



Franciszek M. Rosiński OFM

Góry w ujęciu biblijnym

W *Piśmie Świętym* jest stosunkowo często mowa o górach (prawie 800 razy) i o wyżynach (122 razy)¹, najczęściej jednak w sensie „markerów” geograficznych, wyraźnie rzadziej w znaczeniu poetyckim, symbolicznym, przenośnym i przyrodniczym; natomiast nie ma jeszcze mowy o górze w sensie obiektu wczasowego, turystycznego, wyczynowego i wspinaczkowego. Górąmi interesowano się z punktu widzenia ich użyteczności gospodarczej, zasobów leśnych, kopalń górniczych, przydatności obronnej i refugialnej. Bardzo ważne miejsce w historii Izraela zajmowały one natomiast w wierzeniach i kulcie zarówno Jahwe, jak i bóstw kananejskich i innych. Podobnie jest też u sąsiadujących z Izraelem ludów oraz w wielu innych społecznościach archaicznych i religiach². Pewną rolę odgrywały w wierzeniach ludowych i przesądach, gdyż widziano w nich niekiedy miejsce przebywania demonów i siedlisko złych mocy — zapuszczanie się w nie mogło się okazać ryzykowne³.

Nasuwa się pytanie, dlaczego tak wiele wierzeń religijnych wiąże się we wszystkich epokach z górami i przypisuje się im szczególną rolę w tradycji kultowej czy obrzędowości. Złożyły się na to różne powody. Niewątpliwie ich masowość, budowa skalista i ukierunkowanie wertykalne sprawiały, że nieraz niebosięzny szczyt, spowity chmurami, z dala widoczny znad równiny, stanowił symbol niewzruszonej potęgi, wiecznotrwałości, niedostępności, a jego wierzchołek — punkt styczny między ziemią i górnym światem oraz sferą światła. Jak wskazuje Gerardus van der Leeuw:

¹ J. Filis, *Konkordancja Starego i Nowego Testamentu do Biblii Tysiąclecia*, Warszawa 1991, s. 353–358; 1779–1780.

² F. Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart 1979, s. 37–38.

³ *Handbuch des Aberglaubens*, red. U. Müller-Kaspar et al., t. 1, Wien 1996, s. 98–99.

Odległe, niedostępne góry, często wulkaniczne, obce, a w każdym razie majestatyczne, nie mają nic wspólnego z codziennością i dlatego są nosicielami mocy „czegoś zupełnie innego” [...]. Góra, twardy kamień, uważana jest za odpowiednią część składową świata. Z wód chaosu wyłania się prawzgórze, z którego bierze początek wszelkie życie⁴.

Rozpowszechnione jest także mitologiczne przekonanie o istnieniu „pragó-ry”, wiążące się z bezpośrednią empirią, iż góry z ich skałami, głazami i gołoborzami — w przeciwieństwie do miękkiej gleby i zmiennych cieków wodnych — stanowią najstarszą, niewzruszoną część naszej ziemi. Jednak według Wernera Foerстера koncepcje i wierzenia, które poszczególne społeczności wiążą z górami, są bardzo zróżnicowane i zależą między innymi od wysokości gór, ich bliskości czy odległości w poszczególnych krajach, a także od tego, czy są pokryte lasami albo pozbawione roślinności oraz czy szczyty ich okrywa całoroczny śnieg. Na wierzenia te mogą wpływać ponadto światopogląd, idee kosmologiczne i religijne oraz tradycje społeczności żyjących w otoczeniu gór⁵.

Izrael w ciągu swych burzliwych dziejów i migracji spotkał się z różnymi ludami, wśród których rozpowszechnione były wierzenia i kultury związane z górami i wyczynami. Łatwo więc wraz z elementami kulturowymi, organizacyjnymi i technicznymi przejmowano od nich także pewne koncepcje wierzeniowe, kultowe i światopoglądowe oraz próbowano godzić je z kultem Jahwe. Reminiscencje tych zmagających, czasem dramatycznych, spotkań można w różnych księgach *Biblii*, zwłaszcza profetycznych. Na przykład ważną rolę w kosmogonii mitycznej i religii Mezopotamii odgrywała tzw. góra kosmiczna, uchodząca za centralną górę świata, która dała początek niebu i ziemi:

Z pierwszych wód zwanych Nammu wyłoniła się olbrzymia góra An-Ki, uważana za bóstwo, zawierająca w sobie aktywny element męski i pasywny żeński. Z ich związku zrodził się bóg burzy i wiatru Enlil, zwany też Wielką Górą, który rozdzielił pierwotną jedność. W ten sposób niebo, personifikowane jako bóg An, oddzieliło się od ziemi, personifikowanej jako bogini Ki, tworząc zasadnicze elementy uporządkowanego bytu⁶.

Takiej politeistycznej kosmogonii wyraźnie przeciwstawiał się konkretno-plastyczny opis biblijny stworzenia świata [Rdz 1,1–2, 1]⁷. Stanowił on wyzwanie dla ogólnie uznanego i szanowanego pochodzenia i porządku rzeczy, zwłaszcza poglądów politeistycznych, uznając wszystkie czczone obiekty materialne za

⁴ G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1978, s. 90–91.

⁵ W. Foerster, *Horos* [Berg], [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. G. Friedrich, t. 5, Stuttgart 1990, s. 475.

⁶ W. Bator, *Góry*, [w:] *Religia*, red. T. Gadacz, B. Milerski, t. 4, Warszawa 2002, s. 224–225.

⁷ Cytaty i sigła biblijne według: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu — Biblia Tysiąclecia*, Poznań 1987.

zwyczajne stworzenia, odbóstwiając je i demitologizując. Tym samym bezsensowne stawało się oddawanie im czci⁸.

W pewnym sensie repliką i miniaturą mitycznej góry na styku nieba i ziemi, mającej także pełnić funkcję *axis mundi* i miejsca spotkania świata przyrodzonego i nadprzyrodzonego, były sztuczne schodkowe budowle mezopotamskie — zigurat, mogły być nimi również piramidy egipskie⁹. Odkopano ruiny co najmniej 15 takich wież; zigurat babiloński był siedmiopiętrowy (liczbę siedem uważano za świętą), boki podstawy liczyły po 90 m, tyle też wynosiła jego wysokość. Tarasy były różnokolorowe: czarne, czerwone, niebieskie, a najwyższe piętro pokryte srebrem. Podczas najazdów burzony, jednak potem odbudowywano go; charakterystyczna jest inskrypcja jej restauratora — króla chaldejskiego Nabopolassara:

Odnośnie do Etemenanki — wieży schodowej w Babilonie, która popadała w ruinę i zniszczenie, Marduk rozkazał mi, bym jej fundament założył na piersi świata podziemnego i zrównał jej wierzchołek z niebem¹⁰.

Wieża ta nie miała jednak charakteru świątyni, gdyż ta — „Esagila” — znajdowała się opodal. Jak wskazuje Heinrich A. Mertens, wieża stanowiła przede wszystkim symbol, o czym świadczy już sama nazwa Etemen-an-ki, tzn. fundament nieba i ziemi, a także jej kubiczna forma. Według Babilończyków przestrzeń między powierzchnią ziemi a nieboskłonem jest górą, na której szczycie znajduje się mieszkanie boga. Wieże te miały być zatem symbolem władzy boga nad miastem, państwem i światem, a więc jego absolutnego panowania, wyrażać przekonanie, że bóg słoneczny lub bóstwa gwiazdne dysponują pełnią mocy i bóg przez swych pełnomocników, np. królów, sam pełni władzę¹¹. Według opisu Herodota wokół wszystkich tych pięter wieży prowadziły schody, a przy nich stały ławy spoczynkowe, na najwyższym piętrze zaś znajdowała się wielka świątynia, w której nie było jednak podobizny bóstwa, lecz duże zasłane łóże, a obok złoty stół.

Nocą nikt tu nie przebywa, z wyjątkiem miejscowej kobiety, wybranej przez samego boga spośród innych, jak twierdzą Chaldejczycy, którzy są kapłanami tego boga. Oni również twierdzą, co jest dla mnie nieprawdopodobne, aby tenże bóg przychodził do świątyni i spoczywał tam na łóżu¹².

⁸ Szczegółowiej autor omówił to zagadnienie m.in. w artykule: *Biblijny opis stworzenia człowieka a nauki przyrodnicze*, „Chrześcijanin a Współczesność” 2, 1988, s. 40–49.

⁹ W. Bator, *op. cit.*, s. 226.

¹⁰ A. Jirku, *Altorientalischer Kommentar zum Alten Testament*, Leipzig 1923, s. 55.

¹¹ H.A. Mertens, *Handbuch der Bibelkunde — literarische, historische, archäologische, religionsgeschichtliche, kulturkundliche, geographische Aspekte des Alten und Neuen Testamentes*, Düsseldorf 1984, s. 141–144.

¹² Herodotus, *Neun Bücher der Geschichte*, 1. ks., nr 170–171, t. 1, München 1911, s. 102–103.

Babilończycy byli w tym przypadku innego zdania. Uważali, że „bogowie posiadają wspaniały apetyt, w nocy zbliżają się do pobożnych niewiast i obdarowują pracowitych mieszkańców Babilonu nieoczekiwanym potomstwem”¹³.

Innym motywem budowy tych wież, mających stanowić *en miniature* repliki niebotycznych gór, mogła być, podobnie jak w niektórych innych krajach, według Clausa Westermanna, chęć dostania się za pomocą tej budowli do nieba, jednak bóstwa każdorazowo uniemożliwiały to. Chodzi w tym przypadku o prawydarzenie rzutujące także na aktualną rzeczywistość, mianowicie „o ostateczne oddzielenie się sfery bożej (nieba) od sfery ludzkiej” i uniemożliwienie człowiekowi osiągnięcia nieśmiertelności. Bogowie za każdym razem doprowadzali do zawalenia się tego typu budowli¹⁴. Analogicznie o nieukończeniu budowy takiej „wieży, której wierzchołek będzie sięgał nieba” w Babel, krainie Szinear, wspomina *Księga Rodzaju* [Rdz 11,1–9]. Doszło tam wśród budowniczych do pomieszania ich języka wskutek interwencji Bożej. Nie podejmując szczegółowej egzegezy tego tekstu, warto zwrócić uwagę na interesującą konstatację autora, że daleko było tej sztucznej górze jednak do miejsca przebywania Boga, skoro musiał „Pan zstąpić z nieba, by zobaczyć to miasto i wieżę, które budowali ludzie” [Rdz 11,5]. Ale góry w znaczeniu symbolicznym i eschatologicznym miały markować także ekumenę dzielącą ją od anekumeny; wierzenia takie znano w rejonie śródziemnomorskim i na Bliskim Wschodzie.

Gdzieś za nimi, na najdalszym wschodzie mają mieszkać dwa mityczne ludy Gog i Magog, które przekroczą je na końcu świata, niosąc ekumenie śmierć i pożogę¹⁵.

Według *Apokalipsy* [Ap 16,16] Gog i Magog to dwaj królowie, których wezwą w czasach ostatecznych demony do walki z ludem Bożym; zostaną jednak pokonani w walnej rozprawie w Har-Magedonie, natomiast według *Apokalipsy* [Ap 20,7–9] szatan w czasach apokaliptycznych

wyjdzie, by omamić narody z czterech narożników ziemi, Goga i Magoga, by ich zgromadzić na bój, a liczba ich jak piasek morski. Wyszli oni na powierzchnię ziemi [...], a zstąpił ogień od Boga z nieba i pochłonął ich.

Niejednokrotnie próbowano wskazać na różne historyczne archetypy tych personaży biblijnych i ich krainy, np. na króla lidyjskiego Gygesa (680–625 p.n.e.), albo też na tzw. mieszkańców Północy, o których wspominają pisma z Amarna. Zdaniem Felixa Gradla imiona te i kraje, łączone z motywami o pochodzeniu mityczno-kulturowym, mają jednak do pewnego stopnia charakter ponadczasowy, ogólnie obowiązujący¹⁶.

¹³ W. Durant, *Kulturgeschichte der Menschheit*, t. 1, Frankfurt a. Main 1981, s. 215–216.

¹⁴ C. Westermann, *Genesis*, t. 1, 1–11, Neukirchen 1974, s. 716–717.

¹⁵ W. Bator, *op. cit.*, s. 227.

¹⁶ F. Gradl, *Gog*, [w:] *Nowy leksykon biblijny*, red. F. Kogler, R. Egger-Wenzel, M. Ernst, Kielce 2011, s. 229; *Lexikon zur Bibel*, red. F. Rienecker, F. Maier, Wuppertal 1998, s. 593.

Zdarzyło się jednak, że góry uważano nawet za istoty boskie i jako takim oddawano cześć najwyższą, np. górze Meretseger (tzn. kochająca milczenie) koło Teb egipskich, w której w okresie Nowego Państwa wykuwano groby królewskie i uważano ją za strażniczkę boskich ciał faraonów, a także oddawano jej cześć boską i zanoszono do niej prośby i dziękczynienia. Podobnie deifikowano również górę Atlas (pierwotnie według mitów greckich to tytan podtrzymujący nieboskłon). Takich gór personifikowanych i apoteozowanych znano więcej¹⁷. Na przykład w Kanaanie wiele wzgórz poświęconych było lokalnym Baalom, a góra Zafon uchodziła za wielkie mieszkanie Baala Hadada¹⁸. W tekstach ugaryckich z Ras Szamra Baal opisuje miejsce swego przebywania, podając, że znajduje się „w pośrodku moich gór boski Zafon, w świętym miejscu, góra mojego dzieciństwa, na wybranym szczycie, wzgórze zwycięstwa”¹⁹. Na górze tej wzniesiono mu wspaniałą świątynię, poświęconą jego kultowi, a siedzenie na Zafonie uważano za zasiadanie na tronie i symbol panowania. Ale nawet samej górze Zafonowi też oddawano cześć boską i składano jej ofiary²⁰. Podobną sytuację spotkać można w przypadku wielu innych świętych gór, np. u Sumerów Enlilowi i asyryjskiemu bóstwu państwowemu Aszurze nadano przydomek „Wielka Góra”, być może sugerując w ten sposób ich związek z kosmicznym centrum. W Azji Mniejszej uważano góry

za istoty pełne dynamicznej siły; w hetyckich traktatach międzypaństwowych wymieniane były jako bogowie, na których przysięgano; skaliste szczyty uchodziły za naturalny tron władającego całą górą bóstwa²¹.

Reakcje na takie zakusy deifikujące w *Biblii* są jednoznaczne: Jahwe jest panem i nad masywami gór, i w różny sposób może nad nimi okazać swoją wszechmoc i preegzystencję w stosunku do nich, np.: „zanim góry narodziły się w bólach, nim ziemia i świat powstały, od wieku po wiek ty jesteś Bogiem” [Ps 90,2]; „Szczyty gór do Niego należą” [Ps 95,4]; „Góry topnieją jak воск przed obliczem Pana” [Ps 97,5]; „gwałtowna wichura rozwalająca góry i druzgocąca skały szła przed Panem” [Krl 19,11]. Można nadmienić, że obcokrajowcy — Aramejczycy — mawiający: „Pan Bóg Izraela jest Bogiem gór, a nie jest On Bogiem równin”, rychło musieli się boleśnie przekonać, że Jahwe jest władcą i na terenie równinnym.

W wielu religiach, mitologiach i tradycjach ludowych jest mowa o „górze świętej”, nieraz związanej z teofanią czy hierofanią, gdzie niebo spotyka się

¹⁷ W. Bator, *op. cit.*, s. 227–228.

¹⁸ W. Foerster, *op. cit.*, s. 478.

¹⁹ D.L. Eck, *Mountains*, [w:] *Encyclopedia of Religion*, red. L. Jones, Detroit 2005, s. 6213.

²⁰ R.J. Clifford, *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament*, Cambridge 1972, s. 138.

²¹ M. Lurker, *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, Kraków 1994, s. 404; V. Haas, *Hethitische Berggötter und hurritische Steindämonen. Rite, Kulte und Mythen*, Mainz 1982, s. 49–67.

z ziemią. Wznoszono na niej świątynie, z czasem święte miasta; chętnie widziano w niej „środek”, „pępek świata”, *axis mundi*; sakralna góra stawiała się miejscem spotkania świata widzialnego i niewidzialnego. Czasem już sama nazwa świątyni, świętej wieży i danego miasta wskazuje według Dorothei Forstner, że utożsamiano je z górą kosmiczną. Babilon np. znaczy „dom jaśniejącej góry”, „dom, na którym wspierają się niebo i ziemia”, „przymierze nieba i ziemi”, sama wysokość góry stanowiła ważny wyróżnik jej sakralności, „a wszystko, co było bliżej nieba, miało w różnym stopniu udział w tej transcendencji”²².

Dzięki tej wyróżnionej pozycji góry w terenie, jej sakralności i bliskości nieba — aczkolwiek niekoniecznie musi odznaczać się szczególną ważnością geograficzną i kosmologiczną czy stanowić centrum górzystej krainy — może ona jednak odgrywać istotną rolę religijną i kultową ze względu na personalny kontakt między bogiem a człowiekiem czy przekaz informacji nadprzyrodzonych, „objawień”, „widzeń” i innych doznań pozazmysłowych, które znane są nie tylko w tzw. wielkich religiach. Taka góra z czasem w dziejach danej religii może nabrać szczególnego znaczenia dla jej wyznawców, stać się dla nich miejscem kultowym, pielgrzymkowym, poniekąd identyfikatorem religijnym, np. góra Syjon, zwłaszcza dla syjonistów.

Ziemia Obiecana w *Biblii* określana wielokrotnie jako „kraj rzeczywiście opływający w mleko i miód” [Lb 13,27; Wj 3,8; Jr 32,22], gdzie osiedlili się Izraelczycy, stanowi przeważnie krainę górzystą, poprzecinaną nielicznymi nizinami i dolinami, z których szczególnie ważny jest tektoniczny Rów Jordanu, Szefela, sucha dolina Wadi al-Araba, dość wąska Nizina Szaron (dł. 180 km, szer. 6–20 km) i dolina Jizreel. Chociaż krajobraz kształtują góry i wyżyny, to nie są jednak wysokie i rzadko przekraczają 1000 m; najwyższy szczyt Izraela Maron osiąga 1208 m. Na przykład judzkie pasmo górskie dochodzi w okolicy Jerycha do 1000 m, obniża się w rejonie Jerozolimy do 750–800 m i wznosi się w pobliżu Ramallah znowu do 900 m. Góry w dużej mierze składają się z wapieni i z miękkich skał kredowych, podatnych na erozję i powstanie naturalnych jaskiń²³. Około 50% powierzchni zajmuje pustynna, kamienista wyżyna Negew.

A jednak właśnie rejony górskie w początkowej fazie zasiedlenia Palestyny przez plemiona izraelskie miały okazać się opatrnościowe, bo były prawie bezludne, a wtedy jeszcze pokryte lasami, podczas gdy żyzne doliny już wcześniej zajęli Kananejczycy, wykorzystując je pod uprawę. Nadto znajdowały się na nich zorganizowane miasta — twierdze, silnie ufortyfikowane w celu ochrony przed nomadami. Sytuację tam zastaną relacjonują, choć może przesadnie, zwiadowcy Mojżesza, którzy mieli spenetrować Ziemię Obieczaną — kraj Kanaan:

Lud, który w nim mieszka, jest silny, a miasta są obwarowane i bardzo wielkie [...]. Wszyscy zaś ludzie, których tam widzieliśmy, są wysokiego

²² W. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, s. 84–85.

²³ O. Keel, M. Küchler, *Orte und Landschaften der Bibel*, t. 2. *Der Süden*, Zürich 1982, s. 567–570.

wzrostu. Widzieliśmy tam nawet olbrzymów — Anakici pochodzą od olbrzymów — a w porównaniu z nimi wydaliśmy się sobie jak szarańcza, a takimi byliśmy w ich oczach [Lb 13,1–33].

Stąd zdobycie miasta przez taką marginalną społeczność nomadyczną przychodzącą z Negewu uchodziło za cud [Joz 6,1 nn.] albo było wynikiem podstępów wojennych [Sdz 1,22–26]. Z czasem, wraz z poprawą organizacji struktury społecznej plemion osiadłych, udało się stopniowo opanować tę groźną sytuację i zdominować, choć nie do końca, zamieszkujące tam społeczności [Sdz 1,28–36], bo np. „Amoryci wypchnęli synów Dana na góry i nie pozwalali im zejść do doliny” [Sdz 1,34]; a gdy już osiedleńcy izraelscy zajęli się uprawą ziemi, stali się z kolei celem napadów różnych ugrupowań koczowniczych, np. Madianitów i Amalekitów, którzy zabierali im zbiory i trzody. Ludzie przed inwazorami uciekali wtedy w góry, „gdzie kopali sobie schronienie w górach, jaskinie i miejsca obronne” [Sdz 6, 2–6]²⁴.

Góry jako miejsce refugialne miały w dawnym Izraelu długotrwałą tradycję w razie zagrożenia. Anioł nakazuje np. uchodzącemu z Sodomy Lotowi: „Nie zatrzymuj się nigdzie w tej okolicy, ale szukaj schronienia w górach, bo inaczej zginiesz” [Rdz 19,17]; podobnie Chrystus, zapowiadając oblężenie Jerozolimy i zniszczenie świątyni, czego widowym znakiem stanie się „ohyda spustoszenia” zalegająca miejsce święte, poleca, aby „wtedy ci, którzy będą w Judei, niech uciekają w góry!” [Mt 24,15–16]. Jak wiadomo z historii wojen prowadzonych przez Izrael z najeźdźcami, nieraz wprowadzali wrogowie do walki wozy bojowe i rydwany opancerzone oraz ciężką kawalerię, którym trudno było się oprzeć pieszemu pospolitemu ruszeniu Izraela. Natomiast na stoku górskim wozy te były nieużyteczne, dlatego Barak zaatakował Kananejczyków uzbrojonych w żelazne rydwany, schodząc ze zbocza góry Tabor [Sdz 4,12–16]. Można nadmienić, że Salomon, choć nie odznaczał się duchem wojowniczym, jednak docenił wartość strategiczną wozów bojowych i konnicy: „Powiększył liczbę rydwanów oraz jezdnych tak, że miał tysięcy czterysta rydwanów i dwanaście tysięcy jezdnych. Rozmieszcili ich w miastach rydwanów i przy królu w Jerozolimie” [1Krl 10,26]. Po podziale królestwa król Achab jeszcze powiększył liczbę rydwanów do 2000. W 853 r. p.n.e. uczestniczyły one za Salmanassara w bitwie z Asyryjczykami w Karkar. Achab zbudował też sławne stajnie, które początkowo przypisywano Salomonowi, w Megiddo²⁵.

Góry odgrywały również szczególnie ważną, nieomal przysłowiową rolę jako miejsce ucieczki w razie zawieruch wojennych, prześladowań religijnych, zagrożenia życia, jako baza wypadowa w wojnie partyzanckiej. Z bezpiecznych kryjówek w górach raz po raz korzystał Dawid i jego ludzie, uciekając przed Saulem: „Przebywał na pustyni, w miejscach niedostępnych, później zamieszkał w górach i na pustyni Zif” [1Sm 23,14 nn.; 24,23]. Stanowiło to w pewnej mierze kontynuację taktyki Izraela, gdy zaczął osiedlać się po wyjściu z Egiptu

²⁴ O. Keel, M. Küchler, C. Uehlinger, *Orte und Landschaften der Bibel*, t. 1. *Geographisch-geschichtliche Landeskunde*, Zürich 1984, s. 196–198.

²⁵ *Die Bibel und ihre Welt*, red. G. Cornfeld, G.J. Botterweck, t. 2, Herrsching 1991, s. 1429.

i przebywaniu na pustyni w mocno ufortyfikowanym Kanaanie, zajmując wtedy okryte jeszcze lasami góry i stamtąd stopniowo zdobywając równinny kraj²⁶. Podobnie było jeszcze niejednemu raz, np. powstanie machabejskie też rozpoczęło się po zabiciu królewskiego urzędnika zmuszającego do składania ofiar bogom w Modin przez Matatiasza, po czym ze „on sam i jego synowie uciekli w góry, pozostawiając w mieście wszystko, co tylko posiadali” [1 Mch 2,24–28].

W *Starym Testamencie* góry i wysokie wzgórza w wielu przypadkach kojarzone są z bliskością Boga, ale niejednokrotnie również z kultami pogańskimi. Szczególne znaczenie w dziejach Izraela miała góra Synaj, na której Pan „zstąpił na oczach całego ludu [...] i wezwał Mojżesza na szczyt góry, a Mojżesz wstąpił” [Wj 19,11–20], skąd przyniósł tablice kamienne z przykazaniami i Prawem, tam też zawarto przymierze między Jahwe a ludem [Wj 24,3–12]. Według niektórych komentatorów żydowskich w tym uroczystym zdarzeniu nadania Prawa na Synaju miało z nieba zstąpić 22 000 aniołów, według innej wersji uświetniło ten akt nawet 600 000 aniołów [Pesikta 22a,124b]. Na skale na Horebie Pan stanął przed Mojżeszem i polecił mu uderzyć w skałę laską, aby wypłynęła z niej woda, by lud mógł zaspokoić swe pragnienie [Wj 17,6]. Na górze Ebal i Garizim wypowiedziano błogosławieństwo i przekleństwo nad Izraelitami [Pwt 11,29; Joz 8,33]. Abraham miał Izaaka złożyć w ofierze na górze [Rdz 22,2]. Mojżesz ze wzniesionymi rękoma „stał na szczycie góry z laską Boga w ręku” [Wj 17,8]. Prorok Eliasz udaje się na szczyt Karmelu, by tam się modlić [1 Krl 18,42]. Arkę Przymierza po oddaniu jej przez Filistynów postawiono w domu Abinadaba na wzgórzu [1 Sm 7,1]. Samuel wraz z ludem „składał ofiarę na wyżynie” [1 Sm 9,12]. Salomon, zostawszy królem, „udał się do Gibeonu, aby tam złożyć ofiarę, bo tam była wielka wyżyna. Salomon złożył na owym ołtarzu tysiąc ofiar całopalnych. W Gibeonie Pan ukazał się Salomonowi w nocy, we śnie” [1 Krl 3,4–5]. Tam znajdował się przybytek Jahwe, tam też składano „Panu ofiary całopalne na ołtarzu całopalenia, rano i wieczorem” [1 Krl 16,40]. Gdy Dawid zdobył dawną twierdzę Jebuzytów w Jerozolimie i tam zbudował sobie rezydencję, począł gromadzić materiały na budowę świątyni dla Jahwe, którą jego syn Salomon wzniosł na wyżej położonej części Jerozolimy „na górze Moria, która została wskazana jego ojcu Dawidowi” [2 Kr 3,1]. Dość szybko jednak świątynia na Syjonie przejęła funkcję dotychczasowych innych miejsc kultowych, stając się jedynym legalnym, urzędowym ośrodkiem kultu Jahwe dla całego Izraela. Stała się dumą narodu, miejscem opiewanym w psalmach, celem pielgrzymek, centrum sakralnym:

Góra Jego święta, wspaniałe wzgórze, radością jest całej ziemi; góra Syjon, kraniec północy, jest miastem wielkiego Króla. Bóg w jego zamkach okazuje się obroną [Ps 48,2].

O ważności tej góry dla Izraela, o jej centralnym znaczeniu kultowym i szacunku, jakim ją otaczano, świadczy chociażby częstość jej cytowania w *Biblii*,

²⁶ F.V. Reiterer, *Berg*, [w:] M. Stubhann (Hrsg.), *Die Bibel A–Z*, t. 1, Salzburg 1985, s. 84.

gdyż słowo Syjon i syjoński można spotkać aż 177 razy, podczas gdy sławny Syjon wymieniony jest 38 razy, Karmel 31-krotnie, a Tabor 10-krotnie. Szczególnie często Syjon wspominają Psalmi i Izajasz. Zdarzało się, że Syjon stanowił zamienną nazwę dla Jerozolimy, w sensie *pars pro toto*, na co zdaje się wskazywać [2 Sm 5,6–10], podobnie jak Syjon i Miasto Dawidowe [1 Krl 8,1].

Syjon był opisywany za pomocą wyszukanej metaforyki zarówno w tekstach i kulcie Żydów, jak i chrześcijan. Jest miejscem świętym [Ps 48, 2–3] i bezpieczną górą, której nie da się poruszyć [Ps 125,1–2]. Uważano, że jest nie do zdobycia [Mich 3,9–12]²⁷.

Syjon uważano za ośrodek błogosławieństwa Jahwe i ocalenia całego Izraela; uważano, że tu oddziałuje Bóg na swój lud. Dlatego też Pan otoczy to miejsce specjalną opieką; „ocali Syjon i zbuduje miasto Judy” [Ps 69,36]. Syjon stanowi symboliczne miejsce urodzenia dla wszystkich Izraelitów: „O Syjonie zaś będzie się mówić: »Każdy na nim się narodził, a Najwyższy sam go umacnia«” [Ps 87,5], nawet rozproszonych wśród obcych narodów; być może Psalmista ma na uwadze prozelitów wywodzących się z ludów ongiś nieprzyjaźnie nastawionych do Izraela. Pan szczególnie upodobał sobie Syjon: „miłuje bramy Syjonu bardziej niż wszystkie namioty Jakuba” [Ps 87,1–7]. Z Syjonu też będzie rządził ustanowiony przez Boga król nad całym Izraelem i narodami, nawet wrogami [Ps 2,6–9]²⁸.

Górę Syjon zaczęto z czasem traktować jako górę świętą, na której Bóg zamieszkuje, odpoczywa, a więc trochę podobnie, jak to było u niektórych innych ludów, np. [Ps 74,2 czy Ps 132,13]: „Pan bowiem wybrał Syjon, tej siedziby zapragnął dla siebie: »To jest miejsce mego spoczynku na wieki, tu będę mieszkał, bo tego pragnąłem dla siebie«”.

Ezechiel opisał też dramatyczne opuszczenie tego miejsca świętego przez „chwałę Pańską” z powodu przewinień Izraela [Ez 10,18 nn.; 11,22–23] oraz zapowiedział jej powrót, a także zaniechanie przez Izraelitów kultu wyżyn, który praktykowano jeszcze w czasach proroków w różnych miejscach [Ez 49,1–7].

Należałoby nadmienić, że nieraz prorocy udawali się w miejsce odosobnione na górę, np. Eliasza i Elizeusza na szczyt góry Karmel [2 Kr 1,9; 4,25]. Na Karmelu też doszło do walnej rozprawy między Eliaszem a 450 kapłanami Baala. Tam

wówczas spadł ogień od Pana z nieba i strawił żertwę i drwa oraz kamienie i muł, jako też pochłoniął wodę z rowu. Cały lud to ujrzał i upadł na twarz, a potem rzekł „naprawdę Jahwe jest Bogiem” [1 Krl 18,38–39].

Jak się zdaje, również uczniowie proroków z powołania i doboru chętnie przebywali w odosobnieniu, na wyżynach i w górach, schodząc w razie potrzeby w dół, uprawiając się w trans, tj. prorockie uniesienie, być może za pomocą harf, fletów, bębnów i cytr [1 Sm 10,5–6]. Nie zachodzi jednak ścisła relacja między

²⁷ W.R.F. Browning, *Słownik biblijny*, Warszawa 2009, s. 485.

²⁸ F.V. Reiterer, *Zion*, [w:] *Die Bibel A–Z*, t. 2, Salzburg 1985, s. 786–787.

profesją proroczą a przebywaniem w górach; w apokryfach starotestamentowych jednak można ją spotkać częściej; np. Baruch [13,1] słyszy zapowiedź o przyszłym sądzie na górze Syjon, Abrahamowi zaś Bóg ukazuje przyszłe dzieje z wysokiej góry [Ap Abr 9], a Eliasza zostaje w tym celu zaprowadzony w góry Seir. Podobną sytuację można odnotować także w apokryfach nowotestamentowych. Na pewno jednak w *Starym Testamencie* zrezygnowano z jakichś istotniejszych nawiązań do mitologii górskiej; zachowały się tylko pewne słabe reminiscencje, np. w błogosławieństwie dla Józefa jest odwołanie się do „skarbów z gór starożytnych” i „bogactwa odwiecznych pagórków”, natomiast Zabulon i Issachar „zwołują narody na górę [Karmel], by złożyć tam prawe ofiary” [Pwt 33,15–19]. Mimo że Syjon w czasach eschatologicznych ma wznieść się ponad wszystkie inne góry i pagórki, nie oznacza to jednak, że przekształci się w raj na górze Bożej [Iz 2,2–5], chodzi raczej o zapowiedź mesjaniczną. Nie ma też w starotestamentowych toposach biblijnych mowy o górach jako miejscach przebywania złych duchów albo skrywania się w ich wnętrzu śmierci czy szkodzących demonów²⁹.

Należałoby wspomnieć, że zanim centralnym miejscem kultowym w Izraelu stała się świątynia na Syjonie, znano jeszcze inne miejsce w górach czy na wyżynach, gdzie oddawano cześć Jahwe i składano Mu ofiary. Istniały nadal, także po zajęciu Palestyny przez plemiona izraelskie, miejsca kultowe Kananejczyków, w których szczególnie czczono Baalą, będącego bogiem płodności, urodzaju i rolnictwa. Jego małżonkę w Palestynie zwano Aszera lub Asztarte; według [2 Krl 23,4] kobiety przędły w świątyni Pańskiej dla niej zasłony. Ale nawet Salomon, gdy zestarzał się, jego 700 żon księżniczek i 300 żon drugorzędnych, zwróciło jego serce ku bogom obcym i mimo dwukrotnego upomnienia go przez Pana, zaczął czcić Asztartę i Milkoma, „zbudował również posąg Kemoszowi, bożkowi moabskiemu, na górze na wschód od Jerozolimy [...]. Tak samo uczynił wszystkim swoim żonom obcej narodowości, palącym kadzidła i składającym ofiary swoim bogom” [1 Krl 1–10].

Dopiero król Jozjasz w ramach radykalnej reformy religijno-kultowej kazał usunąć

ze świątyni Pańskiej wszystkie przedmioty sporządzone dla Baalą, Aszery i całego wojska niebieskiego. Kazał je spalić na zewnątrz Jerozolimy [...] Splugawił wyżyny, gdzie ci kapłani składali ofiary — od Geba aż do Beer-Szeby. Zniszczył chram Kozłów [...]. Nadto król splugawił wyżyny, które stały naprzeciw Jerozolimy, na południe od góry Oliwnej [...], połamiał stele i wyciął aszery, a miejsca ich zarzucił kośćmi ludzkimi. Nawet ołtarz będący w Betel — wyżynę utworzoną przez Jeroboama, syna Nebata, który doprowadził Izraela do grzechu — zburzył również ten ołtarz i wyżynę, potłukł jej kamienie, starł na proch, spalił też aszerę [...]. Poleciał zabrać kości z grobowców i spalił na ołtarzu, aby go splugawić [...]. Jozjasz usunął również wszystkie przybytki wyżyn,

²⁹ W. Foerster, *op. cit.*, s. 481–482.

które zbudowali królowie Izraela we wszystkich miejscowościach Samarii [...]. Wszystkich zaś kapłanów wyżyn, którzy tam byli, zabił nad ołtarzami i palił kości ludzkie na nich [2 Krl 23,4–20].

Niemale jest według Biblii znaczenie symboliczne gór w aspekcie profetycznym i poetyckim, np. celem ukazania wszechmocy Bożej i Jego absolutnej dominacji nad nimi. Bo choć wydają się niewzruszone i odwieczne, to jednak Bóg był przed nimi i Jemu zawdzięczają swe zaistnienie [Ps 90,2], są zupełnie od Niego zależne [Ps 95,4–5]; On utwierdza je swoją mocą [Ps 65,7], „On zważył góry na wadze i pagórki na szalach” [Iz 40,12]; „gdy na nie popatrzy, drżą z przerażenia” [Syr 16,19], a gdy Pan przechodzi, pękają i skały kruszeją [1 Krl 19,11]; On skruszy góry i pagórki i zamieni je w drobną sieczkę [Iz 41,15], w mgnieniu oka przesunie góry i znieśie je w swoim gniewie [Hi 9,5], zapala ich podwaliny [Pwt 32,22]. Pan depcze po wyniosłościach ziemi, topnieją pod nim góry, jak wosk przed ogniem [Mi 1,3–4]. Ale w czasach eschatologicznych „góra domu Pańskiego utwierdzona na wierzchu gór wystrzeli ponad pagórki” [Mi 4,1]. Tu też „Pan zastępów przygotowuje dla wszystkich ludów na tej górze ucztę z tłustego mięsa, ucztę z wybornych win, z najpożywniejszego mięsa, z najwyborniejszych win” [Iz 25,6]. Jak widać, w późniejszych tekstach *Biblii*, Syjon skupiał na sobie nadzieje eschatologiczne, jednak „nigdy nie był wyraźnie określony jako góra Boża, aczkolwiek był i jest postrzegany oraz czczony właśnie ze względu na swoje powiązanie z ideą góry Bożej. Jako miejsce zamieszkania JHWH góra ta jest także punktem centralnym i pępkiem świata, a nawet wszechświata [Ps. 48; Ez 5,5; 38,12]”. W *Nowym Testamencie* koncepcja góry Bożej jako miejsce zamieszkiwania Jahwe pojawia się w coraz mniejszym stopniu³⁰.

Góry zapowiadały w *Starym Testamencie* także szczęśliwą przyszłość Izraela, zwłaszcza Nowy Syjon, który stanie się ośrodkiem zbawczego uniwersalizmu i duchowym centrum Nowego Izraela. Będzie to według Izajasza czas błogostanu dla Izraela: „Po wszystkich wysokich górach i po wszystkich wzniesionych pagórkach znajdą się strumienie płynących wód” [Iz 30,25] oraz nadejdzie czas obfitości i dostatku [Jl 4,18; Am 9,13–15]. Ale na górach izraelskich rozegra się również eschatologiczna walka przeciw Gogowi i Edomitom [Ez 39, 12; Iz 34,3]³¹.

W *Nowym Testamencie*, choć niejednokrotnie jest mowa o górach, zwłaszcza w ewangeliiach i Dziejach Apostolskich, to jednak już w listach apostołskich tylko sporadycznie są wspomniane. Nie ma też uwagi skoncentrowanej na jednej górze, którą by wielokrotnie wymieniano, a niekiedy ważne zdarzenie, które rozegrało się na górze, np. kuszenie, kazanie na górze, przemienienie Pańskie, nie zostało w tekstach biblijnych umiejscowione na znanej z nazwy górze. Ale nawet bardzo popularne w tekstach starotestamentowych góry w wersach pism *Nowego Testa-*

³⁰ A. Vonach, *Góra Boża*, [w:] *Nowy leksykon biblijny*, red. F. Kogler, R. Egger-Wenzel, M. Ernst, s. 232–233.

³¹ L. Stachowiak, *Góra — w Starym Testamencie*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, red. L. Bieńkowski *et al.*, t. 5, Lublin 1989, s. 1368–1369.

mentu spotyka się raczej rzadko, nie jest nawet wymieniona z nazwy góra, na której Samarytanie „oddawali cześć Bogu”, będąca centrum ich kultu (Garizim) i konkurencją dla Jerozolimy [J 4,20]. Świątynia tamtejsza została zniszczona przez Jana Hirkana w 128 r. p.n.e., ale została odbudowana przez cesarza Hadrianą [132–135] jako podziękowanie Samarytanom za ich pomoc w stłumieniu powstania żydowskiego za Bar Kochby.

Chrystus, odwołując się w swych przemowach do uczniów i ludu do konkretnych sytuacji i obrazów, nawiązywał także do gór. W przypowieści o zgubionej owcy [Mt 18,12] pasterz zostawia 99 swych owiec „na górach i pójdzie szukać tej, która się zabłąkała”, albo w opisie o opętanym w kraju Gerazeńczyków, który kruszył pęta i łańcuchy „dnem i nocą krzyczał, tłukł się kamieniami w grobach i po górach” [Mk 5, 4–5], czy też, używając metafory, Pan wskazuje na ważną pozycję uczniów w życiu publicznym: „Wy jesteście światłem świata. Nie może się ukryć miasto położone na górze...” [Mt 5,14]. Takim miastem usytuowanym na górze było np. Seforis, zwane tak właśnie dlatego, że znajdowało się jak ptak na szczycie góry³². Nakaz Chrystusa, by „ci, którzy będą w Judei, niech uciekają w góry”, gdy zobaczą „ohydę spustoszenia” w świątyni [Mk 13,14], wykonano wiernie, gdy w 66 r. n.e. podczas wojny żydowskiej pośpiesznie ewakuowano się do Pelli.

W ewangeljach jest wielokrotnie mowa o tym, że Chrystus poszedł na górę (eis to oros), np. by się modlić, m.in. [Łk 9,28; 6,12], [Mk 3,13], [Mt 14,23], [J 6,3], [Mk 6,46]. Szukał samotności, ciszy, które łatwo można było znaleźć w górach galilejskich i judzkich. Tekst nie mówi jednak o tym, że chodziło o szczyt górski, a z kontekstu i okoliczności nie wynika też, by ewangelista pragnął w związku z tym rozgrywającym się na górze wydarzeniem nadać danemu miejscu jakieś specjalne znaczenie. Na przykład w przypadku kazania na górze [Mt 5,1 nn.], które miało charakter programowy, Chrystus mógł dlatego wybrać to miejsce, żeby zapewnić lepszą słyszalność swoim słowom, korzystając ze wzniesienia jakby z ambony, a nie aby dowartościować górę czy wykreować ją na odpowiednik Synaju bądź Syjonu. Mogło też chodzić o pewien efekt psychologiczny, by słuchaczy tego ogromnie ważnego przesłania ewangelicznego przeprowadzić ze strefy spraw przyziemnych, sekularnych, do sfery wyróżnionej, bardziej sakralnej.

Można nadmienić, że „Górą Błogosławieństw” tradycyjnie nazywa się wzgórze wznoszące się 150 m nad jeziorem Genezaret; na szczycie tego wzgórza wznosi się dominujące w krajobrazie stylowe, ośmioboczne sanktuarium, nawiązujące do ośmiu błogosławieństw, zwieńczone kopułą. Z miejsca tego roztacza się wspaniała panorama jeziora i przyległych do niego miejscowości³³.

W przypadku „Góry Przemienienia” również nie jest podana jej nazwa, choć miała tu miejsce szczególnie ważna teofania. Zgodnie z prądną trady-

³² Zob. H.L. Strack und P. Billerbeck, *Das Evangelium nach Matthäus erläutert aus Talmud und Midrasch*, t. 1, München 1965, s. 238.

³³ D. Baldi, *W ojczyźnie Chrystusa — przewodnik po Ziemi Świętej*, Kraków 1982, s. 307–308.

cją kościelną wymienia się z reguły w przypadku tego zdarzenia górę Tabor [Łk 9,28–36], [Mt 17,1–8], [Mk 9,2–8]. Wznosi się ona samotnie na rozległej dolinie do wysokości 588 m n.p.m. w odległości 774 m od doliny Jordanu. Jej masywność, a zarazem malowniczość podziwiał emfatycznie psalmista: „Tabor i Hermon wykrzykują radośnie na cześć Twego imienia” [Ps 89,13]. To góra święta dla północnych pokoleń Izraela, dla których stanowiła punkt graniczny [Joz 19,22]. Przez pewien okres góra ta była ośrodkiem kultu bałwochwalczego [Oz 5,1]; przechodziła zresztą różne dzieje. Należy podkreślić, że ewangelisci nie nazywali jej świętą, uczynił to jednak św. Piotr [2 P 1,17–18]:

To jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie. I słyszeliśmy, jak ten głos doszedł z nieba, kiedy z nim razem byliśmy na górze świętej³⁴.

Nie ma żadnych danych w literaturze wczesnochrześcijańskiej, by to przeżyło się już wtedy np. na jakieś formy zebrań kultowych na tej górze.

Nie jest również znana nazwa góry kuszenia, z której szatan Chrystusowi „pokazał w jednej chwili wszystkie królestwa świata”, ich potęgę i wspaniałość [Łk 3,5–6]. Natomiast kilkakrotnie wyraźnie wspomniana jest Góra Oliwna, na której Chrystus częściej przebywał, tam się modlił, tam też rozpoczęła się Jego męka, nastąpiło i Jego wniebowstąpienie [Dz 1,9–12].

Szczególne znaczenie religijne dla chrześcijan zyskało wzgórze skaliste w Jerozolimie — Golgota (Kalwaria), zwane Miejszem Czaszki [J 19,17–18], gdzie Chrystusa ukrzyżowano. Nazwa tego wzgórza ma prawdopodobnie związek ze specyficznym kształtem jego wierzchołka, przypominającego czaszkę ludzką; również aramejskie słowo *Gulgulta* oznacza czaszkę. Golgota wraz z grobem Pańskim była przedmiotem największej czci pierwszych chrześcijan. Po wiekach prześladowań i dokonywanych tu zmian odnaleziono w jej obrębie miejsce ukrzyżowania i właściwą komorę grobową Chrystusa, przeznaczoną tylko dla jednego zmarłego, co bardzo rzadko się zdarza, bo zwykle groby są rodzinne³⁵.

Wyraźnie odmienny charakter ma siedem wersów o górach w *Apokalipsie*. Według [Ap 6,14–16] w czasach eschatycznych „każda góra i wyspa z miejsc swych poruszone” zostaną. Jest rzeczą interesującą, że także w perskiej eschatologii można spotkać wątki o zniknięciu gór, ale nie wysp. Obydwie formacje geologiczne uważano w ogóle za najstarsze części ziemi. Góry w *Starym Testamencie* symbolizują ziemskie potęgi, wyspy zaś — miejsca oddalonych, bezpiecznie czujących się pogan. Zachwianie ich stałości i niewzruszoności oznacza więc podstawowe poderwanie doczesno-pogańskiej pewności i zarozumiałości. Jednak zniknięciu ich nie towarzyszy zastąpienie ich jakąś górą Pańską czy rajska, czy „górami domu Pańskiego”, jak można byłoby spodziewać się według [Mi 4,1]. Świątynia jerozolimska i tamtejszy ołtarz w tym eschatologicznym eonie są zbędne, ponieważ

³⁴ G. Kroll, *Auf den Spuren Jesu*, Leipzig 1983, s. 352–355; W. Foerster, *op. cit.*, s. 485.

³⁵ W. Pax, *Jesus in Jerusalem*, Bonn 1986, s. 44; *Religia*, t. 4, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2002, s. 210.

Bóg już będzie mieszkał wśród ludzi, „I będą oglądać Jego oblicze” [Ap 22,4]. Nie będzie już ani świątyni, ani ołtarza, nie będzie więc tym samym i góry Syjon jako symbolu adoracji odległego Boga. W przypadku „góry płonącej ogniem, która została w morze wrzucona” [Ap 8,8], niektórzy myśleli m.in. o erupcji wulkanu Etny w 79 r., ale John F. Walvoord wypowiada się za dosłowną interpretacją, twierdząc, że „górze tę najlepiej sobie wyobrazić jako olbrzymią masę, spadającą z nieba”. Zjawiska te są tak realistyczne, że ich przyczynę — Boski wyrok karny — należy także uważać za realistyczną³⁶. Bardziej prawdopodobna wydaje się jednak interpretacja metaforyczna; góra bowiem to symbol potęgi, a to, że ziele ogniem, charakteryzuje jej potencjał niszczycielski. Tekst ten jednak daleko wykracza poza starotestamentalne zapowiedzi zrównania gór. Zdaniem Foerстера nie chodzi w tym przypadku, podobnie jak w *Apokalipsie* [Ap 16,20], tylko o zmianę określenia stanu na ziemi, lecz o zapowiedź eschatologicznego wstrząsu nieba i ziemi, który zakończy się według *Apokalipsy* [Ap 20,11] tym, że przed Zasiadającym na wielkim białym tronie „uciekła ziemia i niebo, a miejsca dla nich nie znaleziono”. Analogiczną interpretację autor ten widzi w odniesieniu do siedmiu głów Bestii: „Siedem głów to jest siedem gór, tam gdzie siedzi na nich niewiasta” [Ap 17,9]. Niektórzy komentatorzy myśleli o siedmiu wzgórzach, na których rozpościera się Rzym, ale według Foerстера góra w dawnym Oriencie, w *Starym Testamencie* i u rabinów stanowiła pospolity symbol mocy i władzy także politycznej. A ponieważ liczba siedem w *Apokalipsie* symbolizuje pełnię i całkowitość, więc siedem gór znamionuje ogólność mocarstw światowych, nad którymi Bestia panuje i charakteryzuje się ich przymiotami³⁷.

Podobnie interpretować można, choć w sensie pozytywnym, zdanie, iż anioł „uniósł mnie w zachwyceniu na górę wielką i wyniosłą, i ukazał mi Miasto Święte — Jeruzalem, zstępujące z nieba od Boga” [Ap 21,10]. Tu kontekst wyraźnie wskazuje na górę Bożą, symbolicznie nawiązującą nawet do świętej góry Syjon, i na tym eschatycznym Syjonie zstępującym z nieba zostanie zbudowane niebiańskie Jeruzalem, którego niezrównane piękno, „mające chwałę Boga”, autor *Apokalipsy* próbuje metaforycznie w następnych wersach przybliżyć wyznawcom Chrystusa [Ap 21,11 nn.].

Analizując sens i znaczenie licznych wypowiedzi o górach i wyżynach, z uwzględnieniem ich zróżnicowanego kontekstu i symboliki orientalnej, można zauważyć bardzo znaczną różnorodność konotacyjną tych określeń. Niewiele jest w *Biblii* charakterystyk dotyczących ich gospodarczego znaczenia czy eksploatacji ich bogactw naturalnych. Pod tym względem pewien wyjątek stanowi poetycki opis działalności górniczej u Hioba, np.

³⁶ J.F. Walvoord, *Offenbarung*, [w:] *Das neue Testament erklärt und ausgelegt*, red. J.F. Walvoord, R.B. Zuk, t. 5, Holzgerlingen 1992, s. 594–595; W. Foerster, *op. cit.*, s. 485.

³⁷ W. Foerster, *op. cit.*, s. 485–486.

By wyciągnąć ręce po krzemień, do gruntu przewraca się góry, w skałe się kuje chodniki, a oko otwarte na wszelką kosztowność; tamuje się źródła rzek, by skarby wydobywać na powierzchnię [Hi 28,1–11].

Po wielokroć wymienia się w odniesieniu do gór aspekt refugialny w czasie zagrożenia. Ogromnie ważna jest także ich rola religijna i kultowa w historii Izraela. Góry bowiem wiązano z teofaniami Jahwe, z przesłaniami dla Izraela, zarówno w *Starym*, jak i *Nowym testamencie* stanowiły miejsce spotkania ludu z *sacrum*, oddziaływania szczególnej mocy Bożej i intensywnej modlitwy; ale na szczytach wyżyn i na górach składano też ofiary dawnym kananejskim i innym obcym bogom, a nawet wznoszono im świątynie, co mocno rozgniewało Jahwe. Niektóre góry nawet apoteozowano: przysłowiowa stała się ich potęga, odwieczność, zwłaszcza Syjonu: „Ci, którzy Panu ufają, są jak góra Syjon, co się nie porusza, ale trwa na wieki” [Ps 125,1]. Odwrotnie będzie w czasach eschatycznych, gdy góry i skały staną się symbolem horroru i wszechogarniającej paniki dla ludzi występnych, którzy naonczas powiedzą „do gór i do skał: »Padnijcie na nas i zakryjcie nas przed obliczem Zasiadającego na tronie i przed gniewem Baranka«” [Ap 6,16; Oz 10,8; Łk 23,30]. A jednak ostatnia wypowiedź o górze w *Biblii* jest radosna, pełna optymizmu i zbawczej nadziei, gdy anioł uniósł autora *Apokalipsy* „w zachwyceniu na górę wielką i wyniosłą i ukazał mu Miasto Święte — Jeruzalem, zstępujące z nieba od Boga” dla Jego wybranych [Ap 21,10 nn.].

Jak wynika z analizy tekstów biblijnych, góry są segmentem stworzenia o szczególnym charakterze. Odznaczają się potęgą, niewzruszonością, swoistym pięknem. Nie demonizuje się ich. Nie oznaczają zejścia do hadesu, nie są mieszkaniem biesów, przeciwnie — są miejscem objawienia się chwały Bożej, są stworzone przez Pana, który jest nad nimi i ma nad nimi pełnię władzy. Stworzone są dla człowieka, który wchodząc na nie, ma poczucie, że zostawia poniżej siebie coś ze swej przyziemności, że zbliża się do *sacrum*, do Pana.

Mountains in the Bible

Summary

As we analyse the meaning of the numerous utterances dealing with mountains and uplands, taking into account their varied contexts and oriental symbolism, we can notice a great variety of connotations among them. There are very few fragments in the Bible concerning their economic significance or exploitation of their natural resources. In this respect, we find an exception in a poetic description of mining activity in Job, e.g. “People assault the flinty rock with their hands and lay bare the roots of the mountains. They tunnel through the rock; their eyes see all its treasures. They dam up the sources of the rivers and bring hidden things to light” [Job 28:1–11]. On the other hand, the mountains are often mentioned in the context of a refuge in times of danger. Another important aspect is also their religious and cult-related role in the history of Israel. The mountains were associated with Yahweh’s theophanies, with messages for Israel. Both in the Old and in the New Testament they were places of the people’s encounter with the sacred, of special impact of God’s

power and of intense prayer. Yet mountain tops and uplands were also places where sacrifices were offered to old Canaanite gods and other foreign deities, and where even temples were erected in their honour, which made Yahweh very angry. Some mountains were even apotheosised; their power and everlasting nature became proverbial, especially in the case of Zion: "Those who trust in the Lord are like Mount Zion, which cannot be shaken but endures forever" [Psalm 125:1]. The situation is the reverse in eschatological times, when mountains and rocks become symbols of horror and overwhelming panic for the immoral who will then call "to the mountains and the rocks, 'Fall on us and hide us from the face of him who sits on the throne and from the wrath of the Lamb!'" [Rev. 6:16, Hos 10:8, 23:30]. Yet the last mention of a mountain in the Bible is joyful, full of optimism and saving hope, when the author of the Revelation is carried by an angel "to a mountain great and high," and is shown "the Holy City, Jerusalem, coming down out of heaven from God" for His chosen ones [Rev. 21:10 ff].

As an analysis of Biblical texts shows, mountains are a unique segment of the creation. They are powerful, unshakable and beautiful. They are not demonised. They do not signify a descent into a Hades, they do not serve as abode for demons; on the contrary, they are a place where God's glory is revealed, they are created by the Lord, who is above them and has full power over them. They are created for man, who, climbing them, feels that he is leaving below something of his mundanity, that he is coming closer to the sacred, to the Lord.