 275.

<sup>24</sup> Por. R. W. L. M o b e r l y, *Lament*, w: W. A. VanGemeren (red.), *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis* (dalej: NIDOTTE), t. IV, London 1997, s. 866-884 zwł. 869-870.

<sup>25</sup> *Genesis*, s. 456.

aby narrator miał na myśli jakąś nadzieję na zmianę sytuacji, co z kolei można wnioskować na podstawie użycia analizowanego czasownika w sytuacjach nie należących do kontekstu żałobnego. Egzegeci zgadzają się też co do tego, że intencją autora kapłańskiego nie jest opisanie wewnętrznych przeżyć Abrahama, ale aspekt rytualistyczny: patriarcha wykonał czynności przepisane w takiej sytuacji dając przykład swoim potomkom<sup>26</sup>. Takie paradygmatyczne odniesienia do osoby Abrahama nie są nowością (por. Rdz 14, 20b: dziesięcina; Rdz 17, 23: obrzezanie).

Czy zatem żałoba Abrahama nie ograniczyła się tylko do słów? Jeśli przyjąć, że opis jest wyczerpujący, to tak. Większość badaczy sądzi jednak, że chodzi o pewien skrót myślowy i patriarcha wykonywał w czasie swego rytuału żałobnego także inne gesty związane z żałobą (por. Kpł 21, 5. 10; 2 Sm 1, 11-12; 3, 31; 13, 31; Hi 1, 20; 2, 12; Ez 24, 17)<sup>27</sup>.

## 2. Procedura kupna grobu (w. 3-18)

Po wykonaniu czynności żałobnych Abrahamowi pozostaje teraz już tylko jedno zadanie, godny pochówek swej żony. Jak się okazuje na wstępie (w. 3-4), nie jest to takie proste z tej racji, że patriarcha jest obcym przybyszem na terytorium<sup>28</sup>, gdzie aktualnie się znajduje i gdzie zmarła jego żona. Nabywanie grobu nie jest zwykłą formalnością, jeśli pamięta się, że dla starożytnych groby były nie tylko miejscem spoczynku, ale stanowiły o więzi z ziemią, na której się znajdowały. Już od czasów chalkolitu, jak potwierdzają archeolodzy<sup>29</sup>, charakterystyczną cechą mieszkańców Kanaanu było grzebanie zmarłych bądź pod podłogami domów, bądź na polu należącym do rodziny. O ile te pierwsze pochówki były elementem poczucia więzi ze zmarłymi przodkami<sup>30</sup>, o tyle te drugie stanowiły znak wielopokoleniowej przynależ-

<sup>26</sup> R u p p e r t, *Genesis*, s. 560.

<sup>27</sup> Na temat tego rytuału i czynności z nim związanych por.: S. M. O l y a n, *Biblical Mourning Ritual and Social Dimensions*, Oxford 2004, s. 29-61; J. L e m a Ń s k i, „Sprawisz, abym ożył!” (*Ps 71, 20b*). *Źródła nadziei na zmartwychwstanie w Starym Testamencie*, Szczecin 2004, s. 75, nota 245.

<sup>28</sup> J. J a r u z e l s k a, „Ziemia na własność” a „ziemia przebywania”. *Z badań nad stosunkami własności w Starym Testamencie*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 5(1984), s. 109-118; W. B e r g, *Prawa obcego w Starym Testamencie*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 55(2002), z. 3, s. 181-202.

<sup>29</sup> R. S. H a l l o t e, *Death, Burial, and Afterlife in the Biblical World*, Chicago 2001, s. 30.

<sup>30</sup> J. D a v i e s, *Death, Burial and Rebirth in the Religions of Antiquity*, London–New York 1999, s. 73.



ności ziemi do jakiejś rodziny. Było to tym ważniejsze, że pole czasem mogło być nieuprawiane, a tym samym ktoś mógłby pomyśleć, że jest niczyje<sup>31</sup>. Sytuacja Abrahama jest więc trudna. Z jednej strony, także ze względu na gorący klimat, musi jak najszybciej „pochować swoją zmarłą”, z drugiej zaś nie ma, jako przybysz, żadnego skrawka ziemi, która by do niego należała.

Procedura nabycia grobu dla Sary ma wszystkie cechy znanych na starożytnym Bliskim Wschodzie pertraktacji handlowych<sup>32</sup>. Wszelkie próby ograniczenia tego stylu prowadzenia negocjacji, jaki znajdujemy w badanym przez nas tekście biblijnym, do jednego tylko okresu lub regionu są więc niewłaściwe, gdyż jest on szeroko rozpowszechniony w tym regionie w różnych okresach i miejscach. Warto jednak wspomnieć, że procedurę negocjacyjną Abrahama rozpatrywano już w świetle prawa hetyckiego (HL § 46. 47. 169)<sup>33</sup>, które pozwala zrozumieć dlaczego Abraham nabył ostatecznie nie tylko samą grobę na grób, ale także i jej okolicę. Ta propozycja spotkała się z dużą akceptacją wśród badaczy. Szybko jednak znaleźli się także jej krytycy. Szczególną popularność zdobyła sobie analogia pomiędzy przebiegiem negocjacji w Rdz 23 a neobabilońskimi tzw. dialogicznymi traktatami handlowymi z VII-V wieku przed Chr. (z niem.: *Zwiegesprächurkunden*)<sup>34</sup>. Jednak ograniczenie tego stylu negocjacji do tak wąskiego środowiska i czasu nie jest dzisiaj popularne. Podobne paralele znaleźć można także w innych miejscach oraz czasie na Bliskim Wschodzie<sup>35</sup> i rację ma zapewne C. Westermann<sup>36</sup> pisząc, że nawet jeśli au-

---

<sup>31</sup> T. E. L e v y, *The Archeology of Society in the Holy Land*, London–Leicester 1997, s. 239; H a l l o t e, *Death*, s. 34.

<sup>32</sup> Th. L. T h o m p s o n, *The Historicity of the Patriarchal Narratives* (BZAW 133), Berlin 1974, s. 295-296; J. V a n S e t e r s, *Abraham in History and Tradition*, New Heaven–London 1975, s. 98-101.

<sup>33</sup> M. B. L e h m a n n, *Abraham's Purchase of Machpelah and Hittite Law*, „Bulletin of the Americans Schools of Oriental Research” 129(1953), s. 15-18.

<sup>34</sup> H. P e t s c h o w, *Die neubabylonische Zwiegesprächsurkunde und Genesis 23*, „Journal of Cuneiform Studies” 19(1965), s. 103-120; G. M. T u c k e r, *The Legal Background of Genesis 23*, „Journal of Biblical Literature” 85(1966), s. 77-84.

<sup>35</sup> E. A. S p e i s e r (*The Patriarchs and Their Social Background*, w: B. Mazar (red.), *The World History of the Jewish People*, t. II: *Patriarchs*, New Brunswick NJ 1970, s. 160-168) wskazuje na listy z Qatna; R. Westbrook (*The Purchase of the Cave of Machpelah*, „Israel Law Review” 6(1971), s. 29-38) wykazuje z kolei, że trzystronna struktura negocjacji jest fikcją literacką i w rzeczywistości chodzi o „double transfer”. Paralele do tego stylu znajduje ponadto w Ugarit, na terenach hetyckich w Azji Mniejszej, w Mezopotamii i Elamie, co – jego zdaniem – dowodzi starożytności tradycji zawartej w Rdz 23. Por. też R. W e s t b r o o k, *A History of Ancient Near Eastern Law*, t. II, Leiden–Boston 2003, s. 1020-1021.

<sup>36</sup> *Genesis*, s. 455-456.

tor kapłański znał wspomniane traktaty neobabilońskie, to trudno mówić tu o konkretnym wzorcu (niem. *Vorlage*), którym się posługiwał. Chodzi bowiem o styl negocjowania charakterystyczny od wielu wieków dla tych terenów, znany zresztą i praktykowany aż po dzień dzisiejszy.

Nie ulega wątpliwości, że główny problem całego zajścia stanowi wola pochowania przez Abrahama swej zmarłej żony (w. 3. 4. 6. 8. 11. 13. 15. 19) i celem negocjacji jest nabycie kawałka ziemi na własność (w. 3-4. 8-9. 13. 16. 17-18), co pozwoliłoby mu na spełnienie ostatniego obowiązku wobec zmarłej współmałżonki (w. 19). Cały dialog cechuje ogromna uprzejmość negocjujących stron (w. 3. 6. 7. 12) połączona jednak ze stanowczością i determinacją w osiągnięciu swoich celów. Podkreślana szczerowość intencji (w. 6. 11. 13) nie idzie w parze z łatwością uzgadniania szczegółów transakcji. Negocjacje mają różne etapy, wyznacza je m.in. termin „posłuchaj” (*šāma* w. 6. 11. 13. 15). Cały proces jest bardzo żmudny, a czasem wręcz męczący<sup>37</sup>. Abraham zwraca się do Efrona poprzez Hetytów. Efron „udaje”, że chce mu odstąpić wskazany teren w prezencie, a w istocie proponuje wygórowaną cenę, którą patriarcha ostatecznie zaakceptuje bez dodatkowych negocjacji. W istocie więc każdy obstaje przy swoim ukrywając za parawanem uprzejmości twardość stanowiska negocjacyjnego. Narrator kładzie tu akcent na publiczny charakter negocjacji (w. 10. 11. 13. 16. 18). Ostatecznie, w podsumowaniu, upór Abrahama zostaje zwieńczony sukcesem, to akcentuje typowe dla traktatów handlowych precyzyjne podsumowanie: kto, co i od kogo oraz w obecności jakich świadków dokładnie nabył (w. 17-18. 20).

#### a) Abraham i synowie Cheta (w. 3-6)

Po rytuale żałobnym Abraham powstaje<sup>38</sup> i pozostawia „swoją zmarłą<sup>39</sup>” zwracając się do ludzi określonych mianem *benê chêt* – „synowie Cheta” (por. Rdz 10, 15: Chet jako potomek Kanaana; Rdz 23, 5. 7. 10. 16. 18; 25, 10; 49, 32). Większość badaczy twierdzi, że określenie jest czysto symboliczne i ludzie ci nie mają nic wspólnego ze starożytnymi Hetytami, których anatolijskie imperium upadło około 1200 lat przed Chr. Wpływy tego ludu sięgały od Gór Taurus aż po terytorium Syrii. Zatem część ludności hetyckiej z tego drugiego obszaru imperium mogła mieć jakieś kontakty z ziemiami

<sup>37</sup> J. L i c h t, *La narrazione nella Bibbia*, Brescia 1992, s. 25-26.

<sup>38</sup> Akt żałobny wykonywano zwykle siedząc, por. Rt 1, 6; 2 Sm 12, 16. 20; 13, 31; Iz 47, 1-5; Jr 6, 26; Ez 26, 16.

<sup>39</sup> Forma *mēt* odnosi się zarówno do zwłok mężczyzny, jak i kobiety por. GK § 122f.

późniejszego Izraela i Judy, ale wątpliwe jest, aby można było traktować ich jako rdzenną ludność z okolic Hebronu. W taki sposób nazywali ludność zamieszkującą terytoria dawnego Królestwa Izraela Asyryjczycy i możliwe, że nazwa ta stała się z czasem synonimem rozciągniętym później na wszystkich mieszkańców Kanaanu<sup>40</sup>. Hipoteza ta jest o tyle prawdopodobna, gdyż wszyscy znani z imienia biblijni Hetyci (Efron, Sochar, Uriasz) noszą imiona o wyraźnie semickiej etymologii<sup>41</sup>. Według Sdz 1, 10 mieszkańcami Hebronu byli Kananejczycy. Określenie to jest ogólną nazwą nie mającą znaczenia etnicznego, lecz terytorialne. Wątpliwe jednak, że pod pojęciem „Hetyci” autorzy biblijni rozumieją ludność nie-semicką<sup>42</sup>.

Odrębne zdanie w tej kwestii prezentuje jednak V. Hamilton<sup>43</sup>. Egzegeta ten przytacza następujące argumenty na poparcie tezy, że autor biblijny ma jednak na myśli autentycznych potomków dawnych Hetytów:

1. wśród osiemnastu list z nazwami autochtonicznych ludów Kanaanu zawsze wylicza się Hetytów (por. Rdz 15, 20; Wj 3, 8; Pwt 7, 1; Joz 3, 10; Sdz 3, 5);

2. Jeśli określenie „Hetyci” ma wydźwięk czysto retoryczny, to czy inne nazwy etniczne również należy potraktować w ten sam sposób?

3. Wykazane przez M. Lehmana związki Rdz 23 z prawem hetyckim, jakkolwiek podważane, nie zostały definitywnie obalone;

4. Badacze podkreślają istnienie wielu hetyckich zapożyczeń lingwistycznych w tekstach biblijnych<sup>44</sup>;

5. Izrael wspomina o swej przeszłości i korzeniach etnicznych (Ez 16, 3. 45) w następujący sposób: ojciec Amoryta, matka Hetytka;

6. Wykopaliska archeologiczne w okolicach Betel (ok. 1200 lat przed Chr.) wskazują na obecność artefaktów w hetyckim stylu;

<sup>40</sup> J. Van S e t e r s, *The Terms „Amorite” and „Hittite”*, „Vetus Testamentum” 22(1972), s. 78-80; J. J. M c D e m o t t, *Reading the Pentateuch. A Historical Introduction*, New York 2002, s. 54.

<sup>41</sup> W e n h a m, *Genesis*, s. 126.

<sup>42</sup> Tak sugeruje D. W. Cotter, *Genesis* (Berit Olam), Collegeville 2003, s. 163 nota 124.

<sup>43</sup> *The Book of Genesis*, s. 127-128.

<sup>44</sup> Szczególnie cenne jest tu odniesienie do artykułu Y. L. Arbeitman, *The Hittite is Thy Mother: An Anatolia Approach to Genesis 23 (Ex Indo-European Lux)*, w: Y. L. Arbeitman, A. R. Bomhard (red.), *Bono Homini Donum* (Fs. J. A. Kerns), Amsterdam 1981, s. 889-1018; por. też H. A. H o f f n e r Jr., *Some Contributions of Hittitology to Old Testament Study*, „Tyndale Bulletin” 20(1969), s. 32; H. A. H o f f n e r, *The Hittites and the Hurrians*, w: D. J. Wiseman (red.), *Peoples of Old Testament Times*, Oxford 1973, s. 197-228; H. A. H o f f n e r, *Hittites*, w: A. J. Hoerth i in. (red.), *Peoples of the Old Testament World*, Cambridge 1996, s. 127-155, zwł. 152-154.

7. Listy z El-Amarny wspominają imię króla Jerozolimy: Abdu-Heba. Pierwszy element to semickie słowo „sługa”, drugi zaś to imię głównej bogini hetyckiego panteonu<sup>45</sup>.

Czy te argumenty wystarczą, aby uznać, że w Rdz 23 mowa jest o autentycznych Hetytach? Jeśli przyjmujemy, że tekst, albo przynajmniej sama tradycja ujęta w formę literacką rzeczywiście jest o wiele starsza niż P i wpływy Hetytów sięgały niegdyś tak daleko, jak sugeruje Hamilton, to można sądzić, że autorzy szkoły kapłańskiej wykorzystali tu rzeczywiście jakiś ustny (przedliteracki) przekaz o zakupie groty w okolicach Hebronu, która stała się z czasem grobem patriarchów, antenatów narodu wybranego. Trzeba jednak zauważyć, że o ile na północy (Galilea, Samaria) takie kontakty (niekoniecznie osadnictwo) z kulturą hetycką poświadcza archeologia, o tyle nic nie dowodzi istnienia osadnictwa ludności o hetyckich korzeniach etnicznych na południu ziemi obiecanej, tam, gdzie ma miejsce scena opisana w Rdz 23. Nie można jednak wykluczyć, że jakieś mniejsze grupy lub jednostki<sup>46</sup> o hetyckim rodowodzie mogły emigrować na południe i to właśnie tym osiedleńcom, z czasem pełnoprawnym mieszkańcom nabywanych przez nich ziem, zawdzięczamy obecność nazwy „Hetyci” w tekstach biblijnych. Naszym zdaniem rację jednak należy przyznać większości badaczy, którzy uważają, że chodzi jedynie o przeniesienie nazwy starożytnego ludu dominującego w latach 1600-1200 przed Chr. na terenach Anatolii, Libanu i Syrii, na jakąś część rdzennej ludności Kanaanu. Mogło to dokonać się rzeczywiście poprzez przejście asyryjskiej nomenklatury administracyjnej.

Abraham zwraca się do Hetytów z prośbą, aby sprzedali (w. 4), dosłownie: „dajcie mi na własność grób (razem) z/= pomiędzy/ wami” (*těnu li 'ăchuzzat qeber 'immākem* w. 4b), przy czym przedstawia się jako „obcy rezydent (mieszkający, narrator stosuje tu emfatyczne „ja”) z wami” (*gēr wētôšāb 'ănōkî 'immākem*). Cel tej prośby jest jasny: „abym mógł pochować moją zmarłą”, dosłownie „sprzed mego oblicza”<sup>47</sup>. Zestawienie autoprezentacji z treścią prośby rodzi napięcie narracyjne. Kim jest Abraham według tego, co sam o sobie mówi? Większość badaczy widzi w zestawieniu dwóch słów określających pozycję Abrahama wśród Hetytów rodzaj *hendiadys*, który

<sup>45</sup> Na piąty i siódmy argument powołuje się też B. Jacob (*Das Buch Genesis*, s. 506).

<sup>46</sup> Por. von R a d, *Genesis*, s. 329; R u p p e r t, *Genesis*, s. 560.

<sup>47</sup> Idea może być taka, że chodzi o usunięcie tego, co może uczynić go rytualnie nieczystym (por. w. 8 i W e s t e r m a n n, *Genesis*, s. 457). Nie chodzi zaś na pewno o odrzucenie kultu zmarłych przodków, jak sugerował J. Bray (*Genesis 23*, s. 69-77).

tłumaczy się jako „obcy rezydent/osiedleńca”<sup>48</sup> (por. Kpł 25, 23. 33. 35. 47; Lb 35, 15). Ktoś określany tym mianem nie ma pełnych praw obywatelskich w ziemi, w której osiadł i przede wszystkim, jako emigrant – etnicznie obcy element wśród rodowitych mieszkańców, nie ma prawa posiadania nawet kawałka tej ziemi na własność<sup>49</sup>. Chodzi zatem o przedstawienie sytuacji prawnej (por. Rdz 12, 10; 20, 1)<sup>50</sup>, w ramach której prośbę Abrahama motywować może jedynie cel, któremu ona służy. Pochówek zmarłej ma w tym wypadku umożliwić posiadanie kawałka ziemi Hetytów jako *'āchuzzat qeber* – „grób na własność”. Termin opisujący status grobu jako *'āchuzzat* użyty jest także wtedy, gdy Bóg obiecuje ziemię Abrahamowi i jego potomstwu na wieki (Rdz 17, 8; por. Rdz 48, 4)<sup>51</sup>. Można więc sądzić, że patriarcha prosi teraz o wieczyste prawo użytkowania tego grobu i ma na uwadze konkretne konsekwencje z tym związane<sup>52</sup>. Stopień, w jakim posiada się ziemię, wyznacza status danej osoby w relacji do innych jej mieszkańców. Groby zaś są wyznacznikiem tego powiązania. Abrahamowi chodzi więc o położenie fundamentów pod nową jakością swego pobytu w okolicach Hebronu i o silniejsze powiązanie z ziemią, na której przebywa<sup>53</sup>. Grób, który będzie określany mianem *'āchuzzat*, stanowi tu zadatek osiadłego trybu życia w miejscu, w którym patriarcha się aktualnie znajduje. Abraham wyraża tym samym wolę pozostania tu na stałe.

Odpowiedź synów Cheta tyleż życzliwa, co wymijająca (w. 5-6)<sup>54</sup>, jest

<sup>48</sup> W e s t e r m a n n, *Genesis*, s. 457: „ein aus der Fremde gekommener (zugewanderter) Siedler”. Drugi element jest mniej związany ze statusem osiedleńca niż pierwszy, jednak na 14 przykładów jego użycia zawsze pojawia się razem z *gēr*. Por. A. H. Konkel, *tôšāb*, w: NIDOTTE, t. IV, s. 284-285. Wychwycenie niuansów znaczeniowych pozwalających na rozróżnienie pomiędzy obydwoma leksemami jest jednak bardzo trudne. Por. D. K e l l e r m a n n, *gūr*, w: H. Ringgren, G. J. Botterweck (red.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, t. I, Stuttgart 1972, s. 989-990. B. Jacob (*Genesis*, s. 507) sądzi, że *gēr* wyraża ogólną zależność i pragnienie przyłączenia się do innej nacji, zaś *tôšāb* jest miarą samodzielności, podobnie jak *šākīr* (por. Wj 12, 45; Kpł 22, 10; 25, 6. 40).

<sup>49</sup> W e s t e r m a n n, *Genesis*, s. 457: „ein Halbürger ohne Grundbesitz”.

<sup>50</sup> W e n h a m, *Genesis*, s. 126; J. S c h r e i n e r, R. K a m p l i n g, *Bliźni, obcy, nieprzyjaciel z perspektywy Starego i Nowego Testamentu*, Kraków 2001, s. 30-53.

<sup>51</sup> T. K o o p m a n s, *'āchuzzāh*, w: NIDOTTE, t. I, s. 358-360.

<sup>52</sup> C o t t e r, *Genesis*, s. 163: „permanent legal possession”; por. H. S e e b a s s, *Eigentum*, w: NBL, t. I, s. 491-493. G. Gerleman (*Nutzrecht und Wohnrecht. Zur Bedeutung von 'hzh und nhlh*, „Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft” 89/19(1977), s. 313-318) wykazuje, że termin ten nie oznacza własności w ścisłym sensie, lecz prawo użytkowania ziemi.

<sup>53</sup> J a c o b, *Genesis*, s. 507.

<sup>54</sup> Małą dyskusję egzegetyczną wywołuje użycie na końcu w. 5 sekwencji *lē'mōr lō* –

właściwie „nie” ubranym w grzeczne i pełne uprzejmości słowa<sup>55</sup>. Składają się na nią trzy elementy (w. 6). Najpierw na uniżoną autoprezentację Abrahama Hetyci odpowiadają tytułem godnym najwyższego szacunku: „Posłuchaj<sup>56</sup>, mój panie, wielkim<sup>57</sup> księciem jesteś wśród nas” (w. 6a). Zaimek liczby pojedynczej można tłumaczyć tym, że w imieniu synów Cheta przemawia tylko jeden z nich<sup>58</sup>. Tytułują go nie tak, jak on określił sam siebie „obcy osiedleńiec”, ale używając zaszczytnego tytułu „wielki książę” (*nešî' 'elôhîm*). C. Westermann uważa, że może on wyrażać także przekonanie o szczególnej opiece ze strony Boga, jaką cieszy się Abraham<sup>59</sup>. Jednak taki aspekt w zabarwionej czysto świeckim kolorytem perykopie jest raczej mało prawdopodobny. Natomiast bardziej realna jest sugestia<sup>60</sup>, iż synowie Cheta widzą w patriarsze wielkiego przywódcę plemiennego, gdyż *nešî'* często oznacza tę właśnie funkcję (Rdz 17, 12; 25, 16; Lb 7, 2)<sup>61</sup>. W kontekście całego cyklu tytuł taki nie budzi zdziwienia. Patriarcha miał kontakty z faraonem (Rdz 12), królem Geraru (Rdz 20) i wieloma innymi władcami (Rdz 14). Sam Bóg określa go mianem „ojciec królów” (Rdz 17, 6)<sup>62</sup>. Chęć aprecjacji wo-

---

„mówiąc do niego”. To jedyny przypadek takiego połączenia w Biblii hebrajskiej (podobny do niego jest jeszcze w Kpł 11, 1). Niektórzy badacze proponują tu koniekturę na tzw. *lû* – życzeniowe (E. S p e i s e r, *Genesis* (AB 1), New York 1978, s. 170; por. GK 110e) w sensie uprzejmego zwrotu „ależ proszę”.

<sup>55</sup> Por. von R a d, *Genesis*, s. 330.

<sup>56</sup> Taki początek przemówienia jest charakterystyczny dla 1-2 Krn. Poza nimi pojawia się jeszcze tylko w badanym tu tekście z Rdz 23, 6. 8. Por. P. B. D i r k s e n, *1 Chronicles* (HCOT), Leuven-Dudley 2005, s. 333; G. N. K n o p p e r s, *1 Chronicles 10-29* (AB 12A), New York 2004, s. 925.

<sup>57</sup> Element teoforyczny traktujemy tu jako *superlativus*. Por. Ps 36, 7; 80, 11 oraz D. W. T h o m a s, *A Consideration of Some Unusual Ways of Expressing the Superlative in Hebrew*, „Vetus Testamentum” 3(1953), s. 209-224, zwł. 215-219.

<sup>58</sup> S e e b a s s, *Genesis*, s. 228. Gunkel (*Genesis*, s. 276) sądzi, że chodzi tu o personifikację wspólnoty.

<sup>59</sup> Ł a c h, *Księga Rodzaju*, s. 399: „książę Boga” – uprzywilejowany przez Boga człowiek. Por. W e s t e r m a n n, *Genesis*, s. 457; S p e i s e r, *Genesis*, s. 170; H a m i l t o n, *The Book of Genesis*, s. 123, 129: „God's elect”. Interpretacja taka wynika z odczytania pierwszego elementu nie jako rzeczownik, ale imiesłów strony biernej por. M. H. G o t t s t e i n, *nšy' 'elhym* (*Gen XXiii, 6*), „Vetus Testamentum” 3(1953), s. 298-299: „einer, der von Gott (herbei-)getragen”. Przy dalszej transformacji interpretacyjnej można dojść do sensu: „ein von (seinen) Gott herausgehobener”, bliskiej znaczeniem formie „Bóg jest z tobą we wszystkim, co postanowisz” (Rdz 21, 22), por. R u p p e r t, *Genesis*, s. 561.

<sup>60</sup> W e n h a m, *Genesis*, 127.

<sup>61</sup> Krótką, ale bardzo klarowną dyskusję analizowanego terminu znaleźć można m.in. w: K. T. A i t h e n, *nāšî'*, w: NIDOTTE, t. III, s. 171-172.

<sup>62</sup> C. H. G o r d o n, *Abraham the Basileus*, „Jahrbuch für kleinasiatische Forschung”

bec patriarchy podkreśla dodatkowo użycie zwrotu „pośród nas” (*betôkenû*), zamiast „z wami” (por. w. 4). Taki niuans znaczeniowy jest bardzo istotny, gdyż uwydatnia fakt, że według nich Abraham jest znacznie mocniej zintegrowany z ich społecznością, niż sam sądzi<sup>63</sup>. Następnie formalnie wyrażają zgodę na prośbę Abrahama: „w wybranym z naszych grobów pochowaj swoją zmarłą” (w. 6b). Za tą zgodą kryje się jednak tylko częściowe spełnienie oczekiwań Abrahama. On prosił ich o „grób na własność”, oni zaś deklarują: „nikt z nas nie odmówi ci grobu, abyś pochował swą zmarłą”. W istocie rzeczy chodzi tu o odmowę sprzedaży. Abraham może wybrać sobie nawet najlepszy ze wszystkich grobów (*bemibechar*), ale propozycja dotyczy jedynie udostępnienia jednego z nich, a nie pozwolenia, aby nabył kawałek ich ziemi. Patriarcha znajduje się w samym sercu ziemi obiecanej, ale jeszcze jej nie posiadał. Co więcej, jego negocjacje w sprawie małego skrawka terenu należącego do tej ziemi nie oznaczają w żadnej mierze zadatku prawa do jej posiadania w pełnym wymiarze na przyszłość. Izraelici, potomkowie wielkiego patriarchy i spadkobiercy złożonych mu obietnic, zawsze żyli świadomością, że Bóg przywiódł ich na ziemię zamieszkałą przez inne ludy (por. Pwt 7, 1; 9, 1; 11, 8-10; Sdz 2; Joz 2-11) i była ona Jego darem dla narodu wybranego. „Dobra ziemia” (Pwt 8, 7-10), „mlekiem i miodem płynąca” (Kpł 20, 24; Pwt 6, 3; 11, 9; 27, 3; 31, 20), zawsze była ostatecznie własnością samego tylko Boga. Tego sposobu myślenia nie zmienili Izraelici nawet podczas pobytu na wygnaniu<sup>64</sup>.

b) Abraham, synowie Cheta i Efron (w. 7-9. 10-11)

Abraham podniósł się (*qûm*) i oddał pokłon (*šāchāh*)<sup>65</sup> swoim współrozmówcom (w. 7), określonym tu jako „lud ziemi” (*‘am hā’ārez*). Zachowanie patriarchy wskazuje nie tylko na szacunek wobec partnerów w rozmowie,

---

2(1965), s. 227-230.

<sup>63</sup> W e n h a m, *Genesis*, 127. B. Jacob (*Das Buch Genesis*, s. 508) tłumaczy sens tej zmiany bardzo opisowo: „du stehst für uns nicht draussen, du bist anders als wir, aber gerade darum sollst du ganz unser sein”.

<sup>64</sup> Por. H. D. P r e u s s, *Teologie des Alten Testaments*, t. I, Stuttgart i in. 1991, s. 136-140.

<sup>65</sup> Stanowiący koniugacyjny ewenement rdzeń znaczy zazwyczaj „położyć się twarzą do ziemi” (tak dosłownie rozumie go H. Gunkel, *Genesis*, s. 275). W obecnym kontekście chodzi jednak raczej o ukłon, por. J a c o b, *Das Buch Genesis*, s. 508; R u p p e r t, *Genesis*, s. 561. Ostatni z autorów zwraca uwagę, że gdyby chodziło o postawę prostracyjną, czyli leżenie twarzą do ziemi, to byłoby to wyraźnie zaznaczone (Rdz 18, 2; 19, 1).

ale i, że chce ich prosić o coś ważnego<sup>66</sup>. Określenie synów Cheta jako „lud ziemi” może oznaczać, że traktowani są przez narratora jako właściciele ziemi, której skrawek patriarcha chce teraz nabyć. Badacze zgadzają się co do tego, że pojęcie to przeszło długą drogę rozwoju od określenia wielkich latyfundystów (czasy monarchii) po autochtoniczną ludność Judei (czasy po wygnaniu babilońskim)<sup>67</sup>. Obecny kontekst teoretycznie dopuszcza obie możliwości interpretacyjne. Abraham widząc, że jego rozmówcy zgadzają się na pochowanie jego zmarłej żony w ich ziemi, kontynuuje rozmowę prosząc ich o wstawiennictwo u Efrona syna Sochara (w. 8). Prośba ujęta jest wyraźnie w swoistą taktykę negocjacyjną. Abraham wybrał z odpowiedzi swoich partnerów tylko to, co było mu na rękę<sup>68</sup>: pozwalają mu na pochowanie w ich ziemi zmarłej Sary. Powraca słowo: „posłuchaj mnie” (w. 6. 8. 11. 13. 15), a wstępna formuła (w. 8a) ma zabarwienie idiomatyczne, być może nawet narrator stylizuje ją dialektycznie. Treść nawiązuje jednak wyraźnie do okazywanej przez nich dotąd dobrej woli<sup>69</sup>. Rdzeń czasownikowy *pg'*, zastosowany przez patriarchę w przedstawieniu swej prośby dotyczącej tego, czego oczekuje od Hetytów w swej relacji z Efronem, zasadniczo opisuje zamierzone lub przypadkowe spotkanie z drugą osobą, ale ma też kilka innych niuansów semantycznych, a wśród nich najczęściej powraca on w sensie „wstawiać się za” (Rt 1, 16; Iz 53, 12; 59, 16; Jr 15, 11; 36, 25)<sup>70</sup>, który obecny jest także w badanym obecnie przypadku. Prośba o „wstawiennictwo”, jak wynika z analizowanego tekstu, w praktyce nie jest konieczna, gdyż Efron znajduje się wśród jego rozmówców. Abraham bierze pod uwagę jednak swój status prawny<sup>71</sup>. Jako osiedleniec nie ma on prawa nabyć ani kawałka ziemi należącej do Hetytów i to oni muszą wyrazić zgodę na to, co zamierza. Patriarcha wydaje się ignorować wyraźną odmowę sprzedaży grobu na własność i ponawia swą prośbę kupna (dosłownie *nātan* – „dać”<sup>72</sup>) miej-

<sup>66</sup> W e n h a m, *Genesis*, s. 127.

<sup>67</sup> E. W. N i c h o l s o n, *The Meaning of the Expression 'am hā'āres in the Old Testament*, „Journal of Semitic Studies” 10(1965), s. 59-66; J. P. W e i b e r g, *Der 'am hā'āres des 6.-4. Jh v. uZ.*, „Klio” 56(1974), s. 325-335; KBL, t. I, s. 793, nr 4.

<sup>68</sup> G u n k e l, *Genesis*, s. 276.

<sup>69</sup> P. H a m i l t o n, *The Book of Genesis*, s. 123; O. K a i s e r, *Der Gott des Alten Testaments. Theologie des Alten Testaments*, t. II, Göttingen 1998, s. 293. Takie konotacje związane z idiomatycznym użyciem słowa *nefeš* sugeruje także H. W. Wolff (*Antropologia dell'Antico Testamento*, Brescia 1993<sup>3</sup>, s. 27).

<sup>70</sup> M. A. G r i s a n t i, *pg'*, w: NIDOTTE, t. III, s. 575-576.

<sup>71</sup> S e e b a s s, *Genesis*, s. 229.

<sup>72</sup> Sens „kupić” jakkolwiek wynika z kontekstu, to musi zostać wyrażony łagodniejszym



sca na grób, które tym razem jest już precyzyjnie określone: „grota Makpela, która do niego (tj. Efrona syna Sochara) należy i która (znajduje się) na końcu jego pola”. Co więcej intencja jest tu aż nad wyraz jasna. Abraham prosi: „za pełną cenę (*bekesef mālē'*) niech mi ją sprzeda (*nātan* – „dać”) w waszej obecności jako grób na własność (*la'āchuzat-qāber* por. w. 4)” (w. 9). Imiona Efron i Sochar uważane są za semickie<sup>73</sup>. Grota Makpela to określenie, które powraca w tekstach kapłańskich jako oznaczenie rodzinnego grobu patriarchów (Rdz 25, 9; 49, 30; 50, 13). Etymologicznie nazwę Makpela można wyprowadzić od rdzenia *kpl* – „podwójna grota” (tak tłumaczy LXX i Wulgata), ale nie wykluczone, że chodzi tu nie tyle o opis groty, ile o jakąś lokalną nazwę własną, której znaczenie niekoniecznie musi mieć aż tak precyzyjny wydźwięk. Istotne jest, że usytuowanie „na końcu jego pola” umożliwi potem łatwe oddzielenie nabytej groty od reszty ziemi należącej do Efrona. Patriarcha nie chce żadnych przywilejów. Zdecydowanie wskazuje, że pragnie nabyć to, o co prosi za „pełną cenę” i „w waszej (tj. świadków) obecności” (por. 1 Krn 21, 22-24: Dawid i Arunna). Akcent wyraźnie pada więc na wejście w legalne i pełnoprawne posiadanie grobu, a nie tylko jego wypożyczenie. W konfrontacji z prawem hetyckim (HL § 46; 47)<sup>74</sup> obecna prośba dotycząca tylko kupna groty i późniejsza propozycja Efrona dotycząca odstąpienia groty wraz z polem (w. 11) nabiera głębszego sensu. Kawalek ziemi nabyty na własność nie nakładał na Abrahama dodatkowych obowiązków świadczonych (w angielskiej wersji: *render the services*) na rzecz króla. Jeśli jednak stałby się posiadaczem całego pola, jak zaproponuje mu za chwilę Efron, takie obowiązki będzie musiał świadczyć. Nie ma jednak pewności, że

---

słowem ze względu na taktykę negocjacyjną. Słowo „dać” jest mniej drastyczne w brzmieniu, a sytuacja i materia, której dotyczą negocjacje, jest bardzo delikatna. Chodzi więc o coś więcej niż tylko o uprzejme słowo, jak sugeruje to G. von Rad (*Genesis*, s. 331).

<sup>73</sup> W e s t e r m a n n, *Genesis*, s. 458; W e n h a m, *Genesis*, s. 128. Trzeba jednak zaznaczyć, że etymologia pierwszego z nich nie została potwierdzona, choć ma prawdopodobnie jakieś konotacje z nazwą miejsca tłumaczonego jako „miejsce kurzu” por. KBL, t. I, s. 816-817.

<sup>74</sup> Por. ANET, s. 191. Por. też cytowanych wcześniej autorów: Lehmann, Petschow, Tucker, Van Seters, Hoffner oraz dyskusję w: V. P. H a m i l t o n, *The Book of Genesis*, s. 130-131 (w obronie tezy Lehmana o hetyckich konotacjach obecnej perykopy). R. Westbrook (*Purchase of the Cave of Machpelah*, „Israel Law Review” 6(1971), s. 29-38, także w: *Property and the Family in Biblical Law* (JSOT.S 113), Sheffield 1991, s. 24-35) łączy argumenty pojawiające się w dyskusji. Według niego Rdz 23 może odzwierciedlać strukturę dialogicznych dokumentów z I tysiąclecia, ale jedynie jako finalny rezultat redakcyjnego opracowania „of an essentials ancient sources”. Podobnie ten sam autor wypowiada się w swej monografii: *A History of Ancien Near Eastern Law*, t. II, Leiden–Boston 2003, s. 1020-1021.

akurat do hetyckiego, a nie ogólnie znanego w regionie prawodawstwa lub zwyczaju należy odnieść taktykę negocjacyjną opisywaną w badanym przez nas tekście. Nic nie wskazuje tu przede wszystkim na to, że autor biblijny ma na myśli jakiegoś regionalnego chociażby władcę. Ale nie można wykluczyć, że taki kontekst społeczny stoi w tle obecnego dialogu.

Forma grobu – *me'arat* – oznacza naturalną lub wydrążoną przez człowieka grotę skalną. Określenie to stanowi doprecyzowanie oczekiwań, gdyż samo słowo *qeber* może oznaczać każdy rodzaj grobu, także ziemny. Formy tego typu grobowców były modyfikowane na przestrzeni stuleci<sup>75</sup> i charakterystyczne dla Kanaanu począwszy od chalkolitu (3500 lat przed Chr.), przez niemal całą epokę brązu (3000-1000 lat przed Chr.) aż po wczesną epokę żelaza<sup>76</sup>.

Odpowiedź Efrona (w. 11) zasiadającego pośród synów Cheta<sup>77</sup>, w bramie miasta (w. 10)<sup>78</sup>, jest również efektem taktyki negocjacyjnej. Powraca, niemal z humorystycznym akcentem<sup>79</sup>, uprzejme, ale i będące wyrazem twardości negocjacyjnej<sup>80</sup> słowo „posłuchaj” wraz z pełnym szacunku tytułem „mój panie” (w. 11a). Efron zgadza się „dać” (*nātan*)<sup>81</sup> Abrahamowi

<sup>75</sup> Por. A. K u s c h k e, *Grab*, w: K. Galling (red.), *Biblisches Reallexikon*, Tübingen 1977<sup>2</sup>, s. 123.

<sup>76</sup> A. M a z a r, *Archeology of the Land of the Bible 10,000-586 B.C.E.*, New York 1992, s. 213-214; E. B l o c h - S m i t h, *Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead* (JSOT.S 123), Sheffield 1992, s. 36-41; D. V i e w e g e r, *Archäologie der biblischen Welt*, Göttingen 2003, s. 99-100 oraz 101, rys. 1. 2. 3. 4; S. G ą d e c k i, *Archeologia biblijna*, t. I, Gniezno 1994, s. 158, 173, 204-205.

<sup>77</sup> H. Seebass (*Genesis*, s. 229) sądzi, że chodzi tu jedynie o precyzję jurydyczną i nie musi to oznaczać, że on sam też był Hetytą! Jednak druga część zdania wyraźnie pokazuje, że sam Efron identyfikuje się jako spokrewniony z synami Cheta, por. „synów mego ludu” (w. 11b).

<sup>78</sup> „wszyscy wchodzący w bramy miasta” może mieć tu sens techniczny wskazujący na starszyzną rządzącą w mieście, ale może też mieć mniej sprecyzowany wydźwięk: „każdy kto wchodzi”; por. dyskusję zawartą w: E. A. S p e i s e r, „*Coming*” and „*Going*” *At the City Gate*, „*Bulletin of the Americans Schools of Oriental Research*” 144(1956), s. 20-23; G. E v a n s, „*Coming*” and „*Going*” *at the City Gate, a Discussion of Prof. Speiser's Paper*, „*Bulletin of the Americans Schools of Oriental Research*” 150(1958), s. 28-33; H. R e w i v, *Early Elements and the Late Terminology in the Descriptions of Non-Israelite Cities in the Bible*, „*Israel Exploration Journal*” 27(1977), s. 189-196, zwł. 190-191.

<sup>79</sup> L i c h t, *La narrazione*, s. 110.

<sup>80</sup> Wskazuje na to rozpoczynające jego słowa i akcentujące sprzeciw wobec propozycji patriarchy przeczenie *lō'* – „nie”. Dyskusję na temat właściwego zrozumienia sensu tej negacji zob. w: H a m i l t o n, *The Book of Genesis*, s. 132.

<sup>81</sup> Czasownik „dać” użyty jest przez Efrona aż trzy razy. Forma *perfectum* może oznaczać zarówno, że coś jest dane natychmiast, jak i dopiero po pewnym czasie (Rdz 15, 18); por. Joüon 112g. M. Weinfeld (*The Place of the Law in the Religion of Ancient Israel*, Leiden–Bos-

nie tylko grootę, o którą prosił (por. w. 9), ale wraz z nią także i otaczającą ją pole (*śādeh* z rodzajnikiem). Co więcej chce, aby miało to charakter publiczno-prawny i odbyło się w obecności jego rodaków („na oczach mego ludu”). Już samo doprecyzowanie miejsca, w którym toczą się negocjacje – „w bramie ich miasta”, nadaje całemu wydarzeniu charakter oficjalny i publiczny. Bramy były w starożytności miejscem rozpraw sądowych i wszelkiego rodzaju rozwiązań o charakterze prawnym, w tym także tych dotyczących spraw własnościowych (Rt 4; por. też Rdz 34, 24)<sup>82</sup>. „Dać” w ustach Efrona znaczy, podobnie jak poprzednio w ustach Abrahama: „sprzedać/kupić”.

c) Abraham i Efron (Rdz 23, 12-16)

Propozycja Efrona nie satysfakcjonuje Abrahama i potrzebna jest kolejna tura negocjacji. Można się domyślać, że z jednej strony mamy w gorącym klimacie Kanaanu pilną potrzebę jak najszybszego pochowania zmarłej, a z drugiej świadome przeciąganie w czasie sprzedaży wymaganego terenu, aby podbić jego cenę. Takie realia zdaje się potwierdzać obecna tura rozmów. Z literackiego punktu widzenia można zaobserwować tu ciekawy efekt narracyjny<sup>83</sup>. Czytelnik ma wrażenie, że czas zwalnia bieg. Negocjacje wydają się przedłużać, atmosfera staje się nudna, a same dialogi rozwlekłe. Daje to w efekcie poczucie uczestniczenia we wzajemnym przeciąganiu liny, a w praktyce przecież lektura całości nie zabiera więcej niż trzy minuty czasu.

Abraham ponownie okazuje swe uniżenie wobec rdzennych mieszkańców Kanaanu (w. 12; por. w. 7), ale zarazem jest stanowczy w swym pragnieniu nabycia kawałka ich ziemi (w. 13). Tylko tak – deklaruje – będzie mógł pochować swą zmarłą w tej ziemi. Ostatni człon zdania można uznać nawet za pewnego rodzaju nacisk na rozmówców. Niepochowanie ciała bowiem to nie tylko problem Abrahama, ale w gorącym klimacie Kanaanu, to także problem dla mieszkańców najbliższej okolicy. Innymi słowy patriarcha zwraca uwagę, że czas nagli.

---

ton 2004, s. 102 nota 18) zwraca uwagę, że słowo „dać” zarówno w Rdz 23, 11, jak i w Rdz 15, 18; 20, 16; Kpł 6, 10; Lb 18, 8. 21 należy rozpatrywać w tym samym kontekście teologicznym, w który wpisują się wielkie przymierza z całym stworzeniem i ludzkością opisane przez P (Rdz 1, 29-30; 9, 3; Rdz 17, 8: formuła „dam/daję ci...”).

<sup>82</sup> F. S. F r i c k, *The City in Ancient Israel* (SBL.DS 36), Missoula 1977, s. 118-119; K. G r ü n w a l d t, „Auge zum Auge, Zahn zum Zahn”? *Das Recht im Alten Testament*, Mainz 2002, s. 64-67.

<sup>83</sup> L i c h t, *La narrazione*, s. 129-130.

Negocjacje mają nadal charakter publiczny, ale zainteresowani wydają się rozmawiać już bezpośrednio ze sobą. Intencją Efrona było „sprzedanie” kawałka ziemi wyrażone jednak eufemistycznie czasownikiem „dać” (por. w. 11). Abraham pojął to bez większych problemów i przyjął propozycję swego partnera w dyskusji. Nie chce już samej groty, ale godzi się nabyć całe pole. Konstrukcja *'ak 'im -'attāh lû* (w. 13b) to połączenie zdania warunkowego z ideą *optativus* (forma życzeniowa). Żaden z dwóch trybów nie spełnia jednak do końca klasycznych wymagań gramatycznych<sup>84</sup>. Takie zestawienie stanowi – w zgodnej opinii egzegetów<sup>85</sup> – rodzaj *anakolutu*, czyli konstrukcji składniowej niezgodnej z ogólnie przyjętymi normami poprawności, powstałej na skutek rozchwywania więzi syntaktycznych między kolejnymi członami zdania. Takie figury retoryczne bywają wprowadzane celowo m.in. dla scharakteryzowania języka podmiotu mówiącego lub jako sposób uniezwyklenia mowy<sup>86</sup>. Nie wiemy właściwie co Abraham chce dokładnie wyrazić takim sposobem wprowadzenia swojej propozycji zapłaty. Konstrukcja ma jednak chyba właściwy sobie retoryczny wydźwięk – wyraża życzenie lub pragnienie bycia wysłuchanym, którego sens można by oddać słowami: „posłuchaj, jeśli byłoby tak, że...”; „o ile zechciałbyś mnie wysłuchać...”. Może więc chodzić o grę słów podkreślającą delikatność materii podlegającej negocjacji. Jeden fałszywy krok ze strony Abrahama i cały wysiłek może pójść na marne. Już sama propozycja zakupu spotkała się z delikatną, aczkolwiek stanowczą odmową synów Cheta. Teraz widząc jednak dobrą wolę Efrona i milczące przyzwolenie świadków rozmowy, patriarcha delikatnie przechodzi do sedna sprawy. Odczytując prawidłowo intencje swego rozmówcy sugeruje: skoro chciałbyś nadal kontynuować swą propozycję, powiedz mi, za ile chcesz sprzedać (całe) pole, gdyż tylko tak mogę pochować swą zmarłą w tej ziemi?

V. Hamilton<sup>87</sup> zwraca uwagę, że Abraham nigdy nie używa imienia swej zmarłej żony w trakcie negocjacji. Jeśli już ono pada, to tylko z ust narratora (w. 1. 2. 19). Jak sam pisze, użycie tego imienia wobec obcych nie miałyby żadnego znaczenia. Jest ono ważne dla potomnych, dla których to właśnie Sara, matka narodu wybranego, jako pierwsza spoczęła w obiecanej dlań

<sup>84</sup> Por. GK § 151e; 152a-d; 110e-f; 163a. c oraz dyskusję w: J a c o b, *Das Buch Genesis*, s. 510.

<sup>85</sup> GK §110e; G u n k e l, *Genesis*, s. 277; C. R a b i n, *L – with imperative (Gen 23)*, „Journal of Semitic Studies” 13(1968), s. 115-116. Za tą propozycją idą także m.in. Westermann, Wenham.

<sup>86</sup> Por. M. G ł o w i ń s k i i in. (red.), *Słownik terminów literackich*, Wrocław–Warszawa–Kraków 2000, s. 30: hasło „anakolut”.

<sup>87</sup> *The Book of Genesis*, s. 135.

ziemi, ale nie dla synów Cheta, z którymi toczą się aktualne negocjacje. Główna idea nie jest jednak związana z prawem posiadania całej ziemi, a jedynie jej skrawka. Można rzeczywiście doszukiwać się tu ukrytej ironii, gdyż ziemia obiecana z jednej strony jest darem Boga dla wybranego przez siebie narodu, z drugiej jednak autor biblijny pokazuje, że dar ten nie jest automatyczny i o każdą piędź tej ziemi potomkowie Sary i Abrahama będą musieli, podobnie jak ich protoplaści, czynić żmudne starania.

Odpowiedź Efrona (w. 14-15) jest tyleż jasna co i dwuznaczna. Wynika z niej, że obaj negocjujący partnerzy doszli do porozumienia i pozostała do ustalenia jedynie wysokość zapłaty. Efron zwraca się uprzejmie do Abrahama (w. 15a) i podaje cenę, jakby od niechcienia, mimochodem: „ziemia (warta) czterysta syklów srebra pomiędzy mną i tobą, czymże jest?/cóż to jest?”. Ponieważ nie było w starożytności ustalonych miar i wag, które miałyby identyczną wartość wszędzie tam, gdzie posługiwano się taką samą nomenklaturą, ustalenie ile dokładnie zażądał Efron od Abrahama jest niemożliwe<sup>88</sup>. Faktem pozostaje jednak, iż wszyscy badacze zgodnie sądzą, że jest to o wiele za dużo za niewielki kawałek pola, zwłaszcza, że jego część zajmuje skalna grotta. Dla porównania można jednak przytoczyć inne przykłady cen gruntów<sup>89</sup>. Jeremiasz kupił pole w Anatot (Jr 32, 9) za 17 syklów srebra. Omri całą okolicę wokół góry Szomron, na której zbudował swą stolicę Samarię, nabył za dwa talenty, tj. 6 tysięcy syklów (1 Krl 16, 24). Dawid za klepisko Arauny i woły zapłacił razem 50 syklów (2 Sm 24, 24). Wydaje się zatem, że Efron specjalnie minimalizuje zawyżoną cenę maskując ją uprzejmym sposobem wypowiedzi<sup>90</sup>. Chodzi o typową po dzień dzisiejszy taktykę negocjacyjną. Sprzedający podaje najwyższą cenę, tak, aby mógł w trakcie negocjacji ustąpić kupującemu sprawiając wrażenie, że odstępuje towar po minimalnej cenie, niemalże ze stratą. W praktyce Abraham powinien więc podać teraz swoją propozycję, która z kolei winna być o wiele zaniżona<sup>91</sup>.

---

<sup>88</sup> J. A. Soggin (*Das Buch Genesis*, s. 320) wylicza, że szekel to równowartość 11,424 grama, ale propozycja, z wyżej podanych względów, jest bardzo arbitralna. Przyjmujemy tu jednak jako słuszniejszą sugestię D. W. Cotter'a (*Genesis*, s. 164) o niemożności ustalenia dokładnej wartości wymienionej sumy.

<sup>89</sup> V. O r e l, *The Deal of Machpelat*, „Biblia e Oriente” 37/1995, s. 3-11.

<sup>90</sup> V. Hamilton (*The Book of Genesis*, s. 135) sądzi, że Efron gra tu na emocjach Abrahama. Autor ten zwraca uwagę na interesującą – jego zdaniem – zmianę kolejności słów (w. 11. 15) w zwrocie „pochować swoją zmarłą”. Akcent w w. 15 dzięki temu pada na wdowieństwo patriarchy. Czymże jest zatem owe 400 syklów srebra, pyta amerykański egzegeta, wobec 1000, które Abimelek zapłacił za Sarę, wtedy, gdy jeszcze była żywa (por. Rdz 20, 16).

<sup>91</sup> W. Z i m m e r l i, *I. Mose 12-25* (ZBK.AT 1.2), Zürich 1976, s. 121.

Tym czasem nic takiego nie ma miejsca. Patriarcha zgadza się na propozycję i natychmiast też, na oczach świadków, odważa i wypłaca Hetycie żadaną sumę (w. 16). Z braku zapisu transakcji handlowej obecność naocznych świadków, zwłaszcza rdzennych mieszkańców okolicy, jest warunkiem nieodzownym dla poświadczenia zmiany właściciela jednego z kawałków zamieszkiwanej przez nich ziemi. H. Seebass<sup>92</sup> akcentuje ważną zmianę w słownictwie (w. 9. 11. 13. 15). Otóż tym razem (w. 15) nie mówi się już o „polu” (*šādeh*), lecz o „ziemi” (*'eres*). Egzegeta ten przypomina, że takie pojęcie nie powinno być użyte na określenie małego skrawka pola, gdyż opisuje zwykle większe terytorium, w tym także całą ziemię obiecaną<sup>93</sup>. Można więc sądzić, zwłaszcza, że w całej perykopie nie ma ani słowa o Bogu (por. jednak w. 6: książkę Boga), iż autor biblijny ma tu na celu jakąś aluzję inspirującą do przemyślenia współczesnych mu odbiorców jego przesłania. Mimo obietnicy (Rdz 12, 7; 13, 15; 15, 7; 17, 8), ziemia obiecana nie jest darem, który Izraelitów nie będzie nic kosztował. Nie wykluczone, że za tą sugestią stoi jakaś konkretna sytuacja lub wyzwanie przed jakim stanęli powracający z wygnania potomkowie wielkiego patriarchy.

### 3. Komentarz prawny (w. 17-18)

Ostatnie słowa podsumowują całą procedurę zakupu i przypominają strukturę znanych, m.in. z Babilonii, listów handlowych<sup>94</sup>. Czasownik *qûm + lē* ma tu sens techniczny (por. Kpł 25, 30; 27, 14. 17. 19) i opisuje formalną zmianę właściciela (w. 17a)<sup>95</sup>. Obok imion sprzedającego (w. 17: Efron) i kupującego (w. 18: Abraham) pojawia się też zwrot „przed oczami (tj. w obecności) synów Cheta i wszystkich wchodzących w bramę ich miasta” (w. 18b), który również należy do formalnej strony opisu. Świadcowie tego, co zaszło, są szczególnie ważni w tym momencie, gdyż nie ma mowy o jakiejś pisemnej umowie kupna i sprzedaży, jak w przypadku Jr 32, 10-15. Dotychczas używane pojęcia (grota w Makpela; pole; ziemia) są nieprecyzyjne. W podsumowaniu musi więc zostać dokładnie opisane, co konkretnie nabył Abraham na własność (w. 18a: *lemiḡnāh*)<sup>96</sup>. Najpierw sprecyzowana

<sup>92</sup> *Genesis*, s. 230.

<sup>93</sup> Por. Ch. J. H. Wright, *'eres*, w: NIDOTTE, t. I, s. 518-524, zwł. 522.

<sup>94</sup> Gunkel, *Genesis*, s. 277; por. też B. Janowski, G. Wilhelm (red.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*. Neue Folge, t. I: *Texte zum Rechts- und Wirtschaftsleben*, Gütersloh 2004, s. 93-94 (nr 3), 95 (nr 5), 109 (nr 19).

<sup>95</sup> Jacob, *Das Buch Genesis*, s. 511.

<sup>96</sup> W w. 4. 9 używane było słowo *'āhuzzāh*. Taka zamiana słów opisujących sposób posia-

jest lokalizacja: pole (bez rodzajnika)<sup>97</sup> Makpela w pobliżu Mamre (w. 18b), a następnie podane uszczegółowienie (pole pojawia się tym razem z rodzajnikiem), że chodzi konkretnie o pole, wraz ze znajdującą się na nim grotą oraz wszystkimi drzewami stojącymi na jego granicy (w. 18c). Dokładnie to i tylko to posiadał Abraham na własność. Taki skrawek ziemi nie jest więc żadnym prawem własności do całej, szeroko rozumianej, ziemi obiecanej Abrahamowi (Rdz 13, 17; 15, 7-8) i jego potomkom (Rdz 13, 15; 17, 8; tylko potomkom: Rdz 12, 7; 15, 18; 22, 17). Fundamenty zostały jednak położone i najpierw Sara, a potem Abraham i jego bezpośredni potomkowie (Izaak i Jakub oraz ich żony: Rdz 35, 39; Rdz 49, 31; 50, 13) zostaną złożeni w tym grobie pokazując kolejnym pokoleniom, gdzie jest ich miejsce. Trudne negocjacje oraz wysoka cena odsłaniają też jak ważny jest każdy skrawek ziemi obiecanej, jak drogocenne jest jego zdobycie i jak ważne jest też jego zachowanie, zwłaszcza, że cena, jaką trzeba za to zapłacić, nie będzie liczona już w pieniądzu, ale w dobrej woli i posłuszeństwie wobec Boga.

#### 4. *Pochówek Sary (w. 19)*

Dopiero po tych, zwieńczonych sukcesem, negocjacjach (w. 19aA: *we'achârê-kên*) Abraham pochował swoją zmarłą żonę Sarę, tu wymienioną przez narratora po imieniu (w. 19aB). Nie bez przyczyny raz jeszcze precyzuje on ponadto, że miało to miejsce w grocie na polu Makpela, naprzeciw Mamre utożsamianego tu z Hebronem w ziemi Kanaan. Istotą całej perykopy jest więc, jak słusznie zauważa C. Westermann<sup>98</sup>, nie zakup skrawka ziemi jako taki, ale pogrzeb w ziemi, formalnie należącej odtąd do Abrahama. Dopiero w przyszłości nabyty przez patriarchę grunt będzie stanowić zadatek

---

dania ma zapewne także swój walor teologiczny, jak sugeruje W. T. Koopmans (w: NIDOTTE, t. III, s. 1091). Kpł 25, 23 wskazuje, że ziemia nigdy nie może być nabyta przez nikogo w sposób permanentny, gdyż jej prawowitym właścicielem jest tylko Bóg, Stwórca; jedyny, który może ją ofiarować (por. G. W i t a s z e k, *Biblijne podstawy własności prywatnej*, w: tenże (red.), *Życie społeczne w Biblii*, Lublin 1998, s. 26). Rzeczownik *miqnâh* jest prawdopodobnie neologizmem, który ma zapewne przywołać na myśl ideę zmiany pasterskiego trybu życia (*miqneh*, od którego może pochodzić, opisywał stan posiadanej trzody, por. H. S e e b a s s, *Eigentum*, w: NBL, t. I, s. 493) na osiadły.

<sup>97</sup> „Pole” może oznaczać zarówno otwartą przestrzeń poza miastem, jak i bardziej precyzyjnie uprawny skrawek ziemi lub pastwisko, por. M. A. G r i s a n t i, *sādaj/sādeh*, w: NIDOTTE, t. III, s. 1217-1219. W kilku wypadkach idea ta jest jednak poszerzona i pojęcie to może oznaczać tereny zamieszkałe przez jakąś grupę etniczną: naród wybrany: Sdz 20, 6; Moabitów: Rdz 36, 35; Lb 21, 20; Rt 1, 1. 2. 6; 2, 6; 4, 3; Filistynów: 1 Sm 6, 1; 27, 7. 11 itd. (tamże, s. 1217) lub stanowić czyjąś konkretną imienną własność (1 Sm 6, 14; Joz 21, 22).

<sup>98</sup> *Genesis*, s. 460.

prawa własności względem całej ziemi obiecanej. Na razie jest to jedynie kamień węgielny położony pod fundamenty przyszłości. Sama lokalizacja w Kanaanie jest do tego jednak wyraźną aluzją. Sara – pramatka przysłego narodu wybranego – spoczęła jako jego pierwsza przedstawicielka w kraju obietnicy. Wspomniany już C. Westermann sugeruje także, że sposób sformułowania w. 19b wskazuje na pierwotne, niezależne od reszty perykopy, istnienie tradycji o miejscu pochówku Sary połączonej z tradycją o pochówku Abrahama (Rdz 25, 9), Izaaka, Rebeki i Lei (Rdz 49, 30-31) oraz Jakuba (Rdz 50, 13). Według niego możliwe jest, że do istniejącej lokalnej tradycji o rodzinnym grobie antenatów narodu (w. 1. 2. 19) dołączony został cały centralny *passus* poświęcony formalnym negocjacjom potwierdzającym prawo posiadania tego grobu. Nie musi to jednak oznaczać, że w. 1-2. 19 istniały początkowo niezależnie od reszty perykopy. Jak wykazywaliśmy wcześniej, cała narracja, także w. 3-18, ma jako myśl przewodnią pochówek zmarłej współmałżonki Abrahama. Większość badaczy wątpi także, aby autor biblijny miał na myśli dokładnie to miejsce, nad którym Herod Wielki wznosił później istniejące do dziś w Hebronie sanktuarium (przystosowane w czasach dominacji arabskiej do roli meczetu) nazywane przez Arabów *el'hā'il*. Sama ceremonia pogrzebowa nie jest opisana w szczegółach, ale pochówki w grotach skalnych, jak było to już wspomniane, praktykowano od chalkolitu aż po wczesną epokę żelaza (por. w. 2). Na podstawie danych archeologicznych możemy domyślać się zatem jak mógł on wyglądać. Intencją autora biblijnego nie jest jednak uszczegóławianie tej ceremonii, lecz stwierdzenie faktu samego pochówku w konkretnym, nabytym przez patriarchę miejscu.

##### 5. Konkluzja (w. 20)

Istota perykopy nie leży zatem w relacji o zakupie pola, lecz w tej o pochówku Sary. Tymczasem wiersz 20 próbuje połączyć konkluzję dotyczącą negocjacji (w. 17-18) oraz konkluzję ogólną dotyczącą pogrzebu (w. 19) i w ten sposób stanowi dobre podsumowanie całej perykopy. Tym razem akcent pada jednak na zakup pola a nie na pochówek Sary. Jak pisze C. Westermann<sup>99</sup>, w czasach patriarchów pochówek, o którym była mowa, i same negocjacje w sprawie zakupu pola są nierealne, ale całą sytuację można spokojnie wyobrazić sobie w czasach wygnania, a nawet po nim, kiedy troska o pochowanie swoich zmarłych w ziemi, o której można by powiedzieć, że jest „moją własnością” (por. ten sam zwrot „grób na własność” jak

---

<sup>99</sup> Tamże, s. 461.



w w. 4. 9) wymagała dużego wysiłku. Abraham istotnie stał się szczególnym wzorem niosącym pociechę i zarazem stanowiącym ważny punkt odniesienia dla żywionych nadziei właśnie w czasach wygnania babilońskiego. Nietrudno się domyśleć, że także w tak istotnym elemencie życia, jakim była troska o godny pochówek zmarłych, mógł on służyć za wzór postępowania. Ale nie tylko. Dla autora biblijnego odpowiedzialnego za podsumowanie w w. 20 ważne było także to jaka to ziemia stanowi miejsce pochówku i gdzie są korzenie, z których wyrasta narodowa tożsamość. Nie ma pewności czy wygnaniowy fragment z Iz 51, 1-2 stanowi aluzję do tradycji o grobie w skalnej grocie, ale faktem pozostaje, że jest to jedyny tekst poza Księgą Rodzaju, w którym wspomina się imię Sary. Według Iz 40–48 antenatem narodu wybranego był Jakub, zaś w drugiej części, wyraźnie powstałej już po powrocie z wygnania<sup>100</sup>, pojawia się alternatywna propozycja Abrahama jako ojca narodu i Sary jako jego matki (por. Iz 29, 22; 41, 8; Joz 24, 3)<sup>101</sup>.

#### IV. WNIOSKI

Powróćmy teraz do pytania postawionego we wstępie. Jeśli podzielamy opinię, że perykopa nie ma rzeczywiście wiele wspólnego z prawem własności wobec ziemi obiecanej w ogóle, to czy przynajmniej w jakiś sposób pozostaje w relacji do tego ważnego tematu powracającego nieustannie w narracji o patriarchach? Niewątpliwie akt nabycia konkretnego kawałka ziemi w okolicach Hebronu mógł mieć jakieś lokalne znaczenie w relacjach społecznych w okresie powygnaniowym. Na tej podstawie jednak nie można w żaden sposób rościć sobie prawa do własności całej ziemi obiecanej. Autor biblijny miał tego świadomość i jego pierwszorzędnym celem nie było bezpośrednio odniesienie do obietnicy ziemi, tak aby uzasadnić późniejsze jej posiadanie, ale uwydatnienie sposobu obchodzenia się ze zmarłymi. Abraham jawi się tu jako dobry przykład, wzór do naśladowania dla następnych pokoleń. Fakt jednakże, że pochówek matki narodu i całego pokolenia patriarchów miał miejsce w konkretnym grobie koło Hebronu, którego lokalizacja jest w samym sercu ziemi obiecanej, sugeruje, że myśl autora biblijnego nie odbiegła daleko od tego ważnego tematu, jakim jest ziemia obiecana. Groby

---

<sup>100</sup> Na ten temat por. J. L e m a n s k i, *Dobra nowina według Deutero-Izajasza (Iz 52, 7-10)*, „Verbum Vitae” 2(2002), s. 52.

<sup>101</sup> J. B l e n k i n s o p p, *Isaiah 40-55* (AB 19A), New York 2002, s. 326.

stanowiły zawsze świadectwo obecności od pokoleń na danej ziemi, wiązały z nią i dawały poczucie więzi rodzinnych. W czasach wygnania i po nim budowane przez wieki struktury społeczne uległy zachwianiu, a relacje własności zostały zniszczone (por. 2 Krl 25, 11-12; Jr 52, 16). Trud odbudowy tych więzi, jak i sam powrót po prawie pięćdziesięciu latach do zniszczonej i zmienionej pod wieloma względami ziemi ojców nie był procesem ani łatwym, ani masowym, czego świadectwem są m.in. teksty prorockie z tego okresu (por. np. Iz 49–55). Wykazanie na przykładzie Abrahama, gdzie są narodowe korzenie i jak ważna jest ich lokalizacja, miało służyć przekonaniu nie tylko tych, którzy jeszcze nie wrócili z wygnania, ale i tych, którzy już to uczynili spotykając się jednak z rzeczywistością odmienną od tej, opiewanej przez przodków.

Ziemia obiecana, jak można sądzić z badanego tekstu Rdz 23, nie jest też darem automatycznym. Jest zadaniem, które należy realizować we współpracy z Bogiem. Jakkolwiek o samym Bogu, poza aluzją z w. 6, nie ma tu mowy, to niewątpliwie ten zabieg literacki „wyliminowania” z narracji Jego Osoby ma też swój cel. Chodzi o to, aby naród wybrany zrozumiał jaką wartość ma ta ziemia, której skrawek Abraham musiał nie tylko zakupić za bardzo wysoką cenę, ale i dodatkowo wynegocjować w ogóle możliwość tego zakupu. Każda zatem szansa, którą Stwórca daje jego potomkom, aby ponownie wejść w posiadanie tej ziemi, nie może zostać zmarnowana ani poprzez niechęć do ponownego osiedlenia się na niej, ani poprzez niewłaściwe zachowanie, które może doprowadzić do jej utraty. Grób Sary, grób trzech pokoleń patriarchów jest jak sztandar powiewający w samym sercu ziemi obiecanej, który ma pokazać wszystkim pokoleniom Izraelitów, gdzie są ich korzenie i gdzie jest ich dom, ale także jak bardzo on jest cenny.

#### BIBLIOGRAFIA

- A r b e i t m a n Y. L.: The Hittite is Thy Mother: An Anatolia Approach to Genesis 23 (Ex Indo-European Lux), w: Y. L. Arbeitman, A. R. Bomhard (red.), *Bono Homini Donum* (Fs. J. A. Kerns), Amsterdam 1981, s. 889-1018.
- B r a y J. S.: Genesis 23: A Priestley Paradigm for Burial, „Journal for the Study of the Old Testament” 60(1983), s. 69-77.
- E v a n s G.: „Coming” and „Going” at the City Gate, a Discussion of Prof. Speiser’s Paper, „Bulletin of the Americans Schools of Oriental Research” 150(1958), s. 28-33.
- G o t t s t e i n M. H.: nšy’ ’elhym (Gen XXIII, 6), „Vetus Testamentum” 3(1953), s. 298-299.
- H o f f n e r H. A. Jr.: Some Contributions of Hittitology to Old Testament Study, „Tyndale Bulletin” 20(1969), s. 27-55.

- H o f f n e r H. A.: The Hittites and the Hurrians, w: D. J. W i s e m a n (red.), Peoples of Old Testament Times, Oxford 1973, s. 197-222.
- L e h m a n n M. B.: Abraham's Purchase of Machpelah and Hittite Law, „Bulletin of the Americans Schools of Oriental Research” 129(1953), s. 15-18.
- O r e l V.: The Deal of Machpelat, „Biblia e Oriente” 37(1995), s. 3-11.
- P e t s c h o w H.: Die neubabylonische Zwiagesprächsurkunde und Genesis 23, „Journal of Cuneiform Studies” 19(1965), s. 103-120.
- S p e i s e r E. A.: „Coming” and „Going” At the City Gate, „Bulletin of the Americans Schools of Oriental Research” 144(1956), s. 20-23.
- S p e i s e r E. A.: The Patriarchs and Their Social Background, w: B. M a z a r (red.), The World History of the Jewish People, t. II: Patriarchs, New Brunswick NJ 1970, s. 160-168.
- T u c k e r G. M.: The Legal Background of Genesis 23, „Journal of Biblical Literature” 85(1966), s. 77-84.
- V a n S e t e r s J.: The Terms „Amorite” and „Hittite”, „Vetus Testamentum” 22(1972), s. 69-81.
- V a n S e t e r s J.: Abraham in History and Tradition, New Heaven, London 1975.
- W e s t b r o o k R.: The Purchase of the Cave of Machpelah, „Israel Law Review” 6(1971), s. 29-38.

LA TOMBA COME SEGNO DI PROPRIETÁ DELLA TERRA PROMESSA?  
GEN 23, 1-20 E IL SUO MESSAGGIO TEOLOGICO

S o m m a r i o

Quale è la relazione della pericope di Gen 23 con il tema di terra promessa? Ecco una domanda che divide tanti esegeti. In questo articolo essa viene affrontata in maniera esegetica ma con un accento messo sul contesto culturale e storico che poteva guidare la mano di un autore biblico. Proprio quel contesto, identificato qui come postesilico, viene considerato come possibile chiave interpretativa che spiega sia il tono laico della pericope in questione, sia la dettagliata natura della narrazione riguardante le trattative per comprare una tomba per Sara.

**Słowa kluczowe:** grób, pochówek, ziemia obiecana, prawo własności ziemi.

**Parole chiavi:** tomba, seppellimento, terra promessa, diritto di proprietà della terra.