

Grzegorz Szamocki

Aktywność Boga przed stworzeniem? : kolejna próba interpretacji Rdz, 1-2

Collectanea Theologica 73/4, 31-52

2003

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

GRZEGORZ SZAMOCKI, GDAŃSK

AKTYWNOŚĆ BOGA PRZED STWORZENIEM? KOLEJNA PRÓBA INTERPRETACJI RDZ 1,1-2

Do tekstów biblijnych, które w szczególny sposób intrygują egzegetów, należy rozpoczynający Biblię fragment Rdz 1,1-2. Stanowi on początek, przypisywanego powszechnie tradycji kapłańskiej, pierwszego opisu stworzenia (Rdz 1,1-2,3)¹. Tekst tych dwóch wierszy był przedmiotem licznych analiz i studiów. Mimo iż na ich temat napisano wiele, trudno jednak mówić o zgodności wśród biblistów, gdy chodzi o ich interpretację. Problemy syntaktyczne i semantyczne rodzą trudności natury teologicznej. Czy pierwszy wiersz stanowi tytuł całego opisu, czy też samodzielną wypowiedź o uprzednim przygotowaniu („przedstworzeniu”) warunków, w których mogła rozpocząć się właściwa, polegająca głównie na porządkowaniu, Boża czynność stwarzania, której opis rozpoczyna się w w. 3? Czy wiersz pierwszy mówi za tem o absolutnym początku dziejów, czy o początku stwarzania? Czy autor chciał wyrazić ideę „stworzenia z niczego” (*creatio ex nihilo*)? Czy w. 2 opisuje niestworzony chaos, czy chaos przewyższony już przez stwórczą aktywność Boga? Czy też mamy w nim do czynienia z demitologizującą adaptacją staroorientalnych kosmogonii? Do powyższych pytań można by dodać inne. Odpowiedzenie na nie nie jest jednak proste. Wydaje się, że bardzo istotne w zrozumieniu problematycznego fragmentu (1,1-2) jest właściwe odczytanie znaczenia w 2b. Niniejsze studium chce zatem być kolejną próbą interpretacji Rdz 1,1-2, ze szczególnym uwzględnieniem w. 2b.

¹ Wbrew opinii wielu egzegetów Rdz 2,4a („Oto są dzieje początków po stworzeniu nieba i ziemi”) należy uznawać nie za podsumowanie tego opisu, lecz raczej za formułę wprowadzającą do fragmentu 2,4b-4,26. Więcej na ten temat zob. np. J. L. Ska, *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia*, Roma 1998, s. 32-33 oraz np. R. J. Clifford, *Księga Rodzaju*, w: R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy (red.), W. Chrostowski (red. wyd. pol.), *Katolicki komentarz biblijny*, Prymasowska Seria Biblijna 1, Warszawa 2001, s. 14.

Syntaksa Rdz 1,1-3

Pierwszym etapem badań będzie analiza syntaktyczna w. 1-3a. Chodzi o pewne wyjściowe ustalenia odnośnie do w. 1, by następnie określić związek gramatyczny w. 2 z wierszami sąsiednimi i wskazać na jego funkcję w najbliższym kontekście. Oto tekst hebrajski w transliteracji i jego tłumaczenie według Biblii Tysiąclecia:

- 1 *b^erē'šīt bārā' elōhîm 'et haššāmajim w^e'et hā'āreš*
 2aα *w^ehā'āreš hāj^etāh tōhū wābōhū*
 aβ *w^ehōšek 'al-p^enē r^ehôm*
 b *w^erūah 'elōhîm m^erahepet 'al-p^enē hammājim*
 3a *wajjō'mer 'elōhîm j^ehî 'ôr*
 1 „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię.
 2aα Ziemia zaś była bezładem i pustkowiem:
 aβ ciemność była nad powierzchnią bezmiaru wód,
 b a Duch Boży unosił się nad wodami.
 3a Wtedy Bóg rzekł: «Niechaj się stanie światłość!»”

Problem wiersza 1

Głównym przedmiotem badawczych dyskusji nad w. 1 jest jego pierwsze słowo *b^erē'šīt*. Już w średniowieczu niektórzy komentatorzy, np. Raszi (Rabbi Szelomon syn Izaaka), Abraham ibn Ezra uważali, że *b^erē'šīt* stanowi pierwszą część (*nomen regens*) połączenia zależnego (*status constructus*)². Drugim członem (*nomen rectum*) miałby być czasownik *bārā'*. W ten sposób wyrażenie *b^erē'šīt bārā'* wprowadzałoby zdanie okolicznikowe czasu, a konkretnie pierwszy jego człon (*protasis*), stanowiący zdanie podrzędne w stosunku do zdania nadrzędnego (*apodosis*) zawartego w w. 3 lub 2. Fragment 1,1-3 można by więc tłumaczyć na dwa sposoby:

- a) 1 „Gdy Bóg rozpoczął stwarzać niebo i ziemię;
 2 ale ziemia była (...),

² W ślad za średniowiecznymi uczonymi żydowskimi poszło wielu późniejszych egzegetów, np.: W. F. Albright, *Contributions to Biblical Archeology and Philology. 1. Chaos and the Origin of Light in Genesis I*, JBL 43/1924, s. 363-369; O. Eißfeldt, *Das Chaos in der biblischen und phönizischen Kosmogonie*, FuF 16/1940, s. 1-3; E. A. Speiser, *Genesis. Introduction, Translation and Notes*, AB 1, Garden City 1964, s. 8-13; A. Niccacci, *Sintassi del verbo ebraico nella prosa biblica classica*, SBF, Analecta 23, Jerusalem 1986, s. 24-25; J. L. Ska, *L'argilla, la danza e il giardino. Saggi di antropologia biblica*, Bologna 2000, s. 19; zob. też S. Pecaric (wyd.), *Chumasz Pardes Lauder. Księga Pierwsza: Bereszit*, Kraków 2001, s. 2.

3 wtedy rzekł Bóg (...).³

b) 1 „Gdy Bóg rozpoczął stwarzać niebo i ziemię,
2 ziemia była (...).”

Argumentem potwierdzającym, że *b'erē'sīt* wprowadza zdanie czasowe, miałby być nie tylko brak przed tym słowem w tekście masereckim rodzajnika (z rodzajnikiem byłoby: *bārē'sīt*), ale także fakt podobieństwa struktury syntaktycznej pierwszych wierszy Księgi Rodzaju do struktury charakterystycznej dla początków starożytnych, bliskowschodnich opowiadań o stworzeniu: „Gdy jeszcze nie było..., wtedy...” (np. w eposie *Enūma eliš*, w tekstach egipskich a także biblijnych, jak Prz 8,24-26)⁴.

W Biblii Hebrajskiej, oprócz *b'erē'sīt*, występują jednak również inne określenia czasowe, które, chociaż bez rodzajnika, mogą mieć także znaczenie absolutne, jak na przykład *mērō's* „od początku” (Iz 40,21; 41,4,26; 48,16; Prz 8,23; Koh 3,11) lub *mērē'sīt* „od początku” (Iz 46,10). E. Jenni⁵, na podstawie szczegółowej analizy niektórych przykładów z określeniami czasowymi, zauważa, że biblijny hebrajski nie odróżnia w wyrażeniach czasowych wartości ekstremalnych (punkt początkowy w czasie – *primus*) od nieekstremalnych (czas początkowy – *prior*) i sugeruje, że *rē'sīt* w Rdz 1,1 jest w regularnym stanie niezależnym (*status absolutus*) bez rodzajnika i wyrażenie *b'erē'sīt* należy rozumieć w sensie nieekstremalnym, tłumacząc jako „na początku” lub „całkiem na początku”.

Gdyby zwrot *b'erē'sīt bārā'* uznać za konstrukcję zależną (*status constructus*), to należałoby oczekiwać, że czasownik „stwarzać” (*br'*) będzie w bezokoliczniku a nie w perfectum⁶. Punktacja nie może jednak stanowić czynnika decydującego, ponieważ tekst wokalizowany jest względnie późny. Bardziej przemawia więc argument wskazujący, np., iż cały opis kapłański (P) od 1,3 do 2,3 zdominowany jest przez krótkie i proste zdania, typu: „I stała się

³ Taki sposób przekładu znajdujemy na przykład we francuskim wydaniu ekumenicznym Biblii; TOB: *Traduction Oecuménique de la Bible, édition à notes essentielles*, Société biblique française & éditions du Cerf, 1988: „Lorsque Dieu commença la création (...), ²la terre était (...), ³et Dieu dit (...)”.

⁴ Między innymi ten argument przytacza E. A. Speiser, *Genesis*, s. 9-12 i A. Niccacci, *Sintassi del verbo*, s. 25.

⁵ „Erwägungen zu Gen 1,1 «am Anfang»”, w: B. Huwyler, K. Seybold (red.), *Studien zur Sprachwelt des Alten Testaments*, Stuttgart 1997, s. 141-149.

⁶ Byłoby *b'erē'sīt b'erō'*, podobnie jak w Rdz 2,4b: *b'jōm 'āsōt*.

światłość.” „I nazwał Bóg światłość dniem a ciemność nocą.” Ponadto, w. 1 jest traktowany jako zdanie główne w starożytnym przekładzie Septuaginty: *En archē epoiāsen ho theos...*⁷, w Wulgacie: *In principio creavit Deus...* i w większości tłumaczeń współczesnych. Na takie rozumienie pierwszego zdania Biblii wskazuje także grecka transliteracja jego początkowego wyrażenia jako *barēsēth* (tzn. z rodzajnikiem) w drugiej kolumnie Heksapli Orygenes⁸.

Skoro więc przyjmie się, że w. 1 jest zdaniem pojedynczym, to jaką funkcję pełni on na początku opisu stworzenia? Niektórzy uważają, że w. 1 zawiera samodzielną wypowiedź stwierdzającą uprzednie stworzenie przez Boga warunków, w których mogła nastąpić zasadnicza działalność stwórcza, której opis rozpoczyna się w w. 3. Przy takiej koncepcji wiersz 1 wiązałby się treściowo bezpośrednio z w. 2, stanowiąc z nim jedną całość. W tłumaczeniu należałoby oddać ten fakt następująco: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię, ale ziemia była bezładem i pustkowiem...”⁹ Najbardziej przekonuje jednak pogląd, że w w. 1 mamy do czynienia z tytułem. Wyrażenie „niebo i ziemia” jest określane pod względem stylistycznym jako meryzm¹⁰. Ponieważ biblijny hebrajski nie zna określenia „wszechświat” lub „kosmos”, dlatego w jego miejscu mamy dwa słowa: „niebo” i „ziemia”, które oznaczają niebo, ziemię i wszystko, co jest w niebie i na ziemi. Autorowi w. 1 chodziło więc najprawdopodobniej o nadanie tytułu następującemu po nim całemu opisowi stworzenia, o poprzedzenie go wychwalającym stwierdzeniem: Bóg jest Stwórcą nieba i ziemi. On jest stwórcą wszechświata. W tym stwierdzeniu nie chodzi o wyrażenie prawdy, iż niebo i ziemia miały swój początek, lecz że stworzenie nieba i ziemi dało początek całej historii¹¹.

⁷ W J 1,1 (*En archēn ho logos kai*) można widzieć odzwierciedlenie Rdz 1,1 rozumiane go jako zdanie pojedyncze niezależne i pośrednie poświadczenie takiego rozumowania.

⁸ F. Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt sive veterum interpretum graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta*, t. I, Oxford 1875, s. 7.

⁹ Zob. J. Scharbert, *Genesis 1-11*, NEB 5, Würzburg 1990³, s. 39.

¹⁰ Sposób użycia słów polegający na wyrażeniu całości za pomocą jej dwóch lub więcej części składowych.

¹¹ Zob. C. Westermann, *Genesis. Kapitel 1-3*, BK I/11, Neukirchen 1999⁴, s. 135-136; J. J. Scullion, *Genesis. A Commentary for Students, Teachers, and Preachers*, Collegeville 1992, s. 15; por. P. Joüon, T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, II, Roma 1996, s. 510 (§ 137k).

Wiersz 2 i jego związek z kontekstem

Na w. 2 składają się trzy paralelne zdania nominalne¹²: $\alpha\alpha$ (złożone: *waw-rzeczownik-verbum finitum*), $\alpha\beta$ (proste: *waw-rzeczownik-wyrażenie przyimkowe*) i β (proste: *waw-rzeczownik-imię*). Konstrukcja *waw-x* (podmiot lub różnego rodzaju dopełnienie)-*qatal*, z którą mamy do czynienia w wierszu $2\alpha\alpha$, jest poświadczona w tekstach biblijnych na początku narracji obok takich konstrukcji jak *wajjiqtol* czy *waw-x-jiqtol*. Jednak w odróżnieniu od formy werbalnej *wajjiqtol*, używanej na początku właściwej narracji (poziom zero), *waw-x-qatal* służy za jej retrospekcyjne wprowadzenie (tło)¹³. Z punktu widzenia czasu zdania nominalne są neutralne, to znaczy ich wartość czasowa jest względna i określana na podstawie kontekstu. Trzy zdania nominalne w. 2, rozpoczęte konstrukcją *waw-x-qatal*, podają więc, zgodnie ze swoją funkcją, tło, czyli informacje o okolicznościach, w których nastąpiły wydarzenia opisane w narracji rozpoczynającej się w w. 3 zwrotem o konstrukcji *wajjiqtol*: *wajjōmer 'elōhim* („I rzekł Bóg”), charakteryzując opisywane elementy od strony ich jakości i wzajemnych relacji. Czasownik *hāj'tāh* (od *hjh* – „być”) w wierszu $2\alpha\alpha$ nie jest użyty w jego właściwej funkcji werbalnej, lecz jako *copula*, łącząca rzeczownikowe orzeczenie z podmiotem. Forma *qatal* umieszcza stan opisany w zdaniu $1,2\alpha\alpha$ w przeszłości w stosunku do wydarzeń z następującej narracji i nadaje mu charakter retrospekcyjny. Tę samą wartość czasową mają pozostałe dwa zdania nominalne wiersza 2¹⁴.

¹² Zdania nominalne, czyli imienne lub rzeczownikowe, to te, które – w przeciwieństwie do zdań werbalnych, czyli czasownikowych – nie zaczynają się od czasownika. Wyróżnia się zdania nominalne a) proste: bez *verbum finitum* (czasownika w jakiegokolwiek formie z wyłączeniem imiesłowu i bezokolicznika) lub z *verbum finitum* urzeczownikowionym; b) złożone – z *verbum finitum* na drugim miejscu. Więcej na temat budowy i funkcji zdań nominalnych zob. np. W. J. Tyloch, *Gramatyka języka hebrajskiego*, Warszawa 1985, s. 236-242; A. Niccacci, *Lettura sintattica della prosa ebraico-biblica. Principi e applicazioni*, SBF, Analecta 31, Jerusalem 1991, s. 5-6 oraz dzieła standardowe, takie jak: W. Gesenius, E. Kautzsch, *Hebräische Grammatik*, Darmstadt 1991, s. 472-476 (§141); P. Joüon, T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, t. II, s. 564-577 (§ 154); B. K. Waltke, M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake, Indiana 1990, s. 130-135 (§ 8.4).

¹³ Por. wyjaśnienia u A. Niccacci, *Sintassi del verbo*, s. 22-24; P. Weimar, *Chaos und Kosmos. Gen 1,2 als Schlüssel einer älteren Fassung der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung*, w: A. Lange, H. Lichtenberger, D. Römheld (red.), *Mythos in Alten Testament und seiner Umwelt*, Berlin-New York 1999, s. 198-199 oraz B. K. Waltke, M. O'Connor, *An Introduction*, s. 650-652 (§ 39.2.3).

¹⁴ Zob. W. Gesenius, E. Kautzsch, *Hebräische Grammatik*, s. 473 (§ 141c, przyp. 1), s. 476-477 (§ 142 a-c); P. Joüon, T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, t. II, s. 576

C. Westermann¹⁵, porównując strukturę pierwszych wierszy Rdz 1 ze strukturą początku babilońskiego eposu *Enūma eliš*, potwierdził istniejące pomiędzy nimi podobieństwo, z tym, że według niego poprzednik z *Enūma eliš*: „Gdy w górze niebo nie było jeszcze nazwane, w dole stały łąd nie miał jeszcze imienia” (wv. 1-8)¹⁶ odpowiada nie Rdz 1,1, lecz trzem zdaniom z Rdz 1,2, zaś następnik: „wtedy wśród nich zostali stworzeni bogowie” (wv. 9-10) koresponduje z Rdz 1,3. Zdanie z Rdz 1,1 stoi zatem poza tą konstrukcją i nie ma paraleli w pierwszych wierszach *Enūma eliš*. Ze spostrzeżeniem Westermanna zgodne jest stwierdzenie A. Heidela¹⁷, że akadyjskie słowo *enūma* („w czasie”, „gdy”; „gdy”; „kiedy”) odpowiada nie hebrajskiemu *berēšit*, lecz *bejôm*, jakie występuje w Rdz 2,4b. Powyższe wnioski pozwalają już więc mówić także o paraleli Rdz 1,2-3 z Rdz 2,4b-7. Zdaniom nominalnym z Rdz 1,2, które wprowadzają w narrację rozpoczynającą się w 1,3, odpowiadają zdania w Rdz 2,4b-6; „Gdy Pan Bóg uczynił ziemię i niebo, nie było jeszcze żadnego krzewu”, które wprowadzają w opowiadanie rozpoczynające się w 2,7: „Wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka”. Jeżeli na dodatek podziela się pogląd, że Rdz 2,4a jest niezależną formułą wprowadzającą do „drugiego opisu stworzenia”, wówczas można przyjąć, iż wypowiedź z 1,1 pełni funkcję podobną do zdania z 2,4a¹⁸.

Do spostrzeżeń będących rezultatem badań na płaszczyźnie synchronicznej, P. Weimar¹⁹, charakteryzując jeszcze dokładniej relacje w. 2 z jego najbliższym kontekstem, dołącza wnioski, jakie nasuwają się przy diachronicznym podejściu do tego tekstu. Jego

(§154m); R. J. Williams, *Hebrew Syntax: An Outline*, Toronto 1992, s. 83; A. Niccacci, *Sintassi del verbo*, s. 24-26; tenże, *Lettura sintattica*, s. 23-25.32-33; R. Ouro, *The Earth of Genesis 1: 2 Abiotic or Chaotic? Part 1*, AUSS 35/1998, s. 261-262; P. Weimar, *Chaos und Kosmos*, s. 197.

¹⁵ C. Westermann, *Genesis*, s. 134.

¹⁶ W. Beyerlin (red.), *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*, Göttingen 1975, s. 108 (tłum. polskie własne).

¹⁷ A. Heidel, *The Babylonian Genesis*, Chicago 1954², s. 95-96.

¹⁸ Za zakończeniem pierwszego opisu stworzenia w 2,3 przemawia również umieszczony przez masoretów po w. 3 znak w formie litery ם, wskazujący na koniec jednostki tematycznej (*pārāšāh p'tūhāh* – dosł. „fragment, paragraf otwarty”). Taki sam znak znajduje się po Rdz 1,31, a więc na zakończenie opisu czynności stwórczej Boga, a przed fragmentem stanowiącym jej podsumowanie (2,1-3).

¹⁹ P. Weimar, *Chaos und Kosmos*, s. 198.

zdaniem, jeżeli Rdz 1,1 jest rozumiany jako tytuł lub motto, wówczas *waw copulatiwum* (łązące) na początku Rdz 1,2a α nie odpowiada stosowanemu zazwyczaj w tekście oznaczanym symbolicznie P^G, który służył za podstawę (*Grundschrift*) opisu kapłańskiego (P), sposobowi zestawiania tytułów tzw. *toledot* (opowiadań o dziejach lub potomkach) z następującym po nich zdaniem. W P^G chodzi z reguły o połączenia asyndetyczne (bezsplójnikowe). Wyrażenie początkowe w. 2a α *w^ehā'āreš* mogłoby być po prostu podjęciem ostatniego słowa z w. 1, jednak to występuje tam w ramach meryzmu w ścisłym związku z *haššāmajim*. Można więc przyjmować, że z punktu widzenia historyczno-literackiego Rdz 1,1 reprezentuje inną płaszczyznę niż Rdz 1,2. Rdz 1,1 jest raczej owocem tradycji kapłańskiej, która przejęła pierwotny opis stworzenia (P^G) wraz z poprzedzającym go wprowadzeniem. Rdz 1,2 należał zatem do tzw. *Vorlage* (wzoru, modelu) dla kapłańskiego opisu stworzenia. W tejże *Vorlage* Weimar wyróżnia, oprócz szkicującego tło wprowadzenia (1,2), jeszcze pięć zwrotek opisujących dzieło stwórcze: 6-7a; 11-12a; 14-17; 24-25a; 26-29. Pierwsze cztery tworzą dwie paralelne pary (I i II || III i IV), w których pierwsze zwrotki, czyli I i III, mówią o uczynieniu sklepienia niebieskiego (*rāqī'a*) i jego „wyposażenia”, zaś drugie, czyli II i IV, o ożywieniu ziemi przez rośliny i zwierzęta. Piąta zwrotka traktuje natomiast o stworzeniu człowieka, na które nastawiony jest cały pierwotny opis. Poszczególne człony w. 2, który charakteryzuje stan wyjściowy Bożego dzieła, mają odniesienia do opisanych w następstwie dzieł stworzenia. I tak, paralelne wyrażenia *'al-p^enē t^ehôm* (2a β) i *'al-p^enē hammājim* (2b) wykazują odniesienia, na sposób chiastyczny, do pierwszego i trzeciego dzieła stworzenia. Pierwsze dzieło stwórcze (ww. 6-7a), polegające na uczynieniu sklepienia w środku wód (*b^etōk hammājim*), w celu ich rozdzielenia, nawiązuje do w. 2b, który charakteryzuje wody w ich stanie pierwotnym – jeszcze nierozdzielone. Trzecie dzieło (ww. 14-17) – stworzenie i rozmieszczenie ciał świecących – jest w wyraźnym kontraście z w. 2a β , mówiącym o ciemności (*hōšek*) „nad powierzchnią bezmiaru wód”. Z kolei w. 2a α , charakteryzujący ziemię jako bezład i pustkowię, ma swoje odniesienie w słowach, które opisują stwórczą aktywność ziemi, wyrażającą się w wydawaniu roślin (1,11a α i 12a α) i zwierząt (1,24a α), w ramach drugiego (ww. 11-12a) i czwartego (ww. 24-25a) dzieła

stwórczego²⁰. Autor Rdz 1,2 przedstawia więc na pierwszym miejscu ziemię, która dzięki aktywności stwórczej Boga staje się przestrzenią umożliwiającą życie.

Powyższe analizy i dociekania, tak w podejściu synchronicznym jak i diachronicznym, można podsumować konkluzją, że Rdz 1,2 stanowi część kapłańskiego opisu stworzenia, pełniąc funkcję jego wprowadzenia. Jako takie, w trzech zdaniach nominalnych szkicuje obraz rzeczywistości przed stwórczą akcją Boga, której opis rozpoczyna się w Rdz 1,3. Dostrzegalne na poziomie samego tekstu wyraźne powiązania i odniesienia między 1,2 a pozostałą częścią opisu (1,3-2,3), poświadczają nie tylko spójność narracji z jej wprowadzeniem, ale wskazują także na kontrast między naszkicowanym w Rdz 1,2 „tym, co przed” a tym, co można nazwać rezultatem stwórczego dzieła Boga.

Analiza semantyczna Rdz 1,2

Oprócz określenia związków syntaktycznych w w. 2 oraz samego wiersza z jego kontekstem, zrozumienie treści w. 2 wymaga bliższego określenia znaczenia niektórych jego słów i zwrotów.

Stworzenie ziemi jest opisane w w. 9-10. Na Boży rozkaz wody pod niebem zgromadziły się w jedno miejsce i ukazała się sucha powierzchnia (*jabbāšāh*), którą Bóg nazwał ziemią (*'ereš*). Tę ziemię (z rodzajnikiem *hā'āreš*), która wcześniej była przykryta wodami, Rdz 1,2aα charakteryzuje jako *tōhu wabōhu*. Wśród podstawowych znaczeń słowa *tōhu* wymienia się „pustynię”, „pustkowie”, „próżnię”, „nicość”²¹. W Starym Testamencie termin *tōhu* występuje 20 razy. W kilku spośród tych dwudziestu miejsc *tōhu* charakteryzuje pustynię, należy do jej zakresu znaczeniowego. W Pwt 32,10 oznacza to, co na pustyni jest okrutne i niesie zatrącenie. W Hi 6,18 jest pustkowiec, w którym człowiek nie jest w stanie

²⁰ K. Jeppesen, wyróżnia w kapłańskim opisie stworzenia trzy bloki: 2-10; 14-15; 26-30. W bloku pierwszym zachodzi relacja pomiędzy trzema zdaniami wiersza 2 i trzema aktami stworzenia opisanymi w w. 3-10; *What was created in the beginning?* w: K.-D. Schnuck, M. Augustin (red.), „Lasset uns Brücken bauen...” *Collected Communications to the XVth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Cambridge 1995*, Frankfurt am Main 1998, s. 59-65.

²¹ L. Koeler, W. Baumgartner, *Hebräisches und aramäisches Lexikon*, t. II, Leiden 1995³, s. 1556-1557.

żyć i ginie, a w Hi 12,24 i w Ps 107,40 miejscem bez drogi, w którym się błądzi. W niektórych miejscach za pomocą terminu *tōhū* mówi się o pustkowiu czy spustoszeniu spowodowanym przez Boga (Iz 24,10; 34,11) lub człowieka (Jr 4,23). Kilka razy *tōhū* ma znaczenie nicości, marności (1Sm 12,21 [2razy]; Iz 29,21; 40,17.23; 44,9; 49,4; 59,4). W dwóch miejscach termin *tōhū* występuje wyraźnie w kontekście stworzenia i określa stan, który jest przeciwstawiany stworzeniu lub je poprzedza „... Stworzyciel nieba, On Bóg, który ukształtował ziemię i ją uczynił, który ją utwierdził, nie stworzył jej pustkowiem [*tōhū*], ukształtował ją dla zamieszkania...(Iz 45,18)”; „Rozciąga północ nad pustkowiem [*‘al-tōhū*], zawiesza ziemię nad niczym” (tl. własne) (Hi 26,7).

Termin *bōhū* pojawia się w Biblii hebrajskiej tylko trzy razy i zawsze w łączności z *tōhū* (Rdz 1,2; Iz 34,11; Jr 4,23). Jego znaczenie jest synonimiczne do *tōhū*: „pustka”, „nicość”²². W Iz 34,11 i Jr 4,23 terminy *tōhū* i *bōhū* charakteryzują rzeczywistość będącą rezultatem Bożego sądu. Wyrok boski sprawił, że świat powrócił do swego pierwotnego stanu przed stworzeniem. Można przyjąć, że *bōhū* jako aliteracja *tōhū* stanowi wzmacniający dodatek. W połączeniu tych dwóch wyrazów widzi się *hendiadion*, czyli figurę stylistyczną, w której jedna jednostka znaczeniowa jest wyrażona za pomocą dwóch skoordynowanych terminów. Złożenie *tōhū wābōhū* w Rdz 1,2, które można by przetłumaczyć „pustkowie i nicość”²³, oznacza w takim wypadku jedną rzeczywistość: przerażające pustkowie, w którym niemożliwe jest życie, a które podlega władzy Boga.

Słowo *hōšek*, które rozpoczyna drugie zdanie nominalne w. 2, znaczy przede wszystkim „ciemność”. Na 80 miejsc, w których jest

²² M. Görg widzi w wyrażeniu *tōhū wābōhū* wpływ egipskich rdzeni *th3* i *bh3*, charakteryzujących nieuporządkowane zachowanie, i rozumie je jako oznaczenie pierwotnego stanu chaosu; tenże, *Tohū wabohū – ein Deutungsvorschlag*, ZAW 92/1980, s. 431-434; Podobnie M. Baldacci identyfikuje *tohū wābōhū* ze słowem ugaryckim *tu-a-bi-ú*, które jest tłumaczeniem czasownika akadyjskiego oznaczającego mniej więcej „być pozbawionym porządku”; tenże, *Prima della Bibbia. Sulle tracce della religione arcaica del proto-Israele*, Milano 2001², s. 84-85.

²³ Tłumaczenie *tōhū* jako „bezład” (Biblia Tysiąclecia) lub „bezsztalna” (New American Standard Bible, 1985) wydaje się być mało zasadne. M. Peter w Biblii Poznańskiej przetłumaczył trafnie *tōhū wābōhū* jako „zupełne pustkowie”. Za takim przekładem opowiada się także znakomity egzegeta T. Brzegowy, który na podstawie ustaleń filologicznych stwierdza, że „... żadne z dwóch wyrazów hebrajskich (*tōhū* i *bōhū*) nie ma w sobie idei chaosu...”; tenże, *Czy Bóg stworzył chaos?* CT 4/1994, s. 13).

użyte, ok. połowa to te, gdzie oznacza dosłownie przeciwieństwo światła. Występuje też jako synonim lub paralela nocy (np. Joz 2,5; Hi 17,12; 24,16; Ps 104,20) oraz w łączności z *tōhū* (Iz 45,19) i z szumem morza (Iz 5,30). Ciemność była jedną z plag egipskich (Wj 10,21-22; Ps 105,28). Towarzyszyła objawieniu się Boga na Synaju (Wj 14,20; Pwt 4,1; 5,23) i zapanuje w dzień JHWH (Jl 2,2; 3,4; Am 5,18; So 1,15). Niektóre teksty odnoszą *hōšek* do ciemności miejsca zatracenia i grobu (np. 1Sm 2,9; Hi 10,21; 18,18; Koh 6,4). Słowo *hōšek* wiele razy przyjmuje również znaczenie przenośne i symbolizuje to, co jest przeciwstawne Bogu, np. niewiedzę (Ps 18,29; Iz 9,1), zaślepienie (Hi 12,25; 22,11; Iz 29,18), konsekwencję karzącego wyroku (Hi 3,4; Ps 35,6; Iz 47,5), śmierć (Ps 88,13), ucisk i przemoc (Iz 9,1), zło i grzech (Iz 5,20: „Biada tym, którzy zło nazywają dobrem, a dobro złem, którzy zamieniają ciemności na światło, a światło na ciemność”). Termin *hōšek*, tłumaczony jako „ciemność”, charakteryzuje więc w Starym Testamencie rzeczywistość, w której naruszony został porządek ustanowiony przez Boga i Jego prawo lub w której po prostu brak tego porządku (por. Iz 59,9). Bóg ma jednak władzę nad tą rzeczywistością. On ją sprowadza (np. Wj 10,21-22; Iz 45,7; Ez 32,8) i usuwa (Ps 18,29; 107,14; Iz 9,1).

W. 2aβ informuje, że ciemność (*hōšek*) była (*al-pe^{nē} t^hôm* („nad powierzchnią bezmiarów wód”). Termin *t^hôm*, użyty w Biblii hebrajskiej 36 razy, prawie zawsze odnosi się tam do głębi, bezmiarów, otchłani wód lub do słonego praoceanu znajdującego się wokół i poniżej ziemi.

Niektórzy egzegeci wskazywali na podobieństwo między hebrajskim *t^hôm* z Rdz 1,2 a *Tiâmat* z napisanego w języku akadyjskim eposu *Enûma eliš*, w którym Marduk zabił boginię *Tiâmat* (słone morze) i z jej ciała stworzył niebo i ziemię. Równocześnie sugerowali możliwość wyprowadzenia przez autora biblijnego słowa *t^hôm* od akadyjskiego imienia *Tiâmat* i tym samym zależność wypowiedzi z Rdz 1,2 od utworu babilońskiego. Autor biblijny miałby przejąć od niego ideę walki boga z otchłanią morską, ze zwycięstwem pozwalającym uczynić uporządkowany wszechświat. Hebrajskie słowo *t^hôm* różni się jednak od formy imienia *Tiâmat* na tyle, że trudno mówić o zapożyczeniu. Przyjmuje się, że *t^hôm* nie może pochodzić od *Tiâmat*, ponieważ druga spółgłoska rdzenna, gardłowa (*h*), zanikła w języku akadyjskim i nie mogłaby być utworzona

w słowie zapożyczonym²⁴. Przykładem potwierdzającym powyższy argument może być starokananejski termin *ba'al*, który w akadyjskim stał się *bēlu(m)* i zapożyczony w Iz 46,1 ma formę *bēl*. Istotowa różnica pomiędzy *Tiāmat* i *t^ehôm* polega na tym, że *Tiāmat* jest postacią mityczną, natomiast *t^ehôm* w Starym Testamencie nigdy nie przyjmuje takiego znaczenia. O tym, że tak jest również w przypadku Rdz 1,2 przekonuje paralela między wyrażeniem '*al-p^enē t^ehôm* (w. 2aβ) a '*al-p^enē hammajim* („nad powierzchnią wód”; BT: „nad wodami”) na końcu w. 2, tym bardziej że paralelizm *majim* – *t^ehôm* spotykamy w Jon 2,6: „Wody [*majim*] objęły mnie zewsząd, aż po gardło, ocean [*t^ehôm*] mnie otoczył, sitowie okoliło mi głowę” (por. Ps 77,17; Ez 26,19)²⁵. Jest możliwe, że *t^ehôm* i *Tiāmat* wywodzą się od tego samego rdzenia semickiego, odnoszącego się do głębi i bezmiaru wód²⁶. W języku hebrajskim i akadyjskim ten rdzeń przyjął formę rzeczownikową i jako taki w animistycznym myśleniu Babilończyków został ubóstwiony, stając się imieniem własnym bóstwa oceanu, *Tiāmat*. Stary Testament nie mówi natomiast o *t^ehôm*, czyli o bezmiarze wód czy o oceanie, jako o pełnym mocy bóstwie, które musi być zniszczone w celu stworzenia uporządkowanego wszechświata, lecz widzi w nim moc natury, która podlega władzy i kontroli Boga. On sprowadza wodną otchłań (np. Rdz 7,11 [z 6,17 i 7,4]; Prz 3,20; Ez 26,19), osusza ją (np. Iz 51,10) i wyznacza jej granice (np. Prz 8,27; Ez 31,15). *T^ehôm* znajdujący się pod kontrolą Boga, w granicach mu wyznaczonych, dzięki pełnemu mocy działaniu Boga może stać się źródłem umożliwiającego życie błogosławieństwa (np. Rdz 49,25; Ps 78,15; por. Ps 104). Bliskość Boga wobec wodnej otchłani powoduje niekiedy jej wzburzenie i poruszanie się. W Ps 77,17 czytamy: „Boże ujrzały Cię wody [*majim*], ujrzały Cię wody: zadrzały i odmęty [*t^ehômôt*]

²⁴ Zob. np. W. von Soden, *Grundriss der akkadischen Grammatik*, Roma 1952, s. 11-12 (§ 9a) 24-25 (§ 23b. e).

²⁵ Por. C. Westermann, *Genesis*, s. 145-146; zob. także H. G. May, *Some Cosmic Connotations of MAYIM RABBI+M*, „Many Waters”, JBL 74/1955, s. 18.

²⁶ Potwierdzeniem takiego wniosku może być fakt istnienia w języku akadyjskim jeszcze jednej formy od tego samego rdzenia, mianowicie *tāmtu* (*tāmdū*) oraz to, że spotykamy go także w innych językach semickich, np. w arabskim: *Tihāmatu* lub *Tihāma* jako nazwa wybrzeża w zachodniej Arabii czy w ugaryckim: *t-h-m*, w znaczeniu „ocean”, „głębia”; zob. R. Borge r, *Babylonisch-assyrische Lesestücke*, t. II: *Elemente der Grammatik und der Schrift, Glosar, die Texte in Keilschrift*, Roma 1994², s. 278; C. Westermann, *Genesis*, s. 146.

się poruszyły”. Prorok Habakuk mówi o takim samym zjawisku, dodając jeszcze obraz trzęsących się gór: „Na widok Twój trzęsą się góry, ulewa deszczu runęła. Wielka otchłań [*t^ehôm*] głos swój podniosła” (Ha 3,10). Z kolei prorok Jeremiasz, rozpaczając nad klęską Jerozolimy i mówiąc o spustoszeniu dokonany przez nieprzyjaciela, łączy obraz trzęsących się gór i chwiejących się wzgórz z obrazem naruszonego porządku stwórczego i wielkiego pustkowie: Na niebie nie ma ciał świetlnych. Ziemia jest *tôhu wābôhu* i dlatego też nie ma ani ludzi, ani ptaków (por. 4,23-25). *T^ehôm*, tłumaczony jako bezmiar lub otchłań wód, przedstawiany jest więc także jako kara Boża zsyłana na ludzi z powodu ich nieprawości (np. Rdz 6,11.13.17; 7,11; Ez 26,19). Teksty biblijne, które w tym właśnie sensie mówią o *t^ehôm*, potwierdzają, że może być on rozumiany jako uniemożliwiający życie (por. Rdz 6,17; 7,11; Ez 26,19; Ha 3,10) przeciwieństwo porządku ustalonego w dziele stworzenia. Wydaje się możliwe, iż w tekście Rdz 1,2 słowo *t^ehôm* jest, podobnie jak *hōšek*, cechą chaotycznego stanu przed stworzeniem. Opis kapłański, tak samo jak nie mówi o stworzeniu ciemności (*hōšek*), tak samo nie mówi również o stworzeniu bezmiaru wód (*t^ehôm*).

Dostrzeżenie idei chaosu w Rdz 1,2 nie musi się wcale wiązać z błędnym przyjmowaniem zależności *t^ehôm* od mitycznej *Tiamat*, co sugeruje w swoim artykule T. Brzegowy²⁷. *Tiamat* była przede wszystkim pierwotnym morzem, przedstawianym jako bogini lub żeński potwór²⁸. Chaotyczny charakter rzeczywistości przed stworzeniem ujawnia się z konotacji terminów *hōšek* i *t^ehôm* oraz z kontekstu, którym jest opis czynności stwórczej (1,3-31). Jej istotnym elementem jest bowiem wprowadzanie porządku²⁹.

Do opisu sytuacji przed stworzeniem należy też ostatnie zdanie w. 2, które wywołuje wiele kontrowersji, także gdy chodzi o znacze-

²⁷ T. Brzegowy, *Czy Bóg stworzył chaos?* s. 6-7.

²⁸ Zob. W. Beyerlin (red.), *Religionsgeschichtliches Textbuch*, 106-110; H. Gunkel, *Genesis*, Göttingen 1964, 103; M. Hutter, *Religionen in der Umwelt des Alten Testament*, t. I. *Babylonier, Syrer, Perser*, Kohlhammer-Studienbücher Theologie, 4, Stuttgart 1996, s. 54-56; K. R. Veenhof, *Geschichte des Alten Orients bis zur Zeit Alexanders des Großen*, ATD-Ergänzungsreihe, 11, tłum. H. Weippert, Göttingen 2001, s. 67.

²⁹ T. Brzegowy uważa, że w Księdze Rodzaju nie ma chaosu, ponieważ nie ma nazwy ani żadnego elementu treściowego babilońskiego chaosu; tenże, *Czy Bóg stworzył chaos?* s. 15. Jednak wydaje się, że idea chaosu może być wyrażona również pośrednio, jak to ma miejsce w Rdz 1,2aß.

nie tworzących je słów. Pierwsze słowo *ruah* występuje w Starym Testamencie aż 391 razy. Jego podstawową ideą treściową jest „powietrze w ruchu”. *Ruah* jest mocą doświadczaną w porywie wiatru lub oddechu. Dlatego przekłady biblijne oddają *ruah* najczęściej przez: „wiatr”, „oddech”, „tchnienie” lub „duch”. *Ruah*, jako wiatr, jest czymś, co znajduje się w ruchu i ma moc wprowadzić w ruch coś innego³⁰.

W Rdz 1,2b *ruah* jest bliżej określony przez *’elohim* – słowo używane w Piśmie Świętym na oznaczenie Boga. W całej Biblii hebrajskiej wyrażenie *ruah ’elohim* spotykamy 16 razy. Biblia Tysiąclecia, podobnie jak większość współczesnych przekładów, tłumaczy je jako „duch Boży”, ewentualnie „duch zesłany przez Boga”. We wszystkich 15 przypadkach swego zastosowania, oprócz Rdz 1,2, *ruah ’elohim* jest związany z istotami żywymi, a konkretnie z poszczególnymi osobami. On jest w nich i nad nimi, napełnia je, przenika itd. (np. Rdz 41,38; Wj 31,3; Lb 24,2; 1Sa 18,10). Tłumaczenie *ruah ’elohim* jako „duch Boży” również w Rdz 1,2 może zatem – jak słusznie zauważa H.-F. Fabry³¹ – wskazywać na jakąś ideę ożywionego kosmosu, która jest obca Staremu Testamentowi.

Licznymi egzegeci są jednak zdania, że *ruah ’elohim* w Rdz 1,2b oznacza ducha Bożego i to tego, który jako Boska, porządkująca i stwarzająca życie moc, spoczywa już nad chaotycznym światem i czeka na wyzwajające je Boże słowo. Przy takim rozumowaniu chodziłoby więc o odniesienie wyrażenia *ruah ’elohim* do Boga Stwórcy wszechświata i jego stwórczej obecności i aktywności³². Trudność stanowi jednak fakt, że aż cztery razy w Biblii hebrajskiej *ruah ’elohim* („duch Boży”) jest określany jako *rā’ah* („zły”). W 1Sm 16,14 czytamy: „Saula opuścił duch Pański [*ruah JHWH*], a opętał go [*ūbi’ātattū*] duch zły, zesłany przez Pana [*ruah rā’āh mē’ēt JHWH*]”. Zaraz w dwóch następnych wierszach ten sam duch nazwany jest *ruah ’elohim rā’ah* (16,15.16 i identycznie w 16,23 i 18,10). W przypadku Saula *ruah ’elohim* nie wprowadza

³⁰ Por. R. Albertz, C. Westermann, *רוח ruah Geist*, THAT II, s. 728; zob. też H.-F. Fabry, *רוח ruah*, TWAT VII, s. 400-401.

³¹ H.-F. Fabry, *רוח ruah*, s. 405.

³² Zob. np. B. S. Childs, *Myth and Reality in the Old Testament*, Studies in Biblical Theology, 27, London 1960, s. 33-36; S. Lach, *Księga Rodzaju*, PST I/1, Poznań 1962, s. 185-186; H. Gunkel, *Genesis*, s. 104; R. Luyster, *Wind and Water: Cosmogonic Symbolism in the Old Testament*, ZAW 93/1981, s. 1-10; J. Scharbert, *Genesis*, s. 40.

w jego życie porządku, a wprost przeciwnie: chaos i niepokój. On go przejmując grozą, dręczy (*b't* [piel] – 1Sa 16,14,15), jest nad nim (*hjh 'al* – 1Sa 16,16), napada (dosł. „jest przeciw”: *hjh 'el* – 1Sm 16,23), przenika i powoduje wpadanie w szal (*šlh* i *nb'* [hitpael] – 1Sm 18,10). Ponadto, gdyby przyjąć, że *rūah 'ēlōhīm* to rzeczywistość, jak pisze Scharbert, porządkująca i stwarzająca życie moc, czekająca na Boże słowo, które ją wyzwoli, to wówczas trzeba by również dać odpowiedź na pytanie: Dlaczego duch Boży, stwórczy i już obecny, czeka na słowo? Zarówno duch jak i słowo pochodzą przecież od Boga. Dlaczego więc duch Boży, chociaż może już działać, to jednak nie działa i czeka (Scharbert: „Geist Gottes ruht /.../ wartend”) jakby na decyzję „kogoś innego”? Tłumaczenie *rūah 'ēlōhīm* w Rdz 1,2b jako „duch Boży” wydaje się zatem niezbyt trafne, a przynajmniej nie rozwiązuje głównych problemów związanych z interpretacją tego wyrażenia.

J. M. P. Smith³³ zasugerował, iż *'ēlōhīm* w Rdz 1,2b może mieć znaczenie przymiotnikowe w sensie stopnia najwyższego (*superlativus*) i w takim przypadku całe wyrażenie *rūah 'ēlōhīm* należy tłumaczyć jako „silny, potężny, straszny lub gwałtowny wiatr”. Tekstów, w których słowo *'ēlōhīm*, stanowiąc drugi człon (*nomen rectum*) konstrukcji zależnej (*status constructus*), można tłumaczyć przymiotnikowo jako *superlativus*, nie ma wiele. Z ich przeglądu można wnioskować, iż autor biblijny posługuje się tym terminem i w takim sensie wówczas, gdy to, co chce scharakteryzować czy bliżej określić, przerasta ludzkie siły i możliwości, a zatem musi być od Boga lub mieć związek z Bogiem. W tego typu wyrażeniach nie chodzi więc o zwykły *superlativus*, lecz o wskazanie na powiązanie określonej rzeczywistości z Bogiem. Można przypuszczać, że ten sposób mówienia jest odzwierciedleniem świadomości i wiary bohaterów biblijnych opowiadań czy też samych autorów w to, że opisywane przez nich doświadczenie ma związek z Bogiem lub też jest rezultatem Jego obecności. Tak np. w Rdz 30,8, Rachela, otrzymując potomstwo od Jakuba dzięki niewolnicy Bilhie, mówi, że wiodła ze swoją siostrą Leą *naptūle 'ēlōhīm*, co Biblia Tysiąclecia tłumaczy jako „nadludzką walkę”. Ponieważ to Bóg uczynił Rachelę nieplodną, a otworzył łono Lei (Rdz 29,31; 30,2), dlatego Rachela postrze-

³³ J. M. P. Smith, *The Use of Divine Names as Superlatives*, *American Journal of Semitic Languages* 45/1928-1929, s. 212-220; zob. także C. Westermann, *Genesis*, s. 149.

gała swą „walkę” z Leą, jako walkę, w którą wmieszany jest Bóg. Być może chodziło o „walkę na modlitwie” o Bożą łaskę i błogosławieństwo³⁴. Rdz 35,5 mówi z kolei o „wielkim [Bożym] strachu” (*hittat ʿelōhîm*), który padł na mieszkańców okolic Sychem, po tym jak synowie Jakuba wymordowali wszystkich mężczyzn tego miasta i samo miasto obrabowali z powodu zhańbienia ich siostry Diny (Rdz 34,1-29). Tym, co wzbudziło „wielki strach”, było przekonanie, że z rodziną Jakuba jest jej Bóg, który ją prowadzi i strzeże³⁵. W podobnym sensie o „wielkim [Bożym] strachu” (*herdat ʿelōhîm*) mówi 1Sm 14,15. Tym razem ogarnął on obóz Filistynów, po tym jak Jonatan ze swoim giermkim zabili strażników. Grozy dopełniło drzenie ziemi. Dla autora biblijnego, tak samo jak w Rdz 35,5 tak i w 1Sm 14,15, przerażenie jest skutkiem doświadczenia Bożej obecności i Bożego działania (por. 1Sm 14,6.10.12.23). Chodzi o strach wywołany pośrednio przez Boga. Bóg jest „autorem” tego strachu³⁶.

Wydaje się, że w podobny sposób, jak omówione powyżej konstrukcje zależne ze słowem *ʿelōhîm*, można rozumieć także określenie *rūah ʿelōhîm* w Rdz 1,2b. Izraelici w wietrze odczuwali oddech Boga³⁷. Dla wierzącego autora biblijnego opisu o stworzeniu silny wiatr musi więc pochodzić od Boga, który przecież, zgodnie z tytułem tego opisu (1,1), wszystko uczynił. Konstrukcję zależną *rūah ʿelōhîm* w Rdz 1,2b można zatem traktować jako tzw. *genetivus auctoris* (dopełniacz autora), ponieważ Bóg jest sprawcą, „autorem” wiatru, a tym samym tłumaczyć je za pomocą słów „wiatr Boga”, względnie „wiatr Boży”³⁸. Bóg jest autorem pewnej czynności, ale ta czynność nie musi być czynnością stwórczą. Jaki więc ma ona charakter i jaki efekt? Odpowiedź na to pytanie można odczytać w pozostałej części w. 2b.

³⁴ Por. J. Scharbert, *Genesis 12-50*, NEB 16, Würzburg 1986, s. 205.

³⁵ Strach przed rodziną Jakuba jest antycypacją wzbudzonego przez Boga strachu przed Izraelitami w czasie zdobywania przez nich ziemi Kanaan (por. Wj 23,27; Pwt 7,20-24; Joz 2,9-11). Szerzej zob. komentarze, np. *tamże*, s. 231.

³⁶ Por. także Hi 1,16; Ps 36,7; Iz 14,13.

³⁷ Np. Wj 14,21 mówi o cofnięciu i osuszeniu wód przez wiatr, natomiast w pieśni dziękczynnej z Wj 15 to samo wydarzenie jest opiewane jako spiętrzenie wód „pod tchnieniem Twoich [JHWH] nozdrzy (*bʿrūah*) *appekāʾ*” (wv. 8.10); por. 2Sm 22,16; Ps 18,16; Iz 30,28.

³⁸ J. Day widzi w Rdz 1,2b podjęcie tradycji o cofaniu przez JHWH wód z powierzchni ziemi za pomocą Jego wiatru; *God's Conflict with the Dragon and the Sea. Echoes of a Canaanite Myth in the Old Testament*, University of Cambridge Oriental Publications 35, Cambridge 1985, s. 52-53.

W tekście w. 2b, po wyrażeniu *w^eruah^h ʿelōhīm*, jest zwrot *m^erahepet ʿal-p^enē hammājim*. *M^erahepet* jest imiesłowem czynnym rodzaju żeńskiego koniugacji *piel* czasownika *rhp*. Ustalenie znaczenia tego czasownika w wierszu nie jest łatwe, ponieważ w Biblii Hebrajskiej występuje on jeszcze tylko dwa razy. W Jr 23,9, w koniugacji podstawowej *qal*, oznacza „drżeć”, w sensie chaotycznego, niemożliwego do przewidzenia poruszania się: „wszystkie moje członki ogarnia drżenie [*rāhāpū kol-ʿasmōtaj*], jestem jak człowiek pijany, jak człowiek przesycony winem”. Drugi tekst, mianowicie Pwt 32,11, ma czasownik *rhp* w koniugacji *piel*, a więc tak samo jak Rdz 1,2. Mówi on o JHWH, który prowadzi Izraela „jak orzeł, co gniazdo swoje ożywia, nad pisklętami swoimi krąży [*j^erahēp*], rozwija swe skrzydła i bierze je, na sobie samym je nosi” (BT). Czasownik *j^erahēp* oznacza czynność orła-matki, zaraz po tym jak jej młode opuściły gniazdo lub gdy są zmuszane do opuszczenia gniazda. Rdzeń *rhp* poświadczony jest także w tekstach ugaryckich, gdzie przybiera również znaczenie „krążyć”, „unosić się” i odnosi się także do orłów³⁹. Niektórzy egzegeci⁴⁰ wskazywali, że zarówno w tekście biblijnym, jak i w tekstach ugaryckich *rhp* służy do opisanie czynności ptaków (istot żywych), a nie wiatru (nieożywionego zjawiska). Dlatego słowa *ruahw* Rdz 1,2b nie należy tłumaczyć jako „wiatr”.

W celu rozwiązania problemu wiersza 2b warto odwołać się do spostrzeżeń E. Jenniego na temat czasownikowej formy *piel*⁴¹. Jenni proponuje odejście od tradycyjnego poglądu i schematu, według którego form *piel* używa się dla tak zwanych czynności intensywnych w stosunku do czynności prostych wyrażonych przez formy *qal* i dzieli czynności na aktualne i rezultatowe. O ile czasownik w formie *qal* oznacza czynność w sensie aktualnym (działanie w jego trakcie), o tyle *piel* wskazuje na czynność rezultatową, czyli na sprawcze powodowanie jakiegoś stanu, w odróżnieniu od form *hifil* wyrażających spowodowanie jakiegoś zdarzenia lub działania⁴².

³⁹ Zob. R. Ouro, *The Earth of Genesis 1: 2 Abiotic or Chaotic?* Cz. III, AUSS 38/2000 s. 64-65.

⁴⁰ Zob. R. Ouro, *The Earth of Genesis*, s. 64.

⁴¹ E. Jenni, *Das hebräische Piäel. Syntaktisch-semasiologische Untersuchung einer Verbalform im Alten Testament*, Zürich 1968; zob. też tenże, *Zur Funktion der reflexiv-passiven Stammformen im Biblisch-Hebräischen*, w *Studien zur Sprachwelt*, s. 51-60.

⁴² Znaczenie hebrajskich form *piel* przy takim rozumowaniu odpowiada znaczeniu form koniugacji D w języku akadyjskim, zob. np. W. von Soden, *Grundriss der akkadischen Grammatik*, s. 115-116 (§ 88).

W ramach form *piel* wyróżnia jeszcze znaczenie rezultatywne konkretne i przenośne. Tak np. czasownik *zrh* w koniugacji podstawowej *qal* znaczy „rozsypanać”, „przesiewać” (np. Wj 32,20; Jr 4,11). W *piel*, w sensie rezultatywnym konkretnym, oznacza „uczynić rozsypanym” lub „uczynić przesianym”, to znaczy sprawić, żeby coś wyglądało jak rozsypane lub przesiane. Natomiast w sensie przenośnym, gdy np. przedmiotem są ludzie, którzy nie mogą zostać rozsypani (np. ręką), otrzymuje znaczenie „rozproszyc”, „rozpedzić” (np. Prz 20,26; Jr 31,10)⁴³.

Konkluzje, do jakich Jenni doszedł w wyniku swoich badań, wydają się zasadne i owocne także w odniesieniu do interpretacji czasownika *rhp* w Rdz 1,2b. Znaczenie podstawowe *rhp* w *qal* jest „drżeć” (Jr 23,9: drżą wszystkie członki). Znaczenie konkretne-rezultatywne w *piel* będzie więc: „powodować drżenie”, „wprowadzać stan drżenia”. W *qal* czasownik *rhp* jest nieprzechodni, zaś w *piel* staje się przechodnim, chociaż dopełnienie nie jest wyraźnie wskazane. W Pwt 32,11 chodzi o orła, który powoduje drżenie nad swoimi pisklętami, to znaczy unosi się / krąży trzepocząc skrzydłami (drżąc) = powoduje drżenie unosząc się i trzepocząc skrzydłami (sens rezultatywno-przenośny). W przypadku Rdz 1,2b możemy mówić o znaczeniu rezultatywno-konkretnym: „wiatr Boga powodował drżenie” oraz o przenośnym: „wiatr Boga wiał (tam i z powrotem)” = powodował drżenie wiejąc⁴⁴.

B. K. Waltke i M. O'Connor, idąc za S.A. Ryderem⁴⁵, nie zgadzają się z Jennim, wskazując, że istnieje grupa czasowników, które w *qal* są nieprzechodnie i oznaczają ruch fizyczny, natomiast w *piel* wyrażają aspekt wielokrotności i powtarzalności⁴⁶. Czasownik *rhp*

⁴³ Inny przykład: *smk-qal*: „wspierać”, „podtrzymać”; *piel*: „uczynić wspartym”, „podtrzymanym” = „odświeżyć”, „orzeźwić”; por. E. Jenni, *Das hebräische Piäel*, s. 135-140.

⁴⁴ Zaprezentowany sposób rozumienia formy czasownikowej *piel* w Rdz 1,2b znajduje swoje potwierdzenie sprawdzając się także w przypadku innych tekstów, w których występuje słowo *rūah* z czasownikiem w *piel*, względnie *poel* (koniugacja odpowiadająca *piel* przy czasownikach *ʾrḥ*), np. w 1Sm 16,15 (*b t* w *nifal* znaczy „być przerażonym”, „przerazić się”, a zatem w *piel* oznacza „powodować bycie przerażonym”, „wprowadzać w stan przerażenia” = „dręczyć” [BT], „przejąć grozą”), czy Iz 59,19 (*nws* w *qal*: „uciekać”, w *poel*: „powodować uciekanie, stan uciekania” = „pedzić” [BT]).

⁴⁵ S.A. Ryder, *The D-Stem in Western Semitic*, *Janua Linguarum. Series Practica* 131, Paris 1974, s. 130-135.

⁴⁶ B. K. Waltke, H. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, s. 414-415 (§ 24.5).

(*qal*: „drzeć”) byłby więc tego typu czasownikiem. W Rdz 1,2b czym jest jednak powtarzające się, ciągle drzenie, jak nie stanem drżenia?

Wyrażenie *'al-pe'neê hammajim* zastosowano w Starym Testamencie, oprócz Rdz 1,2, jeszcze trzy razy (Rdz 7,18; Wj 32,29; Koh 11,1). W każdym z tych trzech tekstów przyjmuje znaczenie „na powierzchni wód”. W przypadku Rdz 1,2b sposób tłumaczenia przyimka *'al* jako „nad” lub „na” nie ma raczej większego znaczenia. Autor biblijny tak dobrał słowa, iż ma się wrażenie, że głos wszechwiedzącego narratora jest jakby głosem obserwatora opowiadanej historii, głosem naocznego świadka stanu przed stworzeniem: Bardzo silny wiatr, a więc wiatr Boga (=oddech Boga), wiał nad wodami i wprowadzał stan drżenia widoczny na ich powierzchni (fale?)⁴⁷.

W Rdz 1,2b nie chodzi o pierwszy akt stworzenia, chociażby przygotowawczy, ale o wskazanie tylko na ruch. Imiesłów *m'rahepet* charakteryzuje formę ruchu jako przeciwieństwo stanu zawieszenia lub spoczynku⁴⁸. Ten wniosek odpowiada zastosowaniu terminu *rhp* w pozostałych dwóch tekstach Starego Testamentu (Jr 23,9 – *qal*: drżą wszystkie członki; Pwt 32: 11 – *piel*: orzeł krąży /trzepocząc skrzydłami) i potwierdzają go starożytne przekłady, jak chociażby Septuaginta, Akwili, Symmachusa (*epefereto*) czy Wulgaty (*ferebatur*).

O drzeniu wód (*majim*) przed Bogiem i to w łączności z poruszaniem się wodnych otchłani (*t'hōmōt*), mówi z kolei wspomniany już Ps 77,17 (por. Ha 3,10). Z drugiej strony są teksty biblijne, w których czytamy o drzeniu jako znaku chaosu i zachwiania po-

⁴⁷ Z podobnym wyobrażeniem spotykamy się w aramejskim tekście Dn 7,2: „Ujrzałem swoją wizję w nocy. Oto cztery wichry nieba wzburzyły wielkie morze ('*arba' rûhê š'majjâ m'gihân l'šammâ' rabbâ'*)”. Na temat relacji autor – narrator oraz sposobów narracji zob. np. J. L. Sk a, „*Our Fathers Have Told Us*”. *Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*, Subsidia Biblica 13, Roma 1990, s. 39-54; S. Bar-Efrat, *Narrative Art in the Bible*, JSOT. S 70, Sheffield 2000, s. 13-45.

⁴⁸ Niektórzy, zwracając uwagę, iż w języku syryjskim rdzeń *rhp* przyjmuje również znaczenie „wylegać”, „wysiadywać”, rozważali w odniesieniu do Rdz 1,2b możliwość wpływu idei powstania świata z jaja. Ten pogląd przyjmował początkowo św. Hieronim, *Quest. in Gen.*, PL 23, kol. 939, a także św. Tomasz z Akwinu, *Sum. Theol.*, I, q. 74, a. 3, ad 4; zob. J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, Edinburgh 1930², s. 17-18; G. von Rad, *Das erste Buch Mose. Genesis*, ATD 2/4, Göttingen 1972, s. 30; M. Peter, *Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu*, Poznań 1978³, s. 180; T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza. Wprowadzenie i egzegeza Księgi Rodzaju 1-11*, Tamów 1998³, s. 128; C. Westermann, *Genesis*, s. 148.

rządki stwórczego (np. Jr 4,23-24; por. Ps 18,8-16; Iz 13,13). Najprawdopodobniej więc, tak samo jak ciemność nad bezmiarem wód (Rdz 1,2aβ), tak i wiatr, który powoduje drzenie nad wodami / na wodach (Rdz 1,2b), jest elementem obrazu chaotycznego stanu przed stworzeniem. Określenie „wiatr Boga” wskazuje jednak, że ów chaos, tak jak pozbawione życia pustkowie z Rdz 1,2aα, znajduje się w zasięgu kontroli Boga.

Znaczenie Rdz 1,2 w kapłańskim opowiadaniu o stworzeniu

Analiza syntaktyczna Rdz 1,1-3 pozwoliła określić miejsce i funkcję w. 2 w opisie stworzenia przedstawionym w Rdz 1,1-2,3. W. 2 znajduje się między tytułem całego opisu (1,1) a narracją (1,3-2,3), prezentującą Boże dzieło stwarzania. Jako taki stanowi wprowadzenie do tej narracji, nakreślając tło i okoliczności, w jakich Bóg, przez swoje słowo, rozpoczął czynności stwórcze. Pod względem treści, wynikającej ze znaczeń poszczególnych słów, w. 2 można podzielić na dwie części. Pierwszą stanowi zdanie w. 2aα, które charakteryzuje rzeczywistość przed stworzeniem jako *abiotyczna*: Ziemia była strasznym pustkowiec bez możliwości życia. Na drugą część składają się dwa równoległe zdania z wiersza 2aβ i 2b, prezentujące stan przedstworzeniowy jako *chaotyczny*: Dookoła był tylko bezmiar wód. Nad tymi wodami panowała ciemność (2aβ) i wiał wiatr Boga, powodując nad nimi drzenie (2b). Opisany chaos uniemożliwiał życie.

W opowiadaniu z Rdz 1,3-2,3 akty stwórcze Boga są rozłożone na sześć dni (ww. 3-31). Dzieła stworzenia opisane w trzech pierwszych dniach korespondują z dziełami trzech pozostałych dni tak, że mówi się o dwóch równoległych trydniówkach:

- | | | | |
|----------------|-----------------------|----------------|-------------------|
| I (ww. 3-5) | światłość i ciemność | IV (ww. 14-19) | ciała niebieskie |
| II (ww. 6-8) | sklepienie niebieskie | V (ww. 20-23) | ryby i ptaki |
| | oddzielające wody | | |
| III (ww. 9-13) | ziemia i morza; | VI (ww. 24-31) | zwierzęta lądowe; |
| | roślinność | | człowiek |

Z powyższego układu jasno wynika, że akty stworzenia drugiej trydniówki dopełniają odpowiednio te z pierwszej trydniówki. Pierwsza i druga trydniówka kończy się pojawieniem się życia na

ziemi. O ile jednak w trzecim dniu ziemia wydaje roślinność, o tyle w szóstym chodzi o życie w wyższej formie: zwierzęta i przede wszystkim stworzonego na obraz i podobieństwo Boże człowieka. W ten sposób sześciodniowe stwarzanie osiągnęło swój kres i cel: człowiek żyjący na ziemi. Ziemia, która przed stworzeniem była pustkowiem i nicością (1,2a α), stała się środowiskiem życia człowieka. Zanim jednak Bóg przekształcił abiotyczną sytuację przedstworzeniową w rzeczywistość pełną życia, panujący przed stworzeniem chaos (1,2a β -b) musiał zostać przekształcony w porządek. W celu zakończenia panowania wszechobecnej ciemności (1,2a β), Bóg stworzył światło, oddzielając je od ciemności (dzień pierwszy) oraz ciała świecące, aby świeciły nad ziemią (dzień czwarty). Wielkie otchłanie wód, nad którymi / na których panowało drżenie spowodowane wiejącym nad nimi silnym, Bożym wiatrem (1,2b), zostały rozdzielone sklepieniem niebieskim (dzień drugi). Miejsce pod sklepieniem Bóg przeznaczył potem dla ptaków, a wody ustanowił środowiskiem odpowiednim dla ryb (dzień piąty). Wprowadzony porządek umożliwił pojawienie się ziemi i życia na niej – w pierwszym etapie roślin, a na zakończenie zwierząt i człowieka.

Pomiędzy opisem samej czynności stwarzania (Rdz 1,3-31) a jego wprowadzeniem (1,2) dostrzegalny jest treściowy paralelizm o układzie chiastycznym, przy czym w narracji o stwarzaniu, elementy odpowiadające elementom wprowadzenia są powtórzone z zachowaniem tego samego porządku: występują w pierwszej i drugiej trydniówce. Powyższe spostrzeżenia można przedstawić w następującym schemacie:

1,2	a α :	Ziemia była pustkowiem i nicością,	
A			
	a β :	ciemność była nad powierzchnią bezmiarów	
B α			
	b:	i wiatr Boga wiał nad powierzchnią wód	
β			
		DZIEŃ I	B' α '
		DZIEŃ II	β '
		DZIEŃ III	A'
		DZIEŃ IV	B'' α ''
		DZIEŃ V	β ''
		DZIEŃ VI	A''

Okazuje się, że w. 2, szkicujący tło dla czynności stwórczych, ma ściśle określoną strukturę, która zostaje podjęta w tekście opisującym stwarzanie. Punktem wyjścia i dojścia całego opisu (1,2-31) jest ziemia (*hā'āreš*). Autor, który z własnego doświadczenia znał ziemię z roślinnością, zwierzętami, ludźmi i z całym jej naturalnym porządkiem, najpierw mówi o niej jako nie istniejącej i jako rzeczystości abiotycznej, bez życia (A). Dzięki czynności stwórczej Boga ziemia pojawia się w realnych dla autora kształtach, jako wydająca rośliny (A') i umożliwiająca życie zwierzętom i ludziom (A''). Stan chaosu, który panował, zanim Bóg podjął się czynności stwórczych (B), jest likwidowany w swoich głównych charakterystycznych elementach i to dokładnie w takiej kolejności, w jakiej one pojawiają się w opisie stanowiącym wprowadzenie (B $\alpha\beta$ – B' $\alpha'\beta'$ / B'' $\alpha''\beta''$). Boża czynność stwarzania jawi się zatem jako dwuetapowe, planowe i konsekwentne przekształcanie stanu przed stworzeniem, ukierunkowane na życie ludzkie.

* * *

W przedstawionej próbie interpretacji Rdz 1,1-2 punktem wyjścia jest stwierdzenie, że w. 1 pełni funkcję tytułu całego kapłańskiego opisu stworzenia (Rdz 1,1-2,3). W. 2 stanowi jego wprowadzenie. Opis czynności stwórczej Boga rozpoczyna się w w. 3 słowami *wajjōmer ʾēlōhīm* („I rzekł Bóg”). W. 2 charakteryzuje stan przed stworzeniem. Ziemia, jaką znał autor biblijny – z roślinnością, zwierzętami i ludźmi – nie istnieje. Przed akcją stwórczą Boga ziemia jest jedynie pokrytym wodami i uniemożliwiającym życie pustkowiem (*tōhū wābohū*) (w. 2a α). Panująca nad wodami ciemność (w. 2a β) oraz drzenie spowodowane wiejącym wiatrem (w. 2b), są oznakami stanu chaosu, który jednak jest podtrzymywany i kontrolowany przez Boga (*rūah ʾēlōhīm*).

Rozłożona na sześć dni działalność stwórcza Boga (ww. 3-31) polega na wprowadzeniu porządku (przewyciężenie stanu chaotycznego) i życia (przewyciężenie stanu abiotycznego), aż po jego najpełniejszą formę w człowieku. Proces stwarzania przebiega dwuetapowo (w dwóch trydniówkach), tak że układ literacki opisu z w. 3-31 jest dwukrotnym symetrycznym podjęciem elementów układu odczytanego w w. 2: abiotyzm – chaos // porządek – życie / porządek – życie.

Skoro czynność stwórcza rozpoczyna się wypowiedzeniem przez Boga sprawczych słów (1,3), to owa czynność wyrażona imiesłowem *m^eraḥpet* jest Bożą czynnością przedstworzeniową, polegającą na podtrzymywaniu stanu abiotyzmu i chaosu. Trwa ona aż do momentu, w którym Bóg uzna za stosowne wypowiedzieć swoje stwarzające „niech się stanie” (*j^ehī*).

ks. Grzegorz SZAMOCKI