

# Niesiołowski-Spanó, Łukasz

---

## Mit kosmogoniczny Księgi Rodzaju

---

Ars Regia 7 - 8/13 - 14, 9-38

---

1998 - 1999

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez **Muzeum Historii Polski** w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Łukasz Niesiołowski – Spanò (Warszawa)

## MIT KOSMOGONICZNY KSIĘGI RODZAJU

Każda kultura posiada własne wyobrażenia o pochodzeniu świata, praprzyczynie i pierwszych bytach, które dały początek ludziom. W bardzo wielu przypadkach kosmogonia zazębia się z teogonią i antropogonią, i jest to w pełni zrozumiałe biorąc pod uwagę stawiane sobie pytania: skąd pochodzi nasz świat? Od kiedy istnieją Bogowie? Jak powstałi ludzie?

Pytania o pochodzenie jest typowe dla jednostki, która przez pytania o dziadka i pradziadka chce dociec swoich korzeni, chce przez odniesienie do przeszłości określić sama siebie. Pytania takie charakterystyczne są i dla dużych społeczności, które choć nie formułują *explicite* zdań pytających, zastanawiają się nad początkami i przyczynami. Taka ciekawość owocuje wyobrażeniami, mitami, legendami, podaniami, czy wreszcie historiami *par excellence*, spisanyymi w Świętych księgach.

Analiza tekstów biblijnych przysparza wielu kłopotów, a kłopoty te zaczynają się już na poziomie podstawowej terminologii. Wynika to oczywiście z żywej tradycji religijnej, która niejako wymusza konfesyjny stosunek do tekstu za którym stoi Boski „autorytet”. Naukowa analiza musi być jednak wolna od religijnych naleciałości, które oddalają badacza od obiektywizmu, już choćby poprzez narzucenie mu konkretnej terminologii. Żadna terminologia nie jest bowiem obojętna znaczeniowo, a jej wewnętrzna semantyka określa w momencie startu, jeśli nie efekt końcowy to przynajmniej drogę ku niemu. Religijna terminologia zawiera w sobie znaczenia, których nie sposób zignorować, ponieważ istnieją w tradycji i oddziałują na ich użytkownika, często niezależnie i bez jego świadomości. Wydawałoby się, że najprostszym rozwiązaniem będzie posłużenie się terminologią naukową, której wewnętrzne znaczenia są dobrze zdefiniowane. Kłopot polega na tym, że nie istnieje w biblistyce jedna „unaukowiona” terminologia, posługiwanie się którą oznaczałoby odcięcie się od języka analizy konfesyjnej. Każda nowa szkoła biblistyczna tworzy nową terminologię lub wybiera spośród starych w sposób arbitralny. Sytuację komplikuje jeszcze fakt, że biblistyka wchodziła w mariaże z innymi dziedzinami nauki, a każda z nich wносиła własne słownictwo wraz z całym bagażem jego znaczeń. Tak zatem spotkać się można z socjo-biblistyką, archeo-biblistyką czy etno-biblistyką, i w konsekwencji odpowiednio z ich terminologiami.

Powyższe zastrzeżenia wymagają bym wytłumaczył się z tytułowego określenia – mit kosmogoniczny. Użyłem tego określenia ze świadomością, że nie jest ono proste w opisie i interpretacji. Jest jednak precyzyjne. Mit jest pojęciem wymykającym się jednolitej definicji, gdyż zbyt liczne próby jego definiowania, kolejno kwestionowane i wypierane przez nowe, pozostawiają wrażenie chaosu i niekonsekwencji. Można jednak wyodrębnić grupę określeń, które wydają się trafne w odniesieniu do mitu. Jest zatem mit zjawiskiem społecznym, pozostającym w bezpośrednim związku z *sacrum*, a jego wyróżnikiem jest funkcja jaką pełni i rola jaką się mu przypisuje. Niezależnie czy mit zostaje przekazywany w tradycji ustnej, czy zostaje spisany i traktowany jako święty, niezmiennie odróżnia się od innych tekstów, tym jak odnoszą się do niego członkowie społeczności w której funkcjonuje oraz trwałością funkcji czy to etiologicznej (jak w wypadku kosmogonii), czy np. eschatologicznej. Właśnie etiologiczna funkcja mitu kosmogonicznego zawarta jest najpełniej w eliadowskiej definicji mitu: „Mit opowiada historię świętą; opisuje wydarzenie, które miało miejsce w czasie pierwotnym, w czasie legendarnych początków. Innymi słowy, mit opowiada jak, dzięki działaniom bytów ponadnaturalnych, jakaś rzeczywistość została powołana do istnienia (...)” .<sup>1</sup>

Pierwszy rozdział księgi Rodzaju bardzo często był poddawany analizie, często był komentowany. Opracowania te były, tak jak i cała biblistyka, związane z szerszym nurtem życia społecznego, intelektualnego i naukowego swoich epok. Tak zatem pojawiają się interpretacje teologiczne, mające na celu pokazywanie istoty, ale częściej – wielkości Boga, który wówczas stawał się „głównym bohaterem” takiej analizy. Dużą grupę opracowań stanowią polemiki z wypowiedziami, które opierając się na zdobyczach nauk przyrodniczych, podważały autentyczność i prawdziwość, opisanych w księdze Rodzaju wydażeń. I te opracowania, w których podejmowano dyskusję z opracowaniami „scentystycznymi” i te wpisujące się w teologiczny (lub teologizujący) nurt analizy kosmogonii biblijnej nie przynoszą wiele znaczącego materiału. Dopiero opracowania rozwijające się wraz z nowoczesnym religioznawstwem i odnoszące się do osiągnięć etnologii i antropologii kulturowej, wnoszą wiele ciekawego do prac nad kosmogonią biblijną.

Jednym z pierwszych badaczy zajmujących się mitologią biblijną był słynny badacz Islamu Ignaz Goldziher (*Der Mythos bei den Hebraern und seine geschichtliche Entwicklung*, Lipsk 1876; wydanie angielskie – 1877).<sup>2</sup> Stał on na stanowisku, że przed tekstem Biblii istniała starsza warstwa mityczna. Popularna w jego czasach szkoła mitoznawstwa, polegająca na doszukiwaniu się w mitach wpływu zjawisk przyrodniczych, a zwłaszcza ciał niebieskich, dała o sobie znać w pojawiających się w jego książce uwagach na temat roli Księżyca i Słońca.

Drugim badaczem Biblii, którego wkładu nie sposób przecenić jest Hermann Gunkel. Spośród wielu opracowań tego autora najważniejsze dla nas pozostaje, wielokrotnie od początków naszego wieku wznawiana, *Genesis*.

Główną myślą pojawiającą się pracach Gunkel'a jest założenie, że mity są młodsze od tradycji ludowej. Tak w jego opracowaniach, jak i u jego uczniów (np. Gressmann'a i Schmidt'a) nacisk położony zostaje na werbalną zawartość mitu z pominięciem roli rytuału. Gunkel traktował mit jak „opowieść o bogach” i dla tej właśnie przyczyny wiele miejsca poświęcił stworzeniu.

Następny znaczący krok na drodze rozwoju biblistyki łączy się z aktywnością tzw. brytyjskiej „Myth and Ritual School”. Jedną z ważniejszych postaci tej „szkoły” był Samuel Henry Hooke.<sup>3</sup> Jego podejście do Biblii zawierało w sobie elementy klasycznej egzegezy, antropologii i etnologii, a wpływy m.in. Frazera były widoczne w sposób oczywisty. Zasadniczą zmianą jaką wniósł Hooke jest takie definiowanie mitu, gdzie wielką rolę zaczyna odgrywać rytuał.

Innym ważnym prądem biblistyki stała się tzw. szkoła skandynawska. Jej przedstawiciele pozostając pod wpływem „szkoły” brytyjskiej oraz takich postaci jak Mowinckel czy Pedersen rozwinęli niezależną szkołę koncentrującą się głównie na lingwistyce języków semickich oraz kultur tych ludów, a w mniejszym stopniu na antropologii, etnologii czy religioznawstwie.<sup>4</sup>

Trzeba przyznać, że choć współczesna biblistyka przyjęła zdobycze antropologii, etnologii czy religioznawstwa,<sup>5</sup> to nadal pozostaje odrębną dziedziną nauki, co prawdopodobnie spowodowane jest silnym wpływem literatury konfesyjnej na świadomość badawczą.

Tekst, którym się zajmuję, czyli Rdz.1,1 - 2,4a, jest zgodnie uznawany za całość jednorodną. Należy do grupy tekstów biblijnych łączonych z tradycją kapłańską (P).<sup>6</sup> Tekst ten, w formie obecnej, powstał po okresie niewoli babilońskiej.<sup>7</sup> Moja teza opiera się na przekonaniu, że tradycja kapłańska, z której pochodzi omawiany tekst, czerpała ze źródeł starszych, że u podstaw wyobrażeń z księgi Rodzaju istniała starsza warstwa mityczna. Przed powstaniem tego tekstu, kosmogonia jako nieodłączny element wierzeń, nie mogła znajdować się jedynie we wzmiankach rozrzuconych w tekście Biblii. Musiał istnieć jakiś pierwotny mit kosmogoniczny. Jedynym wytłumaczeniem dla chronologii powstawania tekstów biblijnych jest uznanie, że tradycja kapłańska, to w dużej mierze praca redakcyjna na materiale starszym.

Fragment księgi Rodzaju 1,1-2,4a zawiera w sobie opis stworzenia. Przez sam fakt umieszczenia go na początku Tory, dali redaktorzy wyraz wagi, jaki tekst ten posiada. Kosmogonia, a więc opisanie początków, *ex definitione* znajdować się winna na początku świętej księgi. Analogiczną rolę pełni kosmogonia w społeczeństwach pierwotnych, kulturach przed-piśmiennych, jak i w cywilizacjach spisujących swoje wierzenia w księgach. Opisanie początków rozpoczyna, tak *Kojiki*, jak i *Popol Vuh*.

Różne fragmenty Biblii są niekiedy ze sobą sprzeczne. Takie sprzeczności widać przy porównaniu Rdz.1,1-2,4a i Rdz.2,4b-3,24, czyli tzw. historii edeńskiej. W tym akurat przypadku, krytyka źródła pozwala nam na określenie różnic, nie

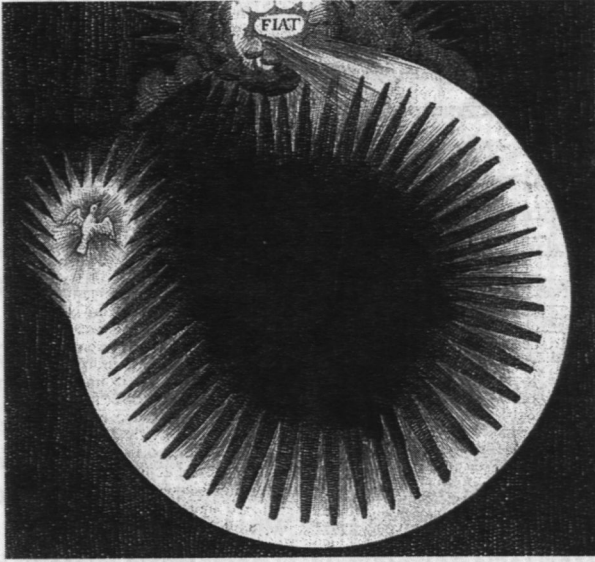


tylko w zakresie treści, ale i pochodzenia, wieku i stopnia ingerencji redaktorskich. Różnice są tu czytelne, także rozdzielenie tych, sąsiadujących ze sobą tekstów, nie budzi zastrzeżeń. Istnieje jednakowoż wiele innych fragmentów Biblii, które albo o kosmogonii mówią bezpośrednio (ks. Izajasza, ks. Psalmów, ks. Hioba), albo poprzez opisy kosmologiczne są przydatne przy opisie stworzenia. Skoro tematem poniższej analizy jest tekst Rdz.1,1-2,4a, a jedną z metod tu zastosowanych jest analiza językowa, to wypada ograniczyć się jedynie do tekstów, w których odnajdujemy to samo słownictwo (np. omawiane będą słowa oznaczające stwarzanie, i występujące w tym tekście  $\text{בָּרָא}$ ,  $\text{עָשָׂה}$ , a pominięte zostaną te, w Rdz.1,1-2,4a nie występujące –  $\text{יָצַר}$ ,  $\text{פָּנָה}$ ). Jest to ograniczenie, o tyle istotne, że efekt tak przeprowadzonej analizy, w żadnym wypadku nie może być „rozciągnięty” na całość Biblii, tzn. nie opisze kosmogonii zawartej w Biblii, a jedynie tą zawartą w pierwszym rozdziale księgi Rodzaju.

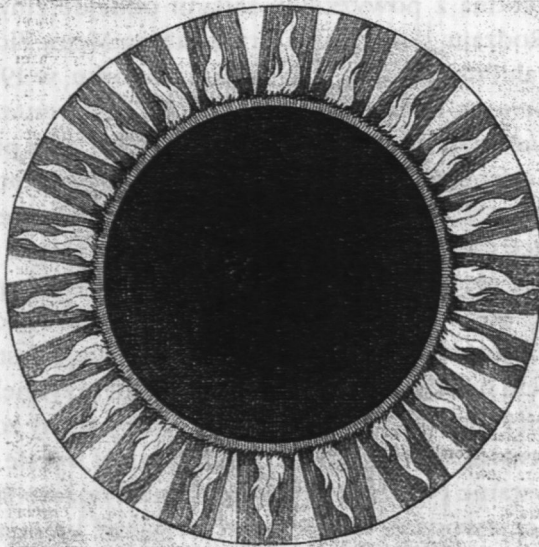
Do precyzyjniejszego opisania pojęć pomocne były późniejsze komentarze. Pisma te są niekiedy tak ściśle związane z tekstem Biblii, że wydają się nie funkcjonować rozdzielnie. Tak na przykład, komentarz Raszi’ego do Pięcioksięgi, stanowi nieodłączną część hebrajskich edycji Biblii (chodzi tu oczywiście o wydania religijne, a nie naukowe). Wykorzystanie rabinicznej i talmudycznej egzegezy tekstów biblijnych, wydaje się nie budzić wątpliwości. Inaczej rzecz się ma z żydowską tradycją ezoteryczną. Choć i ta powstała na gruncie Judaizmu i była dziełem „mędrców wśród Izraela”, to dzieło mistyki żydowskiej stanowi osobne zjawisko religijne. Tak zatem, teksty mistyczne nie znalazły swego odbicia wśród źródeł omawiających biblijną koncepcję stworzenia. (Pominięcie w tej pracy tekstów z tradycji ezoterycznej nie dyktowane było chronologią tych tekstów, bo *Sefer Jecira*, czy teksty *Hechalot* powstały wcześniej niż, na przykład, komentarz Raszi’ego).

W omawianym tekście najpocześniejsze miejsce zajmuje opis stworzenia, znajdują się tam też elementy towarzyszące temu opisowi. Istotną rolę odgrywa opis stanu przedkreacyjnego, boskie błogosławieństwo, oddanie stworzonego świata we władanie człowiekowi. Cały zatem tekst, w którym widać umyślne zabiegi kompozycyjne, można podzielić na kilka wyraźnych elementów.

- \* ZDANIE INICJUJĄCE
- \* OPIS STANU PIERWOTNEGO
- \* OPIS STWORZENIA
- \* BOSKIE BŁOGOSŁAWIENSTWO
- \* ODDANIE ZIEMI WE WŁADANIE CZŁOWIEKA
- \* PRZYPISANIE POŻYWIEŃ LUDZIOM I ZWIERZĘTOM
- \* BOSKI ODPOCZYNEK, USTANOWIENIE I BŁOGOSŁAWIENSTWO SZABATU
- \* ZDANIA ZAMYKAJĄCE



„I rzekł Bóg: Niech stanie się światłość.” (Roz. 1, 3)



„I stała się światłość” (Roz. 1, 3)

## ZDANIE INICJUJĄCE – „Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię.”(w.1)<sup>8</sup>

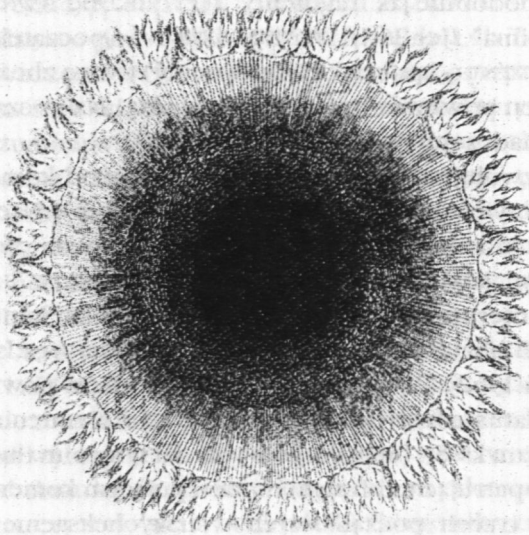
Pierwsze zdanie przysparza wiele kłopotów interpretacyjnych. Najlepiej zilustruje to następujący cytat, zaczerpnięty z jednej z nowszych, naukowych edycji Biblii: „At the beginning of God's creating of the heavens and earth, when the earth was...”; zatem alternatywne wobec polskiego przekładu byłoby następujące brzmienie tego wersu: „W początku Bożego stwarzania nieba i ziemi, gdy ziemia była...”.

בְּרֵאשִׁית – słowo zbudowane z przyimka בּ czyli „w”; oraz רֵאשִׁית – początek, pochodzący od słowa ראש – głowa, to co najważniejsze, etc. Tłumaczone bywa „na początku” lub „w początku”.

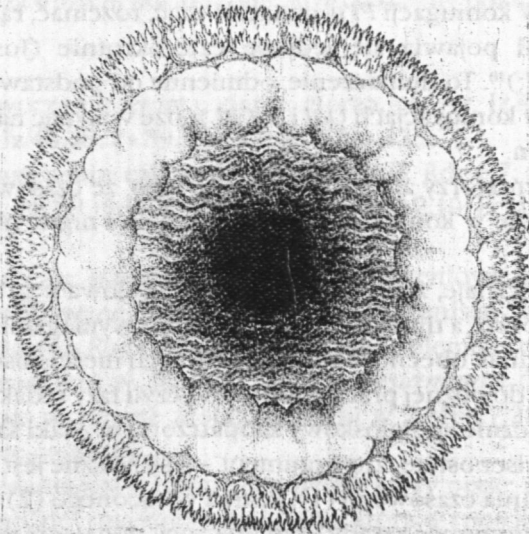
E. A. Speiser podaje w *Genesis (The Anchor Bible, Garden City, New York 1964)*, następujące tłumaczenie pierwszego biblijnego zdania: „When God set about to create heaven and earth...”(s.3) i opatruje je komentarzem (s.12). Pisze on, że pierwsze słowo Biblii בְּרֵאשִׁית stanowi pierwszy człon związku frazeologicznego i jest formą dopełniaczową. Poprawne tłumaczenie powinno zatem brzmieć – „At the beginning of ...” albo „When...”.

Podobną interpretację odnajdujemy w przekładzie Everetta Foxa (*The Five Books of Moses*, wydane w serii: „The Schocken Bible” w Nowym Jorku), który rozpoczyna tłumaczenie Rdz.1,1 od – „At the beginning of...”(s.11). W przypisie przyznaje on, że fragment ten budzi dyskusje wśród interpretatorów, lecz formę jaką on zaakceptował, przyjmuje również Talmud /*B<sup>e</sup>re šit Rabba*/.

Interpretację zgodną z powyższymi sądami odnajdujemy w krytycznym opracowaniu ks. Rodzaju, dokonany przez rabina Meira Zlotowitza, (wydanym przez „Mesorah Publications, Ltd.” w Nowym Jorku, w 1977 roku, pod tytułem: *Bereishis. Genesis. A new translation with a commentary anthologized from talmudic, midrashic and rabbinic sources*). Zlotowitz pierwsze biblijne zdanie tłumaczy następująco: „In the beginning of God's creating the heavens and the earth – when the earth was...”. W rozbudowanym komentarzu (s.28-29) czytamy następujące uwagi na temat tego pierwszego słowa. Gdyby słowo to miało funkcjonować niezależnie i być tłumaczone jako – „Na początku” – musiałoby znajdować się w status absolutus, a więc przyjąć formę בְּרֵאשִׁית; בְּרֵאשִׁית implikuje natomiast status constructus, a więc jest ono logicznie połączone ze słowem następnym. Stąd w tłumaczeniu przyimek „of”. Następny argument jest natury logicznej. בְּרֵאשִׁית sugeruje, że podany zostaje chronologiczny porządek stworzeń, podczas gdy w następnym wersie mówi się o wodach, których powstanie pozostaje nie wyjaśnione. Ponadto Raszi odrzuca hipotezę o kolejności stworzeń, których listę otwierać by miały wymienione w Rdz.1,1 niebo i ziemia. «Wers ten nie chce opisać kolejności boskich kreacji, mówiąc, że niebo i ziemia powstały najpierw, ponieważ gdyby tak miało być, tekst ten brzmiałby tak: בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם, a więc – „Na początku Bóg stworzył niebo, etc.” (...) mimo, iż בְּרֵאשִׁית nie łączy się tu bezpośrednio z żadnym następującym potem słowem, to należy je jednak traktować jako sta-



„I widział Bóg, że światłość była dobra. Oddzielił tedy Bóg światłość od ciemności." (Roz. 1, 4)



„I nazwał Bóg światłość dniem, a ciemność nazwał nocą." (Roz. 1, 5)



tus constructus, podobnie jak fragmenty: יהוֹיָקִים מִמְּלֶכֶת – „na początku panowania Jojakima” /Jer.26,1/, רֵאשִׁית מִמְּלֶכֶתוֹ – „początek jego królestwa” /Rdz.10,10/, רֵאשִׁית הַיִּנְדָּה – „początek (pierwociny) twego zboża” /Pwt.18,4/. Tak samo i tu, wers ten powinien być rozumiany jako: „Na początku stwarzania”. Podobne przeświadczenie wyrażał Ibn Ezra (s.29).

Zlotowitz przywołuje również zdania odmienne od komentarza Raszi’ego i Ibn Ezry, a mianowicie przytacza, między innymi opinię Nachmanidesa, który twierdził, iż רֵאשִׁית należy łączyć z domyślnym słowem „wszystko” – co należałoby tłumaczyć, jako: „Na początku wszystkich rzeczy...”

Rozbieżności interpretacyjne, sygnalizuje również ks. Stanisław Łach w swoim opracowaniu Biblii (*Pismo święte Starego Testamentu*, t.I – ks. Rodzaju, Pallotinum – Poznań 1962). Przytacza opinie zwolenników powyżej zreferowanej interpretacji o status constructus słowa רֵאשִׁית, i wymienia autorów popierających tę tezę. Sam ks. St. Łach, czego wyraz dał w swoim tłumaczeniu Rdz.1,1, odrzuca tę tezę, opatrując ten fragment następującym komentarzem: „Tego rodzaju brzmienie trzech początkowych wierszy heksaameronu zubożyłoby treść tych wierszy, gdyż uczyłoby, iż odwiecznie wraz z Bogiem istniała jakaś chaotyczna materia, której użył Bóg w swym stwórczym dziele” (s.182). Dla wzmocnienia swej tezy powołuje się na starożytne tłumaczenia, w tym Orygeneses.

רֵאשִׁית w identycznej formie w Biblii występuje rzadko, bo poza Rdz.1,1 jedynie cztery razy w księdze Jeremiasza (Jer.26,1; 27,1; 28,1; 49,34).

רָאָה – **tworzyć, stwarzać**; pochodzi od rdzenia רָאָה, występuje tu w trzeciej osobie, męskiej, liczby pojedynczej, perfectum, koniugacji *Qal*. Tłumaczone jest jako – stworzył. W koniugacji *Pi’el* oznacza: – ciąć, rozcinać, rąbać, bić. W tej koniugacji w Biblii pojawia się jedynie czterokrotnie (Jos.17,15; Jos.17,18; Ez.21,24; Ez.23,47);<sup>10</sup>. To tłumaczenie, odmienne od podstawowego znaczenia czasownika רָאָה w koniugacjach *Qal* i *Nifal*, może wpłynąć na lepsze zrozumienie jego kontekstu.

Wszyscy komentatorzy zgadzają się co do tego, że czasownik ten używany jest w Biblii jedynie w kontekście boskich działań i nigdy nie dotyczy aktywności ludzkiej.

E.A.Speiser przyznaje, że dosłowne znaczenie słowa רָאָה, w tej właśnie formie, brzmi – stworzył, a tłumaczenie jakie przyjął wymagałoby bezokolicznika רָאָה. Stwierdza jednak obecność w Biblii pewnych nieścisłości gramatycznych oraz odwołuje się do późnej pracy masoretów, czyli fazy redakcji Biblii, podczas której, zapis wyłącznie spółgłoskowy zaopatrzoneo w znaki samogłoskowe. Ponadto, podaje Speiser ostateczny argument – jeśli słuszne jest jego tłumaczenie Rdz.1,1-3, jako zdania czasowego (1), zdania wtrąconego (2) i wreszcie zdania głównego (3), to wyższość zasady gramatycznej, podającej sens i kontekst tekstu nad dosłownym znaczeniem słowa, wydaje się niepodważalna.

Ojciec Juliusz Synowiec analizując pierwsze zdania Biblii (*Na początku*, s.119) przytacza tezę zwolenników powyżej przedstawionego tłumaczenia.

Przyznaje jednocześnie, że tekst tak rozumiany „ma strukturę analogiczną do początku opowiadania o pierwszych rodzicach w Rdz.2,4b-7 oraz do początku opowiadania o stworzeniu świata w mezopotamskim poemacie *Enuma Elisz*. Dostrzega jednocześnie większą przejrzystość tekstu, który jest dzięki temu „łatwiejszy do zrozumienia”. Aby bronić takiego rozumienia tekstu, należy jakoś zinterpretować formę czasownika  $\text{בָּרָא}$ . Z gramatycznego punktu widzenia, tekst pozostałby bezbłędny, gdyby interesujący nas czasownik, został zwokalizowany –  $\text{בָּרָה}$ . Synowiec pozostaje wierny notacji masoreckiej, i co za tym idzie, opowiada się za dotychczasowym, rozdzielnym tłumaczeniem Gn.1,1-3 (*Na początku*, s.119-120).

Czasownik  $\text{בָּרָא}$  występuje w Biblii w różnych formach 53 razy.<sup>11</sup> Z czego, w koniugacji *Qal* i *Nif'al* w 44 miejscach, i 5 razy w koniugacji *Pi'el*.<sup>12</sup> W formie analogicznej do tej z Rdz.1,1, poza samym opowiadaniem kosmogonicznym /Rdz.1,27; Rdz.2,3/, występuje w: Pwt.4,32 „Zapytaj się dawnych czasów, które były przed tobą od dnia, kiedy stworzył Bóg na ziemi człowieka, i od krańca aż po kraniec niebios, czy stało się już coś tak wielkiego albo czy słyszano kiedy o czymś podobnym.”; Iz.40,26 „Podnieście ku górze wasze oczy i patrzcie: Kto to stworzył? Ten, który wyprowadza ich wojsko w pełnej liczbie, na wszystkich woła po imieniu....”; Jer.31,22 „Jak długo będziesz się błąkać, córko odstępna? Gdyż Pan stwarza nową rzecz na ziemi: kobieta zaleca się do mężczyzny.” (Biblia Tysiąclecia tłumaczy precyzyjniej: „Pan bowiem stworzył nową rzecz...”). Biblijne użycia czasownika  $\text{בָּרָא}$  w oczywisty sposób nawiązują do pierwotnego znaczenia, jakie nadał temu słowo kontekst kosmogoniczny. Analizując znaczenia tego słowa poza opisem kosmogonicznym możemy poznać jego znaczenie precyzyjniej.

Mówi się o stworzeniu świata, ziemi, morza, etc. w: Iz.40,26-28; Iz.41,20; Iz.42,5; Iz.45,7-8; Iz.45,18; Ps.89,13; Ps.148,5; Am.4,13;

Mówi się o stworzeniu człowieka w: Rdz.5,1-2; Rdz.6,7; Pwt.4,32; Iz.43,7; Ez.21,35; Ez.28,13; Ez.28,15; Ps.89,48; Ps.102,19; Mal.2,10; Eccl.12,1;

Osobne zagadnienie stanowi inny aspekt znaczeniowy słowa  $\text{בָּרָא}$ . Chodzi mianowicie o implikowane *creatio ex nihilo*. Ks. Stanisław Łach opierając się na opinii Gerharda von Rada, widzi w tym słowie element tworzenia z niczego (s.183). Sam von Rad w *Teologii Starego Testamentu* (s.120) stwierdza, że *creatio ex nihilo* wyrażone zostaje w Biblii w 2 Mch.7,28, lecz czasownik  $\text{בָּרָא}$  zawiera tą ideę *implicite*.

Odmiennego zdania jest o Juliusz Synowiec, który pisze: „( $\text{בָּרָא}$ ) Samo w sobie nie zawiera ono idei stworzenia z niczego, która w sposób jasny została wyrażona dopiero w 2 Mch.7,28, ...” (*Na początku*, s.116).

Podobne zdanie wyraża *Encyclopaedia Judaica* (t.5, s.1059), gdzie czytamy: „Czasownik  $\text{בָּרָא}$ , użyty w pierwszym zdaniu historii o stworzeniu, nie implikuje

je, jak uważało większość tradycyjnych komentatorów, *creatio ex nihilo*, idei która po raz pierwszy pojawia się w 2Mch.7,28,...” Wspomniane w Encyklopedii tradycyjne komentarze referuje Zlotowitz (s.31-32).

Niezależnie czy pozostaniemy przy interpretacji „klasycznej”<sup>13</sup>, czy opowieśmy się za wersją Zlotowitza i Speisera, możemy wyodrębnić zdanie, które pełni rolę wstępu przed właściwym tekstem mitu. Sądzę, że skoro mamy do czynienia z mitem, poddanym obróbce redakcyjnej, możemy przyjąć trzy założenia.

Po pierwsze, możemy w tym zdaniu widzieć immanentną część mitu kosmogonicznego, i wówczas trzeba je rozumieć, jako zdanie wstępne, opisujące okoliczności wydarzeń mitycznych. Zdanie to wówczas połączy się z fragmentami opisującymi pierwotną materię.<sup>14</sup>

Druga możliwość, to przypisanie autorstwa tego zdania biblijnym redaktorom. Trzeba wówczas wprowadzić rozróżnienie pomiędzy tekst bazowy, którym posługiwali się redaktorzy, jako wyjściowym, i tekst „odredakcyjny”, który został wpisany w starszą całość. Przyjęcie tej tezy powoduje, że zdanie to może pełnić różne funkcje. Skoro powstało jako efekt pracy redaktorów Pięcioksięgu, mogło służyć do celów teologicznych (np. streszczać istotę stworzenia), lub jedynie do otwarcia konstrukcji, którą zawdzięczamy owym redaktorom (wers 1 na początku, komponuje się z wersami Rdz.2,1 i 2,4a).

Po trzecie, zdanie takie może pochodzić z odrębnej tradycji, którą redaktorzy wkomponowują w tekst podstawowy.

Za przyjęciem drugiej możliwości przemawia występowanie czasownika  $\text{סָרַף}$ . W Biblii czasownik  $\text{סָרַף}$  pojawia się w 53 miejscach. 11 razy pojawia się on w Pięcioksięgu, z czego 7 przynależy do tradycji kapłańskiej (Rdz.1,1.21.27; 2,3.4; 5,2.3;), trzy do tradycji jahwistycznej (Rdz.6,7; Wj.34,10; Lb.16,30), i jedno do tradycji deuteronomicznej. Poza Torą, czasownik ten pojawia się między innymi 19 razy w księdze Izajasza, lecz co ważne, z jednym wyjątkiem (Iz.4,5), w tekstach Deutero-Izajasza, i 5 razy w księdze Ezechiela. Oznacza to, że czasownik ten w ponad 60% wiązać można z okresem, na który przypada czas pracy „kapłańskich” redaktorów, porządkujących wierzenia kosmogoniczne w księdze Rodzaju.<sup>15</sup>

Za trzecią teorią przemawia natomiast pojawienie się zbitki  $\text{הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ}$  – niebo i ziemia. Zbitka taka występuje bowiem w Pięcioksięgu siedem razy (Wj.20,11; 31,17; 32,13/?; Pwt.4,26; 10,14/?; 30,19; 31,28)<sup>16</sup> i wszystkie te fragmenty łączy się z tradycją deuteronomiczną.

Wydaje się zatem możliwe, że zdanie to, w formie obecnej, powstało dzięki pracy redaktorów, którzy oparli się na jakiejś, dziś dość nieczytelnej warstwie tekstu, związanej z tradycją deuteronomiczną.

Można zatem stwierdzić, że zdanie z Rdz.1,1 ma odrębne korzenie od właściwego tekstu kosmogonicznego.

**OPIS STANU PIERWOTNEGO (w.2) „A ziemia były pustkowiem i chaosem; ciemność była nad otchłanią, a Duch Boży unosił się nad powierzchnią wód.”**

Rzeczywistość, zanim zostaje poddana ingerencji Boga, to żywioł akwatyyczny, ogarnięty ciemnościami. Użyty jest tu rzeczownik, אֶרֶץ – ziemia, ten sam, który pojawiał się w wersji poprzednim. Bez wątplenia chodzi tu o wyrażenie przeznaczone, zbliżone sensem do pojęć – rzeczywistość, wszystko, świat.<sup>17</sup> Ziemia, jako przestrzeń przeznaczona człowiekowi, powstaje dopiero w trzecim dniu stworzenia, gdy Bóg nadaje jej nazwę (wers 10).<sup>18</sup> Kluczowe dla interpretacji okazują się określenia ziemi. Była ona אֶרֶץ וָבֶהֱמָה.<sup>19</sup> Określenia te tłumaczone bywają jako: „Ziemia była pustkowiem i chaosem” (Biblia Warszawska), „Ziemia była bezładem i pustkowiem” (Biblia Tysiąclecia), „Ziemia była pusta i próżna” (Archutowski, *Kosmogonia Biblijna*, s.20), „the world being then a formless waste,” (Speiser, s.3), „the earth was astonishingly empty,” (Zlotowitz, s.29), czy „the earth was wild and waste” (Fox, s.13).<sup>20</sup> Bez wątpliwości określenia te zawierają w sobie znaczenie pustki (z takim znaczeniem użyte zostały np. w tekstach z Qumran /1QM 17,4/).<sup>21</sup> Pierwotna rzeczywistość była chaotyczna ponieważ różniła się od świata później stwarzanego. Świat, to złożony system bytów, gęstwina istot, podczas gdy chaos to przeciwieństwo takiego świata. Skoro cechą kreacji jest porządkowanie i zapełnianie przestrzeni, to cechą chaosu jest nieład i próżnia. Najlepiej, takie pojmowanie chaosu, jest widoczne w innym fragmencie Biblii:

*Spojrzałem na ziemię – a oto pustka i próżnia אֶרֶץ וָבֶהֱמָה, ku niebu – a nie było na nim jego światła. Spojrzałem na góry – a oto się trzęsły, na wszystkie pagórki – a one się chwiały. Spojrzałem – a oto nie było człowieka, a wszystkie ptaki niebieskie odleciały. Spojrzałem – a oto pole urodzajne stało się pustynią, a wszystkie jego miasta zburzone przed Panem, przez żar jego gniewu. (Jer.4,23-26)*

Aby wyjaśnić, staro-żydowskie rozumienie pierwotnego chaosu, najlepiej zacytować właśnie te zdania. Chaos to stan, gdy to co zwykle stałe i solidne – drży i chwieje się, to co jasne – zalane jest ciemnością, to co urodzajne – jałowe.<sup>22</sup>

„Ciemność była nad otchłanią”. Ciemność o której tu mowa, interpretować można jako zwykły brak światła, ale i jako byt odrębny.<sup>23</sup> Kosmos, który jest światem ludzi, zawiera w sobie światło, jako warunek *sine qua non* swego istnienia. Brak światła to najczęstszy, ale i najdramatyczniejszy sposób przedstawienia chaosu. Ciemność, to niemal synonim stanu przed stworzeniem. Ciemność z wersetu 2 jest prawdopodobnie inną ciemnością, niż ta pojawiająca się w wersach 4 i 5,<sup>24</sup> w taki sam sposób, jak ziemia w tym wersie, to inna אֶרֶץ, niż w wersach następnych. Jakakolwiek by ta ciemność nie była ważne jest że, znajduje się ona nad אֶרֶץ. Rzeczownik ten łączony jest z tym samym semickim rdzeniem, od którego pochodzi imię babilońskiej bogini pierwotnych wód chaosu – Tiamat.<sup>25</sup> Otchłań jest w tym opisie jednym z kluczowych elementów. Wyobrażano sobie ją jako przepastną czelusć wody. Widać oczywisty



związek między **הַמַּיִם** a **הַיָּם** – wodami, pojawiającymi się w dalszym ciągu tego wersu. Bez wątpienia zestawienie otchłani z wodami, jest uprawnione. Inne biblijne opisy **הַיָּם** potwierdzają jej akwaticzny charakter.<sup>26</sup> Przestrzeń kosmiczna przed stworzeniem to otchłan wody, przykryta ciemnościami. We właściwym opisie kosmogonicznym, również pojawiają się wody. W wersach 6 i 7, zostaną rozdzielone, a w wersach 9-10, utworzą morza. Zatem jest to ta sama materia, i co za tym idzie, oznacza to udział w kreacji świata. Nic nie przemawia bowiem za tym, że jest to woda innego rodzaju.

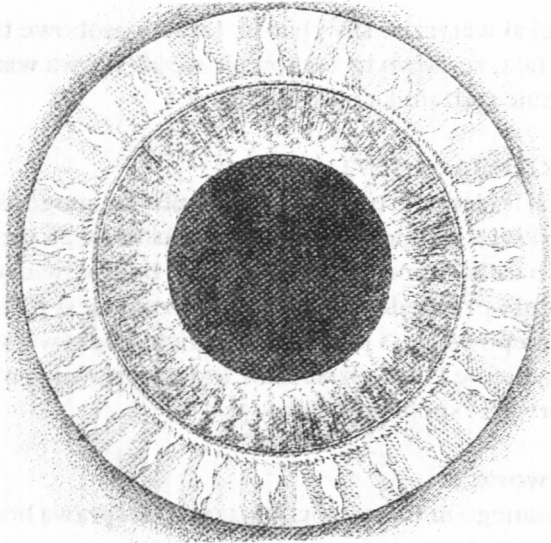
Warty wspomnienia jest jeszcze jeden fragment Biblii, używający określenia **הַיָּם**. Jest to przepowiednia zagłady Tyru:

*Gdyż tak mówi Wszchemocny Pan: Gdy uczynię cię miastem spustoszonym jak inne miasta, które nie są zamieszkałe, gdy sprowadzę na ciebie nawałnicę /הַיָּם/ i pokryją cię wielkie wody /הַמַּיִם/,* (Ez.26,19)

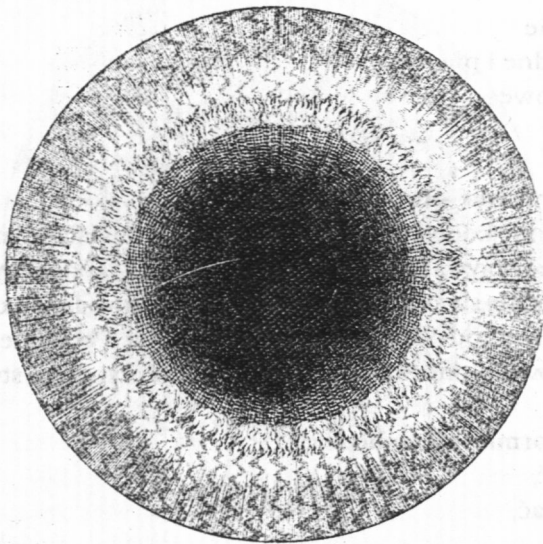
We fragmencie powyższym, słowo **הַיָּם**, nie tylko łączy się ze słowem **הַמַּיִם**, ale jest synonimem chaosu. Na oznaczenie zniszczenia miasta, używa się tu określenia: sprowadzić **הַיָּם**.

„...**a duch boży unosił się nad powierzchnią wód.**” Pierwotny chaos, utożsamiony z wodami, skontrastowany został z elementem boskim. Nad chaosem unosił się **רוּחַ אֱלֹהִים**. Słowo **רוּחַ** tłumaczone jest jako „tchnienie” (Synowiec, *Na początku*, s.117), „duch” (Biblia Tysiąclecia), „awesome wind” (Speiser, s.3), „Divine Presence” (Zlotowitz, s.37). W rdzeniu tego słowa można odnaleźć znaczenia ducha, duszy, oddechu, wiatru, powiewu, gniewu.<sup>27</sup> **רוּחַ אֱלֹהִים** można ponadto tłumaczyć, jako duch Boga, lub przymiotnikowo: boski (Speiser, s.5). Niektórzy bibliści są zdania, że zwrot ten należy tłumaczyć jako: wielki wiatr, gdyż **אֱלֹהִים**, może oznaczać stopień najwyższy.<sup>28</sup> Ciekawy jest w tym kontekście fragment księgi Wyjścia, opisujący przejście Izraelitów przez morze: „Pod tchnieniem /רוּחַ/ twoich nozdrzy spiętrzyły się wody /מַיִם/, strumienie stanęły jak wał, topiele /תְּהוֹמֹת/ zakrzęły w sercu morza.” (Wj.15,8) Jest to zatem powtórzenie mitycznego scenariusza, gdy boskie tchnienie zestawione jest z pra-wodami. Zestawienie to jest niczym innym, jak kosmicznym zmaganiem, kreacyjną walką Boga z materią.

Czasownik odnoszący się do rzeczownika **רוּחַ** – unosić się, to hebrajskie **פָּיַע**. Pochodzi on od rdzenia **פּוּעַ** i oznacza drżenie, a w użytej tu koniugacji *Pi'el* – latanie, unoszenie się. Pojawia się on jedynie w Jer.23,9 w koniugacji *Qal*: „...Złamane jest w moim wnętrzu moje serce, **drżą** wszystkie moje kości;...” oraz w Pwt.32,11 w koniugacji *Pi'el*: „Jak orzeł pobudza do lotu swoje młode, **Unosi się** nad swymi pisklętami, Rozpościera swoje skrzydła, bierze na nie młode I niesie je na lotkach swoich”.<sup>29</sup> Duch zatem unosi się jak ptak.<sup>30</sup> Drżenie i szum ptasich skrzydeł może sugerować, że duch unoszący się nad wodami wydaje jakiś dźwięk. Jest to szczątkowa pozostałość, po mitycznej walce Boga



„Potem rzekł Bóg: Niech powstanie sklepienie pośród wód i niech oddzieli wody od wód." (Roz. 1, 6)



„Potem rzekł Bóg: Niech się zbiorą wody spod nieba na jedno miejsce i niech się ukáže suchy ląd!  
I tak się stało." (Roz. 1, 9)

z תְּהוֹם, wcielającej akwatywne siły chaosu. Dawne osobowe traktowanie תְּהוֹם, potwierdza fakt, że słowo to zachowuje się jak nazwa własna (imię), gdyż nigdy nie przyjmuje rodzajnika określonego.<sup>31</sup>

### OPIS STWORZENIA (w.3-27)

Stworzenie, czyli element najistotniejszy mitu kosmogonicznego, zajmuje w omawianym tekście, najwięcej miejsca (mieści się w 25 wersach). Sam opis stworzenia jest bardzo uporządkowany, i jak będzie widać dalej, zawarty w przemyślane i nie przypadkowe ramy. Stworzenie jest jednak w tym micie niejednolite. To co powstaje, i przy użyciu jakich środków zostaje stworzone, pozwala na poczynienie kilku rozróżnień, które stanowią o różnorodności tego na pozór zwartego i spójnego tekstu.

### Kolejność stworzeń

Według omawianego mitu kosmogonicznego, za sprawą boskich działań, do istnienia zostały powołane następujące byty:

światło

dzień – noc<sup>32</sup>

sklepienie

niebo

suchy ląd

ziemia – morze

roślinność

ciała niebieskie

zwierzęta wodne i ptactwo

zwierzęta lądowe

człowiek

### Formy stworzenia – Boskie czynności

Rozróżnienia i niejednoznaczne interpretacje pojawiać się mogą, gdy analizie podda się formy powoływania do istnienia oraz rodzaje i odmiany boskich działań. Bóg w biblijnym micie stworzenia, działa bardzo różnorodnie, a co ważniejsze, nie zawsze jest jedynym, od którego zależy stworzenie. W micie tym spotykamy następujące czasowniki, które składają się na całość czynności stwórczych:

אָמַר – mówić,

הָיָה – być (w formie: niech będzie),

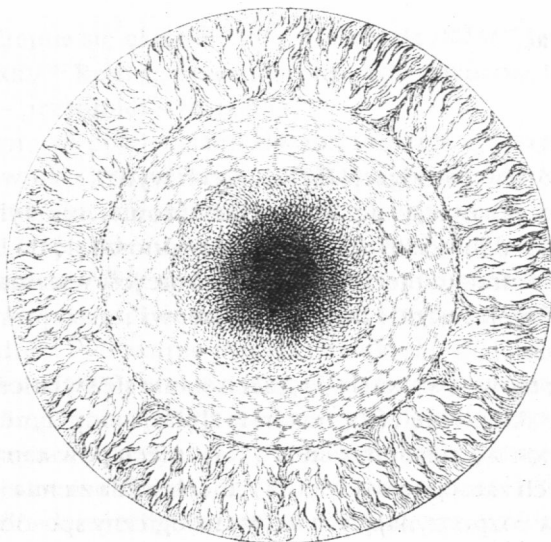
קָרָא – nazywać,

בָּדַל – rozdzielać,

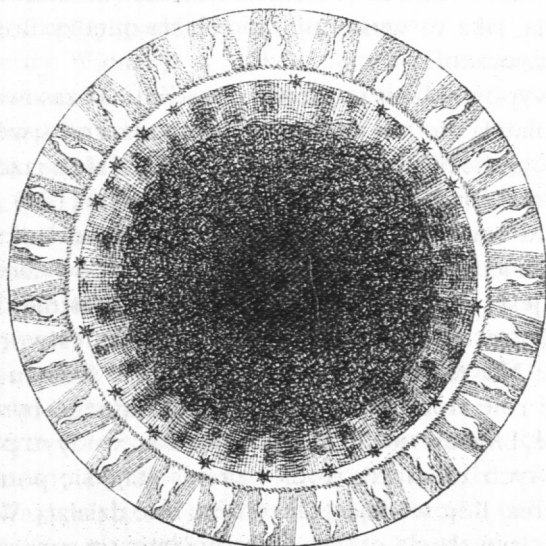
נָתַן – dawać,

כּוּן – zbierać się,

רָאָה – widzieć (w koniugacji *Nif'al* – ukazać się),



„Wtedy nazwał Bóg suchy ląd ziemią, a zbiorowisko wód nazwał morzem.” (Roz. 1, 10)



„Potem rzekł Bóg: Niech powstaną światła na sklepieniu niebios, aby oddzielały dzień od nocy i były znakami dla oznaczenia pór, dni i lat!” (Roz. 1, 14)



השא – kielkować,

עשה – robić,

שרץ – roić się,

ברא – stwarzać,

יצא – wychodzić (w koniugacji *Hif'il* – niech wyda).

Czasowniki te pojawiają się w Heksameronie, nie tylko jako boskie działania. Są wśród nich czasowniki, które nie odnoszą się do Boga, i co za tym idzie, Bóg bezpośrednio (a niekiedy i w ogóle) nie jest wykonawcą danej czynności stwórczej. Bezspornie Bóg, jednak „mówi”, „nazywa”, „rozdziela”, „robi” czy też „stwarza”.

Tak zatem Bóg mówi: (w wersie 3) „niech stanie się światłość”; (w wersie 6) „niech powstanie sklepienie”; (9) „niech się zbiorą wody” i „niech się ukaże suchy ląd”; (11) „niech się zazieleni ziemia”; (14) „niech powstaną światła na sklepieniu”; (20) „niech zaroją się wody”; (24) „niech wyda ziemia istotę żywą”. Jest to siedem wersów rozpoczynających się w analogiczny sposób (ויאמר אלהים)<sup>33</sup>. Analogiczne formy, nie stanowią o identycznej funkcji i znaczeniu. Wypowiedzi stwórcze, z jakimi mamy tu do czynienia, podzielić można na dwie grupy. Pierwszą, stanowią wypowiedzi z wersów 3, 6 i 14. Spotykamy w nich formę: „Rzekł Bóg: Niech będzie”<sup>34</sup>. Jest to konstrukcja wypowiedzi stwórczej, o jasnym znaczeniu. Bóg mówi, by coś powstało, by coś zaczęło istnieć (stąd waga czasownika היה – być, następującego po czasowniku mówić). Bóg jest stwórcą danego bytu, ponieważ swym wezwaniem do istnienia, umożliwił mu pojawienie się. Jedyna relacja, jaka tu występuje, to relacja między Bogiem – stwórcą, a przedmiotem stworzenia.<sup>35</sup>

Druga grupa wypowiedzi stwórczych, opartych na czasowniku אמר, to zdania, gdzie nie pojawia się tak dobitna, i jednoznaczna stwórcza rola Boga. (wers 9) „rzekł Bóg: Niech się zbiorą wody (...) niech się ukaże suchy ląd”; (11) „Niech się zazieleni ziemia”; (20) „Niech zaroją się wody”; (24) „Niech wyda ziemia istotę żywą”. W zdaniach tych widać inną rolę czasownika אמר. Nie ma on funkcji stwórczej, a jedynie rozkazującą. W żadnym z powyższych przykładów, boskie słowo nie jest równoznaczne z powołaniem do istnienia. Można, chyba powiedzieć, że mamy tu do czynienia z wypowiedziami stwórczymi, o charakterze pośrednim. Nie mają one roli kreacyjnej (w ścisłym znaczeniu tego słowa), a jedynie rolę rozkazu, kierowanego do innego bytu. Ciekawe jest, że polecenia takie, Bóg kieruje do ziemi /הארץ/ i do wody /המים/. Można zatem stwierdzić, że w tych zdaniach, wody i ziemia stają się pomocnikami Boga w dziele stworzenia. Bóg wydaje polecenie, a one działają. Wody zbierają się /בדה/ na jedno miejsce, dzięki czemu może pojawić się suchy ląd /היבשה/, one również działają, by mogły w nich roić się /שרץ/ istoty żywe.<sup>36</sup> (Osobne zagadnienie stanowi kwestia, czy wers 9 sugeruje, że zanim wody zebrały się w jedno miejsce, suchy ląd istniał, czy też nie. Komentarze rabiniczne nie dają jasnej

odpowiedzi<sup>37</sup>). Ziemia się ukazuje /הָאָרֶץ/, zieleni się /אֲשֶׁר/<sup>38</sup> i ona wydaje z siebie istoty żywe /צִיָּא/.<sup>39</sup> Relacje, z jakimi mamy tu do czynienia, to „łańcuch”: Bóg – ziemia/woda – przedmiot stworzenia.

Zupełnie innymi wypowiedziami stwórczymi są w Heksaameronie zdania, oparte na czasowniku קָרָא – nazywać. Pojawia się on w wersie 5 „I nazwał Bóg światłość dniem, a ciemność nazwał nocą.”, w wersie 8 „I nazwał Bóg sklepienie niebem”, i 10 „Wtedy nazwał Bóg suchy ląd ziemią, a zbiorowisko wód nazwał morzem.”<sup>40</sup> Nie ma wątpliwości, że podmiotem tych działań jest Bóg. Nie ma też wątpliwości, że przedmiotami, które otrzymują nazwy, są byty istniejące uprzednio. Pierwotnie istniała ciemność (חָשְׁךְ). Bóg stworzył światło (אֹר) i sklepienie (רָקִיעַ), oraz przyczynił się do pojawienia się zbiorowiska wód (הַיָּם) i suchego lądu (הַיַּבֵּשָׁה). Ciekawe jest natomiast to, czym są te byty, po tym, gdy otrzymają nazwy. Pierwotna ciemność zostaje nazwana nocą. Światło zostaje nazwane dniem. Czy to oznacza, że każda ciemność to noc, a każda światłość to dzień? Czy oznacza to również, że uprzednio, ani dzień, ani noc nie istniały?<sup>41</sup>

Kłopoty związane z tymi zdaniami dostrzegali już starożytni komentatorzy. Talmud i Raszi chcą wręcz pozbawić czasownik קָרָא jego znaczenia, a Nachmanides, idąc za Ibn Ezrą, twierdził, że podobnie jak Adam nazywał zwierzęta, tak i Bóg chciał nadać światłu, ciemności, niebu, ziemi i morzom nazwy (Zlotowitz, s.42-43). Podążając za tymi interpretacjami, Zlotowitz tłumaczy: „God called to the light: <Day>, and to the darkness He called: <Night>.” (analogicznie wers 8 i 10). Obecnie, dzięki komparatystyce religioznawczej, jest łatwiej interpretować takie fragmenty. Wiemy jaką funkcję pełni nadawanie nazw, zmienianie i przypisywanie imion. W Biblii czynność taka jest oznaką władzy jaką posiada osoba nadająca imię (Synowiec, *Na początku*, s.121). W Rdz.2,20 Adam nazywa kolejno zwierzęta, a w Rdz.2,23 nadaje imię Ewie. Można przyjąć, że w Biblii, nadanie imienia jest również uznawane za czynność równoznaczną z powołaniem do życia. Tak jak, człowiek bez imienia, a przedmiot bez nazwy, nie istnieją, tak rzecz nazwana nabiera konkretnych form, zyskuje realną postać. Tu mamy do czynienia właśnie z taką sytuacją. Wersy 5, 8 i 10 są biblijnymi przykładami, wypowiedzi stwórczych, polegających na nadaniu nazwy.<sup>42</sup>

Pozostałe czasowniki, używane do opisanie kosmogonii, to: stwarzać /בָּרָא/, robić /עָשָׂה/, oddzielać /בָּדַל/, dawać /נָתַן/.<sup>43</sup>

Czasownik בָּרָא, we wszystkich niemal opracowaniach, określany jest jako czasownik kluczowy dla biblijnej kosmogonii. Przede wszystkim, fakt zastrzeżenia tego słowa, wyłącznie dla boskiej działalności, nadaje mu silne piętno sakralne. Biblijne użycia czasownika בָּרָא, poświadczają tę wyjątkową funkcję.<sup>44</sup>

We właściwym opisie stworzenia, pojawia się jedynie w dwóch miejscach. (wers 21) „I stworzył Bóg wielkie potwory i wszelkie żywe, ruchliwe istoty,

którymi zaroili się wody, według ich rodzajów, nadto wszelkie ptactwo skrzydlate według rodzaju jego;” (wers 27) „I stworzył Bóg człowieka na obraz swój. Na obraz Boga stworzył go. Jako mężczyznę i niewiastę stworzył ich.”

Stworzenie dokonywane za pośrednictwem czasownika  $\text{בָּרָא}$ , dotyczy: „wielkich potworów”, żywych istot rojących się w wodach, „ptactwa skrzydlatego” (21), oraz człowieka (27).

Zastanawiające jest to, że wers 21 jest niejako, zdublowaniem poprzedniego. Wers 20 bowiem brzmi: „Potem rzekł Bóg: Niech zaroją się wody mrowiem istot żywych, a ptactwo niech lata nad ziemią pod sklepieniem niebios.” Takie powoływanie do istnienia wystarczało, gdy szło o światło (3), roślinność (11), zwierzęta lądowe (24).

Co do stworzenia człowieka, to wers 26 zapowiada jego kreację. „Potem rzekł Bóg: Uczynimy ( $\text{עָשִׂנוּ}$ ) człowieka na obraz nasz, podobnego do nas i niech panuje nad rybami morskimi...”. Mamy tu do czynienia ze zdaniami o niemal identycznym znaczeniu, różni je stosowany w nich czasownik.

Autorzy *The Dictionary of Classical Hebrew* wyróżniają  $\text{בָּרָא}$  w koniugacji *Pi'el*, jako odrębny rdzeń, i tłumaczą go jako: ciąć, ścinać, wycinać.<sup>45</sup> Lecz jeśli uznamy istnienie związku między tymi czasownikami, to związek ze znaczeniem rozcinania, może okazać się istotny, jeśli zestawić ze sobą tradycję biblijną i *Enuma Elisz*, oraz jeśli wziąć pod uwagę, że większość rozproszonych po Biblii, starszych wzmianek kosmogonicznych, można interpretować jako walkę Boga z pra-potworem (por. Rahab, Lewiatan, Tehom; patrz np. Ps.74,13; Hiob 26,12ns.).<sup>46</sup>

Ciekawe jest występowanie tego czasownika, jeśli próbować brać pod uwagę jego pojawianie się w czasie. W księdze Rodzaju pojawia się on 6 razy w omawianym opowiadaniu kosmogonicznym oraz w Rdz.5,1.2(P); 6,7(J)<sup>47</sup>; w Wj.34,10(J)<sup>48</sup>; w Lb.16,30(J)<sup>49</sup>; w Pwt.4,32(D)<sup>50</sup>; w księdze Izajasza w 18 miejscach (raz w Iz.4,5<sup>51</sup>; a pozostałe miejsca to Deutero- i Trito-Izajasz), jeden raz w ks.Jeremiasza, pięciokrotnie w ks.Ezechiela, sześciokrotnie w Psalmach, po jednym razie u Malachiasza, Amosa<sup>52</sup>, i w ks.Koheleta, oraz dwukrotnie w ks.Jozuego (tu wyłącznie w formach *Pi'el*). Okazuje się zatem, że większość biblijnych miejsc, w których pojawia się ten czasownik pochodzi z okresu, mniej więcej, odpowiadającemu działalności „kapłańskich” redaktorów.<sup>53</sup> Można zatem, przypisać jego pojawienie się w Rdz.1,1-2,4a, roli jaką odegrali redaktorzy Pięcioksięgu. Tym również należy tłumaczyć fakt, iż czasownik ten, pełni większą rolę w kompozycji mitu kosmogonicznego, niż w samym opisie dzieła stwórczego. Jeśli uznamy, że czasownik ten, charakteryzuje się wzniosłością i patetycznością, to łatwo dojść do przekonania, że należy on do typowego słownictwa, jakim posługiwała się tradycja kapłańska.<sup>54</sup> Idąc konsekwentnie za tą myślą, można pokusić się o stwierdzenie, że  $\text{בָּרָא}$  jest częścią warstwy tekstu, łączoną z tradycją kapłańską, i czasownik ten nie pojawiał się w starszym micie (zreferowanie badań nad istnieniem *Tatbericht* i *Wortbe-*

*richt*, por., o.J.Synowiec, *Na początku*, s.141-142). W micie, funkcjonującym powszechnie, na ogół nie stosuje się namaszczonego słownictwa, charakterystycznego dla literatury hymnicznej, bo o wadze tekstu świadczy jego funkcja, a nie forma. Wzniosłe słownictwo bardziej przypomina formy hymniczne, stosowane przez kapłanów, niż teksty mityczne, jakimi posługiwała się i w jakie wierzyła ludność starożytnej Palestyny.

W akcie stworzenia ważny okazuje się też czasownika עשה – robić. Czasownik ten pozbawiony jest elementów wzniosłych, i w Biblii jest stosowany do określania czynności, najbardziej choćby prozaicznych (np. wydawać ucztę). W opisie stworzenia, pojawia się w wersie 7 („Uczyńił więc Bóg sklepienie...”), 16 („I Uczyńił Bóg dwa wielkie światła /.../ oraz gwiazdy.”), 25 („I uczynił Bóg dzikie zwierzęta...”), i 26 („Potem rzekł Bóg: uczynimy człowieka...”).<sup>55</sup> Poza opisem stworzenia, czasownik עשה, pojawia się jeszcze w Rdz.1,31; 2,2; 2,3. Jeśli prześledzić występowanie czasownika עשה w Pięcioksięgu, to widać zdecydowaną przewagę użyć tego czasownika w zdaniach z tradycji Jahwistycznej oraz Kapłańskiej. Obu zatem tradycji judejskich.<sup>56</sup>

Oddzielanie /בדל/ jest jedną z ważniejszych czynności, z jaką się spotykamy w micie kosmogonicznym. Pojawia się ono w wersie 4 „...Oddzielił tedy Bóg światłość od ciemności.”, 6 i 7 „Rzekł Bóg: Niech powstanie sklepienie pośród wód, i niech oddzieli wody od wód. Uczyńił więc Bóg sklepienie, i oddzielił wody pod sklepieniem od wód nad sklepieniem.”, 14 „Potem rzekł Bóg: Niech powstaną światła na sklepieniu niebios, aby oddzielały dzień od nocy...”, i 18 „(I umieścił światła) ... aby oddzielały światłość od ciemności.”.

Rola rozdzielania, jako aktu kreacyjnego, polega na tym, że rzeczywistość podczas kosmogonii, ulega jakościowemu przeobrażeniu. Zmiana zachodząca podczas stworzenia, polega na powstaniu jakiegoś bytu, lub na jego umieszczeniu w miejscu mu stosownym. Z powoływaniem do istnienia, mieliśmy do czynienia przy wypowiedziach stwórczych, oraz przy określeniach *explicite* mówiących o stwarzaniu. Analogiczną funkcję pełnią fragmenty, z których wynika, że dany byt zostaje umieszczony na właściwym miejscu. Umieszczeniu na swoim miejscu, towarzyszy przypisanie funkcji, oraz ustanowienie relacji z pozostałymi elementami stworzonego świata. W tym kontekście, kreacyjną rolę pełni czasownik בדל, gdy określa rozdział: światła i ciemności, wód górnych i dolnych. Rozdzielanie, z jakim mamy tu do czynienia, jest dwojakiego rodzaju. Wers 4 mówi o tym, że Bóg oddzielił światłość od ciemności, a wers 7 o tym, że Bóg, przy użyciu sklepienia, oddzielił wody górne od dolnych.<sup>57</sup> Wers 14 i 18 mówią natomiast o tym, że to światła (ciała niebieskie) oddzielają dzień od nocy i światłość od ciemności. W pierwszym wypadku „autorem” czynności jest Bóg, w drugiej – ciała niebieskie. Tak te rozdzielania, jak i umieszczenie /נתן/ ciał niebieskich na sklepieniu (wers 17), stanowią o kreowanej rzeczywistości. Póki światło i ciemność nie



były rozdzielone, póki nie można było rozróżnić dnia od nocy, póki wody górne mieszały się z dolnymi, nie można było świata uznać za stworzony. Brakowało w nim uporządkowania, czyli cech odróżniających Chaos od Kosmosu. Dopiero po rozdzieleniach, uprzednio stworzone byty (sklepienie, światła), zyskiwały dla siebie funkcję i dzięki temu mogły istnieć w nowej rzeczywistości. Samo stworzenie sklepienia, czy ciał niebieskich, nie oznacza pokonanie chaosu. Dopiero nadanie im funkcji, i określenie ich miejsca, warunkuje wyjście z „Chaosu”.<sup>58</sup>

### BOSKIE BŁOGOSŁAWIENSTWO (w.22 i 28)

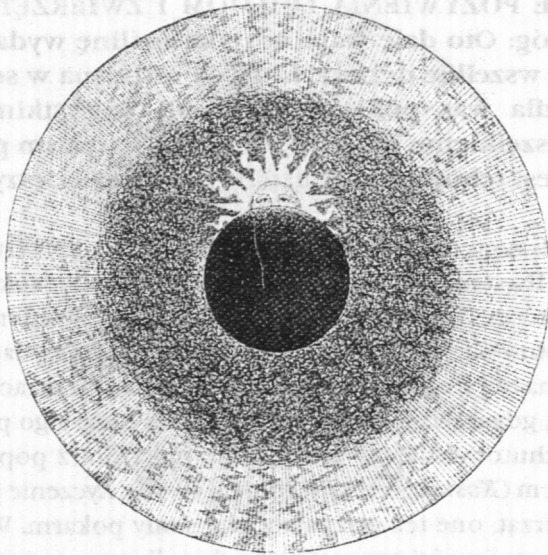
Osobnym elementem mitu kosmogonicznego jest boskie błogosławieństwo. Bóg udziela go stworzonym przez siebie istotom: zwierzętom morskim, ptakom (wers 22) i człowiekowi (wers 28). Oba te zdania używają analogicznej formuły: „I błogosławił im Bóg (...) rozradzajcie się i rozmnażajcie się, napełniajcie wody/ziemię”.<sup>59</sup>

Błogosławieństwo po hebrajsku wyraża czasownik בָּרַךְ. Czasownik ten występuje w analogicznej formie i kontekście jeszcze w Rdz.2,3; 5,2; 9,1; 25,11; 35,9.<sup>60</sup> Warto zwrócić uwagę na zdanie w Rdz.9,1 skierowane do Noego i jego synów, gdyż podobnie jak tu, łączy się z życzeniem: „Rozradzajcie się i rozmnażajcie, i napełniajcie ziemię.” Wszystkie te miejsca, z wyjątkiem Rdz. 25,11(E) pochodzą z tradycji kapłańskiej.<sup>61</sup>

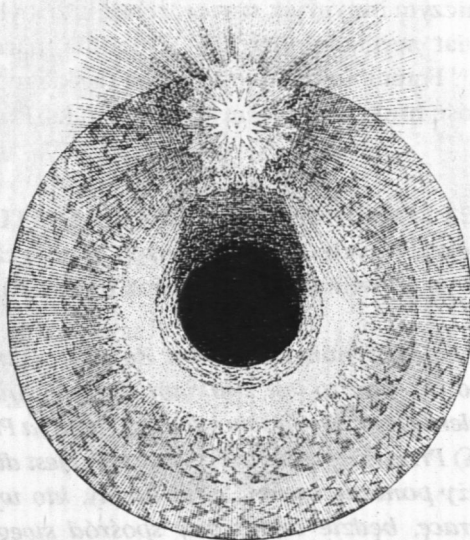
W błogosławieństwie tym, *expressis verbis*, wyrażony jest związek z płodnością. Czasowniki związane z błogosławieństwem wyrażają dobitnie płodnościowy charakter błogosławieństwa. פָּרַה - owocować, być płodnym; רַבָּה - być licznym, mnożyć się; מָלֵא - napełniać, wypełniać. Rola jaką pełni błogosławieństwo w biblijnym micie kosmogonicznym, polega na życzeniu stworzonym istotom, by dzięki swej płodności, powiększały swą liczbę. Tylko dzięki bożemu błogosławieństwu istoty osiągają możliwość rozmnażania się. Bez boskiego nadania pozbawione były tej, w jakimś stopniu, sakralnej umiejętności (Archutowski, *Kosmogonia Biblijna*, s.37,48-49).

### ODDANIE ZIEMI WE WŁADANIE CZŁOWIEKA (w.28)

Bóg w dalszym ciągu błogosławieństwa udzielanego człowiekowi, mówi: „...i czynicie ją /ziemię/ sobie poddaną; panujcie nad rybami morskimi i nad ptactwem niebios, i nad wszelkimi zwierzętami, które się poruszają po ziemi!” Te elementy kosmogonii są charakterystyczne, dla kulturotwórczego jej charakteru. Oddanie ziemi we władanie człowiekowi, oraz boska sankcja dla dominującej roli człowieka w świecie, to typowe religijne uzasadnianie stanu faktycznego. Dzięki wpisaniu w kosmogonię zasad rządzących światem, ziemskie prawa zyskują swój wymiar sakralny. Skoro prawa te ustanowione zostały przez Boga, w świętym czasie początku, to nie mogą być zmieniane, ani też negowane.<sup>62</sup>



**„I uczynił Bóg dwa wielkie światła: większe światło, aby rządziło dniami, a mniejsze światło, aby rządziło nocą, oraz gwiazdy.” (Roz. 1, 16)**



**„I umieścił je Bóg na sklepieniu niebios, aby świeciły nad ziemią.” (Roz. 1, 17)**

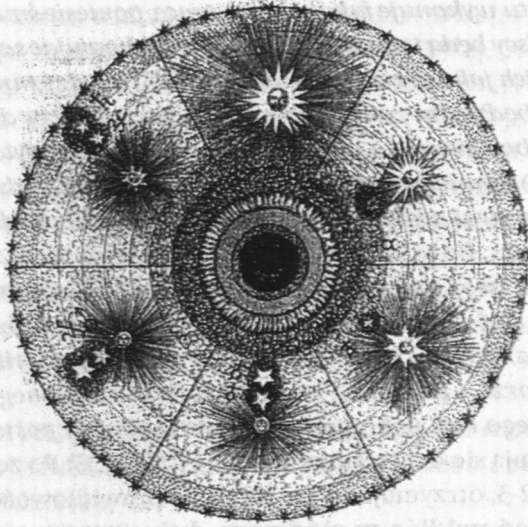
**PRZYPISANIE POŻYWIENIA LUDZIOM I ZWIERZĘTOM (w.29-30)**  
 „Potem rzekł Bóg: Oto daję wam wszelką roślinę wydającą nasienie na całej ziemi i wszelkie drzewa, których owoc ma w sobie nasienie: niech będzie dla was pokarmem! (w.30) Wszystkim zaś dzikim zwierzętom i wszelkiemu ptactwu niebios, i wszelkim płazom na ziemi, w których jest tchnienie życia, daję na pokarm wszystkie rośliny. I tak się stało.”

Można w tym fragmencie dopatrzeć się elementów konstruujących ludzki porządek rzeczy. Tekst mitu kosmogonicznego, pełni rolę sankcji sakralnej dla realnej rzeczywistości. Niemniej jednak świat w którym, jedynym pokarmem dla ludzi, a co istotniejsze, dla zwierząt są jedynie rośliny, wydaje się raczej nierealny. Można ten fragment interpretować jako opis utraconego raju, czyli czasu świętego, gdy jeszcze mięso nie stanowiło niczyjego pożywienia (Castel, s.56-57). Archutowski łączy przypisanie pokarmu z poprzedzającym je błogosławieństwem (*Kosmogonia Biblijna*, s.49-50). Życzenie płodności dotyczyło ludzi i zwierząt, one też otrzymały określony pokarm. W dalszej części (s.51) przytacza wątpliwości egzegetów co do roli „wegetarianizmu”, w zestawieniu z pochwałą pasterstwa w opowiadaniu o Kainie i Ablu. Należy skłaniać się do tezy, że fragment ten jest pozostałością po wierzeniach w istnienie okresu rajskiego w dziejach ludzkości. Symbolem takiej rzeczywistości jest nielowiecki charakter ludzkiego utrzymania. Jeśli przypomnieć, że Żydzi w ogromnej większości, identyfikowali się z tradycją patryjarchów – pasterzy, to wydaje się, że wyobrażenie o bezmięsnej diecie nie jest obrazem rzeczywistym, a raczej przenośnią. Skrót myślowy: – wówczas ani ludzie, ani zwierzęta nie jedli mięsa, jest niczym innym jak stwierdzeniem, że był kiedyś (*in illo tempore*) czas gdy świat wyglądał inaczej, a ogólna harmonia budziła radość w oczach Boga.<sup>63</sup> Fragment ten to opis czasu rajskiego, pierwotnej harmonii. Widać tu zbieżność funkcji z drugim rozdziałem ks. Rodzaju (tzw. historią edeńską).<sup>64</sup>

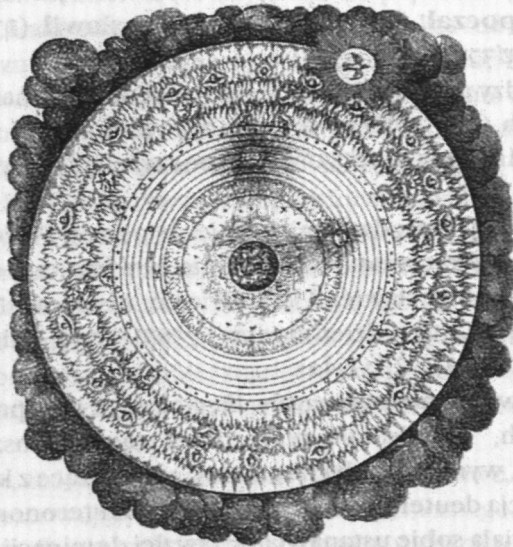
### **USTANOWIENIE I BŁOGOSŁAWIEŃSTWO SZABATU (w.2,2-3)**

Aby cokolwiek mówić o tych dwóch zdaniach, trzeba zacząć od sięgnięcia do Wj.31,13-17, czyli ustanowienia szabatu oraz do Wj.20,8-11, i jego wersję w Pwt.5,12-14.

Wj.31, (13) *Powiedz synom izraelskim: Zaiste przestrzegać będziecie sabatów moich, gdyż to jest znakiem między mną a wami po wszystkie pokolenia wasze, abyście wiedzieli, że Ja Pan, który was poświęcam. (14) Przestrzegajcie więc sabatu, bo jest dla was święty. Kto go znieważy poniesie śmierć, gdyż każdy, kto wykonuje weń jakąkolwiek pracę, będzie wytracony spośród swego ludu. (15) Sześć dni będzie się pracować, ale w dniu siódmym będzie sabat, dzień całkowitego odpoczynku, poświęcony Panu. Każdy, kto*



„I rządzili dniem i nocą aby oddzielały światłość od ciemności." (Roz. 1, 18)



„I widział Bóg, że to było dobre." (Roz. 1, 18)



w dniu sabatu wykonuje jakąkolwiek pracę, poniesie śmierć. (16) Synowie izraelscy będą przestrzegać sabatu, zachowując sabat w pokoleniach swoich jako przymierze wieczne. (17) Między mną a synami izraelskimi będzie on znakiem na wieki, bo w sześciu dniach stworzył Pan niebo i ziemię, a dnia siódmego odpoczął i wytchnął.

Wj.20, (8) Pamiętaj o dniu sabatu. (9) Sześć dni będziesz pracował i wykonywał wszelką swoją pracę, (10) Ale siódmego dnia jest sabat Pana, Boga twego: Nie będziesz wykonywał żadnej pracy ani ty, ani twój syn, ani twoja córka, ani twój sługa, ani twoja służebnica, ani twoje bydło, ani obcy przybysz, który mieszka w twoich bramach. (11) Gdyż w sześciu dniach uczynił Pan niebo i ziemię, morze i wszystko, co w nich jest, a siódmego dnia odpoczął. Dlatego Pan pobłogosławił dzień sabatu i poświęcił go.

Kluczowe okazują się dwa zdania: Wj.20,11 i Wj.31,17. Po zestawieniu ich ze zdaniami z Rdz.2,2-3, otrzymujemy następujące prawidłowości:

(Rdz.2,2) „I ukończył Bóg w siódmym dniu (בְּיוֹם הַשְּׁבִיעִי) dzieło swoje, które uczynił, i odpoczął (וַעֲשָׂה וַיָּנַח) dnia siódmego (בְּיוֹם הַשְּׁבִיעִי) od wszelkiego dzieła, które uczynił (עָשָׂה).”

(Rdz.2,3) „I pobłogosławił (וַיְבָרֵךְ) Bóg dzień siódmy (יּוֹם הַשְּׁבִיעִי) i poświęcił (וַיְקַדְּשׁ) go, bo w nim odpoczął (שָׁבַת) od wszelkiego dzieła swego, którego Bóg dokonał w stworzeniu.”

(Wj.20,11) „Gdyż w sześciu dniach (שֵׁשֶׁת-יָמִים) uczynił (עָשָׂה) Pan niebo i ziemię (הָאָרֶץ וְהַיָּם), morze i wszystko, co w nich jest, a siódmego dnia (בְּיוֹם הַשְּׁבִיעִי) odpoczął. Dlatego Pan pobłogosławił (בָּרַךְ) dzień sabatu i poświęcił go (וַיְקַדְּשֵׁהוּ).”

(Wj.31,17) „Między mną a synami izraelskimi będzie on znakiem na wieki, bo w sześciu dniach (שֵׁשֶׁת-יָמִים) stworzył (עָשָׂה) pan nieba i ziemi (הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ), a dnia siódmego (בְּיוֹם הַשְּׁבִיעִי) odpoczął (שָׁבַת) i wytchnął.”

Związek pomiędzy tymi zdaniami wydaje się pewny. Posługują się one niemal identycznym słownictwem. Pojawiają się bowiem tam czasowniki: שָׁבַת - odpoczywać, בָּרַךְ - błogosławić, קָדַשׁ - święcić, uświęcać, עָשָׂה - robić; oraz zbitki wyrazowe: יּוֹם הַשְּׁבִיעִי - dzień siódmy i הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ - nieba i ziemia (charakterystyczne dla Rdz.1,1; 2,1; 2,4a).

Zgodnie z zestawieniami fragmentów Pięcioksięgu i ich przynależnością do tradycji biblijnych, przedstawionymi przez ojca Juliusz Synowca (*Na początku*, s.29-42), wynika, że oba fragmenty pochodzące z księgi Wyjścia, należy łączyć z tradycją deuteronomiczną. Tradycja deuteronomiczna, jako podstawowe cele stawiała sobie ustanawianie trwałej dominacji centralnego kultu świątynnego i właśnie świętowanie Szabatu. Co za tym idzie, również omawiane zdania z biblijnej kosmogonii, pozostawać mogą w pewnej zależności od tej tradycji.

Podstawowa różnica widoczna jest w określeniach Boga. Tekst kosmogonii w księdze Rodzaju, konsekwentnie używa terminu יהוה, podczas gdy cytowane zdania z księgi Wyjścia, posługiwały się określeniem JHWH. Co ciekawe, odmiana tekstu z Wj.20,9-10, zanotowana w Pwt.5,13-14, posługuje się terminem יהוה אלהינו - JHWH, twój Bóg; (jeśli nadać terminowi יהוה znaczenie - Bóg). Różnice te, charakterystyczne dla całej Biblii, można wyjaśnić redakcyjnym ujednocinaniem tekstu, z którym bezsprzecznie mamy do czynienia w Rdz.1,1-2,4a.

Jest to zatem drugi argument, potwierdzający tezę, że w materiale, którym posługiwali się redaktorzy księgi Rodzaju, poczesne miejsce zajmowały teksty, łączące się z tradycją deuteronomiczną.

**ZDANIA ZAMYKAJĄCE „Tak zostały ukończone niebo i ziemia oraz cały ich zastęp.” (Rdz.2,1), „Takie były dzieje nieba i ziemi podczas ich stworzenia.” (Rdz.2,4a)**

Te dwa zdania chcę połączyć ze zdaniem otwierającym księgę Rodzaju, dla kilku powodów. Po pierwsze, tworzą one razem klamry, dla całego tekstu kosmogonii, i w ten sposób zbliżają się do siebie, poprzez swoje funkcje kompozycyjne. Po drugie, jedynie w tych trzech zdaniach pojawia się złożenie „niebo i ziemia” /יְהוָה וְהָאָרֶץ/<sup>65</sup> (powyżej została omówiona prawdopodobna przynależność tej zbitki do tradycji deuteronomicznej). Związek zdania z Rdz.1,1, i końcowego z Rdz.2,4a, wydaje się niemal pewny. Łączy je bowiem ponadto, pojawienie się czasownika בָּרָא (w całym tekście pojawia się on jeszcze w 1,21; 1,27; 2,3;). Użycie analogicznego słownictwa i jednolita rola w kompozycji tekstu, pozwala na uznanie tych zdań za pochodzące z tego samego źródła.

Wydaje się że rola zdania z Rdz.2,4a ogranicza się jedynie do podsumowania, tekstu uprzednio przytoczonego. Zdanie takie, przypisywalibyśmy jakiejś odmianie narratora. To narrator, wszechwiedzący lektor, nie zaangażowany w treść, przez siebie przekazywane, mógłby formułować takie podsumowania. W konstrukcji mitu, w prawidłach mitem rządzących, na takie *résumé*, nie ma miejsca. Jeśli zatem słuszne jest założenie, że tekst Rdz.1,1-2,4a jest kapłańskim opracowaniem starszych wierzeń, to trzeba się zgodzić z tezą, że ostatnie zdanie, a prawdopodobnie i pierwsze, pojawiło się w tym miejscu, dzięki redaktorom Biblii. Najprawdopodobniej zdania te mają swoje źródła w tradycji deuteronomicznej i jako takie były przyłączane do nowo „kreowanego” mitu kosmogonicznego.

Twierdząc zatem, że i zdanie otwierające, i zdanie końcowe, zawdzięczamy pracy redaktorów, opracowujących tekst mitu kosmogonicznego. Pojawienie się czasownika, typowego dla okresu, kiedy dokonywano redakcji tekstu, pokazuje oryginalny wkład redaktorów (P), a zestawienia słów i całe fragmenty tekstu, pochodzące z tekstów, zaczerpniętych z tradycji deuteronomicznej (D), wskazują na źródła, na których opierano swoją pracę przy ostatecznej redakcji księgi Rodzaju.

## Struktury

Niektórzy komentatorzy dopatrywali się w Rdz.1,1-2,4a formy wiersza, czyli ułożonych w pary zdań o budowie metrycznej (o równej liczbie, i regularnym układzie, akcentów).<sup>66</sup> Choć teoria ta nie znajduje, jak się wydaje, potwierdzenia, oczywistym jest fakt, że tekst ten został włożony w pewne, przemyślane i nie przypadkowe ramy. Podstawową strukturą, widoczną na pierwszy rzut oka, jest podział historii stworzenia, na sześć dni. Według tego podziału, opis stworzenia, rozpisać można na takie etapy:

- I - stworzenie światła, nadanie nazw dniu i nocy, (3-5)
- II - stworzenie sklepienia, podział wód, nadanie nazwy niebu, (6-8)
- III - uporządkowanie wód dolnych - pojawienie się suchego lądu, nadanie nazw morzu i ziemi, stworzenie roślinności, (9-13)
- IV - stworzenie ciał niebieskich i umieszczenie ich na niebie, (14-19)
- V - stworzenie zwierząt wodnych i ptaków, (20-23)
- VI - stworzenie zwierząt lądowych i człowieka, (24-31)

Każdy z tak wyodrębnionych dni, kończy się identyczną formułą - „I nastął wieczór, i nastął poranek - dzień...” (וַיְהִי עֶרְבַּ וַיְהִי בֹקֶר יוֹם). Ten podział na sześć dni i wyodrębnienie dnia siódmego - szabatu<sup>67</sup>, komentowany był już przez Ojców Kościoła. Zauważyli oni, że trzy pierwsze dni opowiadają o stworzeniu przestrzeni kosmicznych, o uporządkowaniu świata, a następne trzy dni, opowiadają o ich wypełnieniu. Nadali nazwy tym ciągom kreacji: *Opus distinctionis* i *Opus ornatus*.<sup>68</sup>

Sześć dni kreacji, można również ułożyć w pary. Zachodzą bowiem zbieżności, pomiędzy dniem pierwszym i czwartym (w obu najistotniejsze jest światło), drugim i piątym (tu najistotniejsze są niebo i morze), oraz trzecim i szóstym (tu mowa jest o stworzeniu lądu, i tego co na lądzie żyje).<sup>69</sup>

Ojciec Juliusz Synowiec, ponadto, następująco analizuje opis stworzenia w Heksaemeronie: w ciągu sześciu dni stworzenia, pojawia się osiem kategorii stworzeń (1-światłość; 2-sklepienie niebieskie; 3-ląd; 4-roślinność; 5-światła na sklepieniu; 6-zwierzęta wodne i latające; 7-zwierzęta lądowe; 8-człowiek). Stworzenia te opisane są za pomocą siedmiu formuł. „a. wprowadzenie („Wtedy Bóg powiedział”); b. rozkaz (np. „Niech się stanie światłość”); c. stwierdzenie, że rozkaz został zrealizowany („Tak się też stało”); d. opis wykonania dzieła (np. „I oddzielił Bóg światłość od ciemności”); e. wspomnienie o błogosławieństwie udzielonym danemu dziełu („Potem pobłogosławił...Bóg”) względnie o nadaniu mu imienia (np. „Światłość nazwał Bóg dniem”); f. wzmianka o stworzeniu przez Boga, że dane dzieło jest dobre (np. „I ujrzał Bóg, że światłość jest dobra”); g. zakończenie (np. „I minął wieczór, i minął też ranek dzień pierwszy”).” Synowiec (*Na początku*, s.146) podaje następnie prawidłowości, rządzące tym tekstem. „Formuły te rozmieszczone są w Heksaemeronie tak, że co do ich liczby zachodzi uderzający paralelizm między pierwszą a drugą częścią tego dzieła. (...)

w opisie pierwszego i ostatniego dzieła mamy po siedem formuł, w opisie drugiego i szóstego dzieła – po sześć formuł, w opisie trzeciego i siódmego dzieła – po pięć formuł, a w opisie czwartego i piątego dzieła – po sześć formuł. W tym ostatnim przypadku, nawet kolejność formuł jest taka sama.”

Takie interpretowanie tego tekstu, wydaje mi się nie do końca uzasadnione, z dwóch powodów. Formuły o których mówi ojciec Synowiec, zestawione są ze sobą, bez względu na funkcje jaką pełnią w tekście. (Wypowiedzi stwórcze /a/ i boskie rozkazy /b/ pełnią tą samą rolę; błogosławieństwo i nadanie imienia nie mogą być zestawiane /e/; zakończenie /f/, czyli zamknięcie kolejnego dnia, pochodzi z innej struktury). Po drugie sens tych „paralelizmów”, staje się czytelny dopiero na zamieszczonym przez ojca Synowca schemacie. A co ważniejsze, nawet jeśli uznać istnienie tych prawidłowości, to trudno dostrzec ich ideę. Tego rodzaju zależności i analogie stawały się pożywką dla interpretacji mistycznych, co z kolei odsyła nas do ogromnej literatury związanej z mistyką żydowską.<sup>70</sup> Podobnie rzecz się ma z „numerologicznymi” uwagami, dotyczącymi się tego tekstu. Podstawą jest siódemka, zaczerpnięta z tygodniowego podziału stworzenia. „Pierwszy wers Heksaameronu składa się z siedmiu słów, drugi z czternastu, czyli z dwu siódemek słów. Imię Boga zachodzi w całym opowiadaniu trzydzieści pięć razy, co odpowiada pięciu siódemkom. Po siedem razy używa autor wyrażen „niebo” i „ziemia”. Siedem razy jest powiedziane, że Bóg stwierdzał dobroć swoich kolejnych dzieł. W 2,2-4a wyrażenie „siódmy dzień” powtarza się trzy razy w trzech zdaniach, z których każde składa się z trzech słów.” (Synowiec, *Na początku*, s.147)

Bez wątplenia, trzeba przyznać, że Heksaameron jest tekstem komponowanym w sposób zamierzony, a jego forma jest nie przypadkowa. Nie znaczy to jednak, że doszukiwanie się wszelkich prawideł rządzących tym tekstem, przybliży nas do jego lepszego zrozumienia.

## Przypisy

<sup>1</sup> Mircea Eliade, *Mito e Realta`*, Milano 1974, s.10.

<sup>2</sup> Pełne omówienie literatury biblistycznej zawiera tekst Geo Widengren`a, *Early Hebrew Myths and Their Interpretation*, [w:] *Myth, Ritual, and Kingship*, (wyd.) S.H.Hooke, Oxford 1958.

<sup>3</sup> S.H. Hooke (ed.), *The Labyrinth*, Londyn 1935; *Myth and Ritual*, 1937.

<sup>4</sup> Trzeba tu wymienić ośrodek w Uppsali, oraz nazwiska Widengrena, Andersona i Hvidberga.

<sup>5</sup> por. Frederick H. Cryer, *Divination in Ancient Israel and its Near Eastern Environment. A Socio-Historical Investigation*, Sheffield 1994.

<sup>6</sup> Juliusz Synowiec, *Na początku*, Warszawa 1987, s.39-40; Georges Auzou, *Na początku Bóg stworzył świat*, Warszawa 1990, s.107-110; Harrington, *Klucz do Biblii*, Warszawa 1984, s.210, 212; Józef Archutowski, *Kosmogonia biblijna, Ks.Rodzaju I,1-II,4 w świetle starożytnych opowiadań i nauk*, Kraków 1934, s.12-15; „Pismo święte” opr. ks. St. Łach, Poznań 1962, t.I, s.181; „Encyclopaedia of Religion and Ethics”, ed.J.Hastings, t.IV, s.151; „Encyclopaedia Biblica”, ed. Cheyne, Sutherland Black, t.I, s.938; „Encyclopaedia Judaica”, t.V, s.1059-1060; „New Catholic Encyclopedia”, t.IV, s.418; „Anchort Bible. Genesis” (opr.) E.A. Speiser, New York 1964, s.XXIX, 3-13.

<sup>7</sup> Harrington, s.201.



<sup>8</sup> Cytaty biblijne podane są za *Biblią Warszawską (Pismo Święte, Brytyjskie i Zagraniczna Towarzystwo Biblijne, Warszawa 1981)*.

<sup>9</sup> *The Five Books of Moses. Genesis*, (opr.) Everett Fox, New York 1995, s.11, 13.

<sup>10</sup> W *The Dictionary of Classical Hebrew* (wyd.) David J.A. Clines, Sheffield 1993-1996, podanych jest pięć miejsc, t.II, s.259.

<sup>11</sup> *Veteris Testamenti Concordantiae hebraicae atque chaldaicae*, (wyd.) Solomon Mandelkern, Graz 1975, s.233-234; G. Auzou, *cit.* w przypisie na s.94 podaje 46 miejsc występowania tego słowa. Opuścił mianowicie formy *Pi'el*, i przeoczył zdanie z Rdz.6,7.

<sup>12</sup> *The Dictionary of Classical Hebrew*, t.II, s.258-260, rozróżnia cztery rdzenie: - stwarzać (występuje w Biblii 48 razy; w koniugacji *Qal* i *Nif'al*), - być tłusty (występujący w Biblii jedynie raz, w koniugacji *Hif'il*, /jedna forma *Nif'al* nie jest pewna/), - ciąć (zawsze w *Pi'el*, pojawia się 5 razy), - jeść (jako forma oboczna od rdzenia ברה).

<sup>13</sup> „Klasyczną” nazywam wersję: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię.”, ponieważ taką wersję przyjmują wszystkie polskie przekłady Biblii.

<sup>14</sup> Taką rolę pełni w *Enuma Elisz*, zdanie: „Gdy w górze niebo jeszcze nie było nazwane, a stały ląd nie otrzymał swej nazwy.”; u Indian Jutoto z Ameryki Południowej, tekst kosmogoniczny otwiera zdanie: „Na początku nie było niczego (...) nic na prawdę nie istniało” /M. Eliade, *Essential Sacred Writings From Around the World*, San Francisco 1997, s.85/; tego typu przykładów można mnożyć do ogromnej liczby.

<sup>15</sup> Na temat chronologii powstawania biblijnych ksiąg, patrz Harrington s.25-26, 261, 266.

<sup>16</sup> Znakiem zapytania sygnalizuję, że w zdaniach tych kontekst jest nieco odmienny. Nie wymieniam tu Rdz.2,1 i 2,4a, ponieważ na równi ze zdaniem omawianym, stają się one przedmiotem analizy.

<sup>17</sup> por. Archutowski, *Kosmogonia Biblijna*, s.21; Synowiec, *Na początku*, s.117.

<sup>18</sup> Patrz poniżej podrozdział o formach stworzenia - wypowiedzi stwórcze.

<sup>19</sup> M. Jastrow podaje tłumaczenie tego słowa w tekście Talmudu (Gen. R. s.2) - **chaotic condition**, i dalej podaje, że słowo to, w Talmudzie, występuje zawsze razem z חן. Ciekawe jest to, że חן w Biblii jest rodzaju męskiego (*The Dictionary of Classical Hebrew*, t.II, s.97), podczas gdy w Talmudzie - rodzaju żeńskiego (Jastrow, *A Dictionary of Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, t.I, s.142).

<sup>20</sup> por. Auzou, s.146-147.

<sup>21</sup> *The Dictionary of Classical Hebrew*, t.II, s.97.

<sup>22</sup> B'chor Shor interpretował ten stan, jako pustkę absolutną, gdzie „Nie ma ani drzew, ani trawy, człowieka, ani zwierzęcia, ptaków, ryb, ani insektów; ani światła ani ciemności, wiatru /ducha/ ani wody - utterum vacuum.” (Zlotowitz, (wyd.) *Talmudic, Midrashic and Rabbinic Sources*, New York 1977, s.36).

<sup>23</sup> o.Synowiec, fragment ks.Hioba 38,19, gdzie występują niezależnie od siebie światło i ciemność, interpretuje „nie jako brak światła, ale jako coś przeciwnego światłu i istniejącemu samodzielnie.” (*Na początku*, s.117).

<sup>24</sup> Na temat rozdziału światła od ciemności (wers 4), i nadania im nazw (wers 5), patrz poniżej, w podrozdziale o czynnościach stwórczych.

<sup>25</sup> Archutowski, *Kosmogonia Biblijna*, s.21; Synowiec, *Na początku*, s.136; Auzou, s.148.

<sup>26</sup> Rdz.7,11; 8,2; 49,25; Pwt.33,13 (forma nieco inna); Iz.51,10; Ez.26,19; 31,4; 31,15; Am.7,4; Jon.2,6; Hab.3,10; Ps.36,7; 42,8; 104,6; Prz.8,27; 8,28; Hiob.28,14; 38,16; 38,30; 41,24; oraz jeszcze w 14 miejscach w formach liczby mnogiej.

<sup>27</sup> M.Jastrow podaje cztery znaczenia tego czasownika: 1)wiatr, powietrze, kierunek, strona; 2)rozum, duch; 3)duch, dusza /to znaczenie łączone jest z Rdz.1,2/; 4)zły duch, demon.

<sup>28</sup> G.von Rad, *Das erste Buch Mose*, wyd.8, Göttingen 1967, s.37; za Synowiec, *Na początku*, s.118.

<sup>29</sup> M. Jastrow przytacza fragment Talmudu - *Hagigah 15a*, odnoszący się właśnie do Rdz.1,2: „Jak gołębicą, która unosi się nad swymi młodymi, bez dotykania ich.”

<sup>30</sup> Synowiec, *Na początku*, s.118.

<sup>31</sup> Robert Graves, Raphael Patai, *Mity hebrajskie. Księga Rodzaju*, Warszawa 1993, s.24, 28-29.

<sup>32</sup> Dzień, noc, niebo, ziemia i morze powstały, niejako przy okazji pozostałych stworzeń. Różnice te omówione zostaną poniżej.

- <sup>33</sup> Opuszczam tu wers 26, gdyż ma on inny charakter, co omówię poniżej.
- <sup>34</sup> Biblia Warszawska, niekonsekwentnie tłumaczy ten zwrot, albo: „niech stanie się” (w.3) albo: „niech powstanie(-a)” (w.6 i 14).
- <sup>35</sup> Por. podobne formy kreacji, np. u Indian Yuki z Kalifornii (M. Schneider, *La musica primitiva*, Milano 1992, s.28); M.Eliade w *Historii wierzeń i idei religijnych*, Warszawa 1988-1994 I, s.116 podaje informację o pojawianiu się stwórczego słowa, u Egipcjan i Polinezyjczyków. O spraczym słowie w micie z Memfis pisze np. Synowiec, *Na początku*, s.135; por. też Auzou, s.153-155.
- <sup>36</sup> Pojawiają się tu trudności z tłumaczeniem, bo według zasad gramatyki hebrajskiej, podmiotem do czasownika roić się, jest sama woda.
- <sup>37</sup> por. Zlotowitz, s.51.
- <sup>38</sup> por. Synowiec, *Na początku*, s.122-123.
- <sup>39</sup> Nie ma wątpliwości, że to ziemia i wody są podmiotami tych zdań.
- <sup>40</sup> Niejednolite tłumaczenia wersów 5 i 10, nie znajdują poparcia w tekście, gdzie pojawiają się identyczne złożenia: I nazwał Bóg (אֱלֹהִים אָמַר) coś czymś, a/i coś nazwał (אָמַר) czymś.
- <sup>41</sup> Na temat niezależności światła od jego źródeł, patrz np. Synowiec, *Na początku*, str.123-124,140.
- <sup>42</sup> Z zagadnieniem tym, związana jest też kwestia zmiany imion: Abrama (Rdz.17,5), Sary (Rdz.17,15), Jakuba (Rdz.32,29; 35,10), króla Eliakima (2 Krl.23,34) i króla Mattaniasza (2 Krl.24,17).
- <sup>43</sup> por. Synowiec, *Na początku*, s.141-142.
- <sup>44</sup> por. Auzou, s.132-136.
- <sup>45</sup> Gesenius' *Hebrew Grammar*, (wyd.) E.Kautzsch, 2 wyd. red.A.E.Cowley, Oxford 1957, podaje te czasowniki jako pochodzące od tego samego rdzenia.
- <sup>46</sup> R.Graves, R.Patai, *Mity hebrajskie*, s.27-31; M.Eliade, *Historia wierzeń...*, t.I, s.116, 235.
- <sup>47</sup> „I rzekł Pan: Zglądzę człowieka, którego uczyniłem (אָמַר)...” , podczas gdy w Rdz.1,1-2,4a do opisu stworzenia człowieka używa się częściej czasownika אָמַר.
- <sup>48</sup> „Na to On rzekł: Oto Ja zawrę przymierze. Wobec całego ludu czynić będę (אָמַר) cuda, jakie się nie działy (אָמַר) po całej ziemi i u żadnych narodów (...) straszne będzie to co Ja z tobą uczynię (אָמַר).” W tym zdaniu stwórczą rolę pełni אָמַר, a nie אָמַר.
- <sup>49</sup> „Lecz jeżeli Pan dokona (אָמַר) rzeczy nadzwyczajnych, że ziemia otworzy swoją cześć i pochłonie ich...” , czasownik ten ma tu znaczenie działania, a nie stwarzania.
- <sup>50</sup> „Zapytaj się dawnych czasów, które były przed tobą od dnia, kiedy stworzył (אָמַר) Bóg na ziemi człowieka...”, podobnie jak w Rdz.6,7, występuje tu czasownik אָמַר w kontekście stwarzania człowieka.
- <sup>51</sup> „Wówczas stworzy (אָמַר) Pan nad całym obszarem góry Syjon i nad jej zgromadzeniami obłok w dzień, a dym i blask płomieni ognia w nocy...”.
- <sup>52</sup> Am.4,13 „On bowiem jest tym który kształtuje (אָמַר) góry i stwarza (אָמַר) wiatr, i objawia człowiekowi swoje zamysły; on stwarza (אָמַר) zorzę poranną i mrok i kroczy po wyżynach ziemi...”, w tym fragmencie Bóg, czasownikiem אָמַר stwarza jedynie wiatr.
- <sup>53</sup> Na temat chronologii, ksiąg Biblii, patrz: Harrington, s.25-26, 201-202, 246. Najmłodszy jest fragment z Koheleta (IIIw.) i Malachiasza (Vw.), z VIw. pochodzą fragmenty Izajasza 40-66, ks.Ezechiela, oraz możliwe, że i ks.Jeremiasza. Starsze są jedynie fragmenty tradycji Jahwistycznej Pięcioksięgi, ks.Amosa (VIII), oraz prawdopodobnie Psalmi. Por. również ten rozdział – wyżej.
- <sup>54</sup> o.Synowiec za C.Hauretem, widzi w tym tekście słownictwo ubogie, i bezbarwność stylu. Przez innych jest ten fragment nazywany hymnem na cześć Boga (Archutowski, *Kosmogonia Biblijna*, s.13), i „arcydziełem sięgającym szczytów wzniosłości” (Harrington, s.210).
- <sup>55</sup> Opuszczam Rdz.1,11,12, bo kontekst użycia jest inny (wydawać owoc).
- <sup>56</sup> Harrington, s.198-211.
- <sup>57</sup> Wers 6 jako podmiot rozdzielenia, stawia sklepienie: (Rzekł Bóg: niech będzie sklepienie między wodami, i niech będzie rozdzieleniem, pomiędzy wodami i wodami.); Por. *Enuma Elisz* – rozplatanie Tiamat przez Marduka, i jednoczesne rozdzielenie wód.
- <sup>58</sup> Warto zwrócić uwagę, na fakt, że Bóg rozdziela światłość (אֵר) od ciemności (חֹשֶׁךְ) (4), i nazywa je dniem (יּוֹם) i nocą (לַיְלָה) (5), a potem tego samego rozdziału mają dokonywać ciała niebie-

skie. W wersji 14 oddzielają dzień (הַיּוֹם) od nocy (הַלַּיְלָה), a w wersji 18: światłość (הַאֵוֶר) od ciemności (הַחֹשֶׁךְ).

<sup>59</sup> Synowiec, *Na początku*, s.125,133; Auzou, s.172-173.

<sup>60</sup> *The Dictionary of Classical Hebrew*, t.II, s. 269; wg Mandelkerna (t.I,s.238) identyczne formy czasownika *barach* pojawiają się ogółem w 29 miejscach.

<sup>61</sup> Spośród 18 miejsc w Pięcioksięgu, gdzie pojawia się ten czasownik, w tej formie, jedynie 6 nie należy do tradycji kapłańskiej, E: Rdz.25, 11; 32, 1; 48, 15; i J: Rdz. 30, 30; 32, 30; 39, 5.

<sup>62</sup> Auzou, s.186-189; Archutowski, *Kosmogonia Biblijna*,s.48-49; Synowiec, *Na początku*, s.131-132.

<sup>63</sup> Synowiec, *Na początku*, str133.

<sup>64</sup> M. Eliade poświęca zagadnieniu czasu rajskiego i tęsknotą za rajem wiele miejsca, por. np. *Traktat o historii religii*, Warszawa 1993, s.368-370.

<sup>65</sup> W Rdz.1,1 czytamy: וַיְהִי עֶרְבַּי וַיְהִי קֶדֶם; z gramatycznego punktu widzenia, jest to zestawienie analogiczne.

<sup>66</sup> Chodzi tu m. in. o V.Zapletalą i R.Macaigne. Por. Archutowski, *Kosmogonia Biblijna*, s.13; Synowiec, *Na początku*, s.142.

<sup>67</sup> patrz poniżej.

<sup>68</sup> Synowiec, *Na początku*, s.145.

<sup>69</sup> Synowiec, *Na początku*, s.145-146.

<sup>70</sup> Na temat mistycznych koncepcji stworzenia patrz m.in.: Geschom Scholem, *Stworzenie z niczego i autoredukcja Boga*, [w:] *Judatzm. Parę głównych pojęć*, Kraków 1991, s.70-114; oraz tegoż, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, Warszawa 1997.