

Juliusz St. Synowiec

Jak rozumieć Heksaameron?

Collectanea Theologica 52/1, 5-46

1982

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.

o. JULIUSZ ST. SYNOWIEC OFMConv., KRAKÓW

JAK ROZUMIEĆ HEKSAEMERON?

W Rdz 1, 1—2, 4a, a więc na pierwszych stronicach Starego Testamentu, znajduje się opowiadanie, które z grecka nazwano Heksaemeronem, czyli utworem o sześciu dniach stworzenia, ponieważ według niego Bóg stworzył świat w ciągu sześciu dni. Powstało ono mniej więcej w V w. przed Chr. i należy do tzw. pism kapłańskich (P), które zostały opracowane w środowisku kapłanów Starego Przymierza i stanowią najmłodszą warstwę literacką Pięcioksięgu.

W świetle nowoczesnych odkryć naukowych okazało się, że obok wciąż aktualnych i cennych idei religijnych w Heksaemeronie znalazły odbicie poglądy i wyobrażenia przyrodnicze, które są niewątpliwie przestarzałe i błędne. I chociaż w środowiskach teologów od dawna wiadomo, że te poglądy i wyobrażenia nie stanowią zagrożenia dla żadnego z dogmatów chrześcijaństwa, to jednak ludzie wierzący często są nimi zaniepokojeni, a niewierzący dopatrują się w nich usprawiedliwienia swojej niewiary. Stąd też wydaje się, że niniejszy artykuł nie będzie przedsięwzięciem bezużytecznym. Pragnie on bowiem w oparciu o prace biblistów i naukę Kościoła pokazać, jak należy rozumieć Heksaemeron i jak się ustosunkować do tych jego treści, które w świetle nauki są przestarzałe i błędne.

Pierwsza część artykułu poświęcona będzie analizie treści Rdz 1, 1—2, 4a celem możliwie dokładnego uświadomienia sobie poglądów i wyobrażeń pisarza biblijnego.

W drugiej części spróbujemy najpierw przedstawić wartości nauki teologicznej tego utworu na tle wierzeń religijnych sąsiadów Izraela. Następnie przyglądniemy się bliżej poglądom przyrodniczym autora i uwzględniając charakter literacki Heksaemeronu oraz inne teksty biblijne, związane z nim tematycznie, spróbujemy wykazać, że Pismo Święte nie wymaga od swoich czytelników, by poglądy te uważali za prawdy wiary.

I. Analiza tekstu

TYTUŁ

1.1. Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię.

Wyrażenie „na początku” oznacza czas, w którym powstał obecny świat i przed którym obecna rzeczywistość nie istniała.

Słowo „Bóg” odpowiada hebrajskiemu rzeczownikowi *'Elohim*, który jest liczbą mnogą od rzeczownika *'Elôah* i wywodzi się najprawdopodobniej od czasownika *'wl* — „być potężnym”, „być pierwszym”¹. Jeżeli ta etymologia jest słuszna, w samym imieniu Boga zawiera się idea, iż jest on istotą potężną. Nie ulega w każdym razie wątpliwości, że za takiego uważa go autor Heksaameronu. Bóg jest dla niego istotą, która istniała zanim powstał świat i od której świat zależy w swym istnieniu.

Chociaż pod względem morfologicznym rzeczownik *'Elohim* jest w liczbie mnogiej, nie ulega wątpliwości, że oznacza on jednego Boga, a nie bogów. Wszystkie formy czasowników orzekających o *'Elohim* są bowiem w liczbie pojedynczej.

Zastanawia, dlaczego na określenie jednego Boga Heksaameron, podobnie zresztą jak inne teksty Starego Testamentu, używa rzeczownika w liczbie mnogiej. Niektórzy sądzili, że mamy tu do czynienia z pozostałością politeistycznych wierzeń przodków Izraela, dalekim ich śladem. Pogląd ten jest najprawdopodobniej nie do przyjęcia. Pisarze biblijni zwalczali politeizm i trudno przypuszczać, by uważali za stosowne oznaczać Boga rzeczownikiem w liczbie mnogiej, gdyby miał on jakikolwiek wydźwięk politeistyczny. Dużo światła rzuciły na to zagadnienie nowoczesne odkrycia archeologiczne. Z tekstów klinowych, które znaleziono w Boghazköi koło Ankary, w miejscu dawnej stolicy państwa Hetytów, wynika mianowicie, że istniał zwyczaj określania jednego króla rzeczownikiem „bogowie”. W listach z El-Amarna faraon otrzymuje miano „moi bogowie”². W tym ostatnim wypadku kananejski wasal faraona, kierując się pochlebstwem, chce najprawdopodobniej wyrazić myśl, że uważa swego zwierzchnika za wcielenie doskonałości właściwych bogom. W związku z tym nasuwa się wniosek, że Stary Testament oznaczał jednego Boga rzeczownikiem liczby mnogiej, by zaznaczyć, że posiada On wszelkie doskonałości i zastępuje Izraelowi liczne bóstwa, czczone przez narody pogańskie³.

¹ Por. W. H. Schmidt, *ēl*, w: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, red. E. Jenni C. Westermann, München 1971, 142.

² Literaturę dotyczącą tekstów hetyckich i z El-Amarna zob. E. Testa, *Genesi*, Torino² 1977, 252.

³ Por. W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, t. 1, Göttingen⁸ 1959, 116.

Warto przy tym podkreślić, że zwyczaj określania pojedynczych bóstw rzeczownikiem w liczbie mnogiej stwierdzono także poza Izraelem. Tak więc w legendzie o Danelu, odkrytej w Ras Szamra, tytuł *ilm*, czyli „bogowie”, nosi bóstwo zwane także „Panem Egiptu”. W tych samych tekstach bóg śmierci Mot, uważany za syna 'Ela, nazywany jest „Motem, synem bogów”. Fenicjanie zaś nadali tytuł *elim*, czyli „bogowie”, bogu Nergalowi⁴.

Czasownik „stworzył” oddaje hebrajskie słowo *bārā'*. W formie *qal*, którą mamy w tekście, słowo to jest używane zawsze na oznaczenie czynności Boga, w wyniku których powstaje coś nowego i nadzwyczajnego⁵. Samo w sobie nie zawiera ono idei stworzenia z niczego, która w sposób jasny została wyrażona dopiero w 2 Mch 7, 28, gdzie matka męczenników machabejskich tak mówi do jednego ze swoich synów: „Spojrzyj na niebo i na ziemię, a mając na oku wszystko, co się na nich znajduje, zauważ, że Bóg stworzył je z niczego”.

Słowa „niebo i ziemia” odpowiadają greckiemu rzeczownikowi *kosmos* i podobnie jak w Rdz 2, 1. 4; 14, 19.22 oznaczają wszechświat ukończony według autora w szóstym dniu stworzenia. Stwierdzając, że Bóg stworzył niebo i ziemię w. 1 wyraża zatem myśl, że cały świat widzialny jest dziełem Boga. Stanowi on tytuł całego Heksaemeronu, ujmujący zwięźle najistotniejsze treści tego utworu. Można go przyrównać do tezy w dawnych podręcznikach scholastycznych, po której następowało uzasadnienie.

PIERWOTNY CHAOS

1, 2. Ziemia zaś była bezładem i pustkowiem, ciemność panowała nad odmętami i tchnienie Boga unosiło się nad wodami.

Ziemia, o której tu mowa, nie jest obecną ziemią, gdyż według w. 3—10 obecna ziemia ukazała się dopiero w trzecim dniu stworzenia. Ponieważ o pierwszym akcie Stwórcy mówi dopiero w. 3, wydaje się oczywiste, że w. 2 chce powiedzieć, iż przed przystąpieniem Boga do dzieła stworzenia w miejscu obecnej ziemi istniała inna rzeczywistość. Zawieszając sąd na temat pochodzenia tej pierwotnej rzeczywistości pisarz natchniony określa ją wyrażeniem „bezład i pustkowienie”, które po hebrajsku brzmi: *tohū wābohū*. Słowo *tohū* było używane na oznaczenie okolicy pustynnej (Pwt 32, 10; Ps 107, 40; Jb 6, 18; 12, 24). W Iz 32, 11 rzeczowniki *tohū*

⁴ Lit. zob. E. Testa, dz. cyt., 251.

⁵ Por. P. Humbert, *Emploi et portée du verbe „bara” (créer) dans l'Ancien Testament*, *Theologische Zeitschrift* 3(1947) 401—422. Zob. także E. Lipiński, *Genesis 1, 1—2*, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 11(1958) 187 n.

i *bohû* określają spustoszenie i chaos, w jakich po ogromnej masakrze ma być pogrążony kraj Edomitów. Jr 4, 23 używa słowo *tohû* myśląc o spustoszeniu i chaosie jako skutkach niszczycielskiej wojny. W świetle tych spostrzeżeń okazuje się, że według w. 2 rzeczywistość, która istniała przed przystąpieniem Boga do dzieła stworzenia w miejscu obecnej ziemi, była materią pogrążoną w chaosie. Tak też musiał rozumieć w. 2 autor Księgi Mądrości, gdy nawiązując do niego napisał: „Bóg stworzył świat z materii bezkształtnej (11, 17) ⁶.”

Ponieważ w niektórych tekstach (1 Sm 12, 21; Iz 40, 17. 23; 41, 29) słowo *tohû* zbliża się znaczeniowo do słowa „nic”, wysunięto pogląd, że w wyrażeniu *tohû wābohû* zawarta jest idea nicości absolutnej ⁷. Trudno się zgodzić z tym stanowiskiem, jeżeli się zważy, że pisarz biblijny daje do zrozumienia, iż „bezład i pustkowienie” stanowiły wody. Jak realnie pojmował on te wody, dowodzi fakt, że na ich oznaczenie użył słowa *têhôm*, którym określano przepaściste wody morza (np. Wj 15, 5; Ps 107, 24. 26) i któremu w naszym języku chyba najlepiej odpowiada rzeczownik „odmęt” ⁸.

Prócz ogromu wód do materii pierwotnego chaosu zalicza autor Heksaameronu także „ciemność”, którą — jak należy wnioskować na podstawie Jb 38, 19 — rozumie nie jako brak światła, ale jako coś przeciwnego światłu i istniejącego samodzielnie.

Na szczególną uwagę zasługuje stwierdzenie, że nad wodami pierwotnego chaosu unosiło się tchnienie Boga — *rûah 'Elohim*. Rzeczownik *rûah* był używany na oznaczenie oddechu, tchnienia, powiewu, wiatru (Ps 135, 17; Jb 9, 18; 17). W tekstach odnoszących się do Boga oznacza on moc, którą Bóg powołał świat do istnienia i dzięki której żyją ludzie i zwierzęta (Ps 33, 6; 104, 30; Jb 27, 3; 33, 3). Toteż obraz tchnienia Bożego, unoszącego się nad wodami, najprawdopodobniej zawiera myśl, że pramateria była podporządkowana mocy Boga, która następnie miała ją wyprowadzić z bezładu.

Nie ulega wątpliwości, że w świadomości starożytnych Izraelitów tchnienie Jahwe kojarzyło się z wiatrem. By się o tym przekonać, wystarczy przeczytać Wj 14, 21, gdzie jest mowa, że wiatr zesłany przez Jahwe osuszył dno morza przed Izraelitami ucieka-

⁶ Wyrażenie „materia bezkształtna” jest zapożyczone z filozofii greckiej. Por. C. Larcher, *Etudes sur le Livre de la Sagesse*, Paris 1969, 217, 229.

⁷ Tak H. Renckens, *La Bible et les origines du monde*, Tournai 1964, 61. Podobnie Lipiński (*art. cyt.*, 182—186), którego zdaniem chaos przedstawiony w Rdz 1, 2 jest obrazem nicości.

⁸ Tym też rzeczownikiem oddaje *têhôm* A. Sandauer, *Bóg, szatan, Mesjasz i...?*, Kraków 1977, s. III.

jącymi z Egiptu, oraz Wj 15, 8.12, gdzie ten sam wiatr nazwany jest poetycko tchnieniem nozdrzy Jahwe (por. 2 Sm 22, 16 = Ps 18, 16; Iz 11, 15; 27, 8; 30, 28; 40, 7). W związku z tym wydaje się, że autor Heksaameronu pojmował tchnienie Boga jako wiatr wiejący nad wodami pierwotnego chaosu. Za słusnością tego stanowiska przemawia także imiesłów *m'erahefet*, któremu w naszym przekładzie odpowiadają słowa „unosilo się”. Czasownik *rhf*, od którego imiesłów ten pochodzi, według wszelkiego prawdopodobieństwa wyrażał nie tylko ideę unoszenia się, ale także ideę drgania i trzęsienia się. W formie piel był on mianowicie używany, gdy mówiono o ptaku, który trzepocąc skrzydłami unosi się nad gniazdem swoich piskląt. Znaczenie to jest potwierdzone w Pwt 32, 11, a także częściowo w tekstach ugaryckich, które posługują się tym czasownikiem mówiąc o unoszeniu się orła lub sępa⁹. W formie ǧal *rhf* występuje w Jr 23, 9, gdzie znaczy „drżeć”, „trząść się” jak człowiek znajdujący się pod silnym działaniem wypitego wina. Chociaż tekst ten dowodzi, że treści czasownika *rhf* nie były istotnie związane z wyobrażeniem latającego ptaka, słusznym wydaje się pogląd, że tchnienie Boże, unoszące się nad wodami, autor Heksaameronu wyobrażał sobie na wzór olbrzymiego ptaka z rozpostartymi skrzydłami. Z 2 Sm 22, 11 i z mezopotamskiego mitu o Adapie¹⁰ wynika bowiem, że na Bliskim Wschodzie istniało przekonanie, iż wiatr posiada skrzydła¹¹.

Niektórzy są zdania, że wyrażenie „tchnienie Boga” należy tłumaczyć „potężny wiatr”, podobnie jak wyrażenia „góra Boga”, „srebro Boga”, które w języku hebrajskim odpowiadają stopniowi najwyższemu przymiotników i znaczą „góra bardzo wysoka”, „srebro wyborowe”¹². W takim wypadku tchnienie Boga nie byłoby atrybutem Stwórcy, jak wyżej przyjęliśmy, ale jednym z elementów pierwotnego chaosu. Trzeba przyznać, że przekład „potężny wiatr” teoretycznie jest możliwy. Nie mamy jednak w Starym Testamencie ani jednego tekstu, z którego by wynikało, że wyrażenie „tchnienie Boga” kiedykolwiek rozumiano jako stopień najwyższy. Co więcej, Ps 33, 6 zdaje się takie rozumienie tego wyrażenia niedwuznacznie wykluczać, stwierdzając poetycko, że wszystkie zastępy nieba zostały stworzone tchnieniem ust Jahwe, a tym samym przypisując tchnieniu Boga rolę, jaką mu według przyjętej wyżej interpretacji nadaje Rdz 1, 2.

⁹ Por. C. H. Gordon, *Ugaritic Handbook. III. Comprehensive Glossary*, Roma 1974, 270.

¹⁰ Por. J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*. Princeton³ 1969, 101.

¹¹ T. H. Gaster, *Cosmogony*, w: *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, t. 1, New York 1962, 704.

¹² Tak m. in. G. von Rad, *Das erste Buch Mose*, Göttingen⁸ 1967, 37.

W tym miejscu wypada zaznaczyć, że szereg egzegetów sądzi, iż forma *berešit bārā* w w. 1 jest błędem. Ich zdaniem w połączeniu z *bārā berešit* powinno mieć rodzajnik. Dlatego też twierdzą, że pierwotnie pierwsze słowa Heksaameronu brzmiały *berešit be-ro'*. Dzięki tej nieznaczonej zmianie wokalizacji tekstu masoreckiego w. 1 staje się zdaniem zależnym od w. 3, w. 2 natomiast — zdaniem wtrąconym¹³. W przekładzie polskim wygląda to następująco: „Gdy Bóg zaczął stwarzać niebo i ziemię — 2. ziemia zaś była wówczas bezładem i pustkowiem, ciemności zalegały nad odmętą, a tchnienie Boga unosiło się nad wodami — 3. wtedy Bóg powiedział: Niech się stanie światłość!”

W tej postaci początek Heksaameronu ma strukturę analogiczną do początku opowiadania o pierwszych rodzicach w Rdz 2, 4b—7 oraz do pierwszych słów opowiadania o stworzeniu świata w mezopotamskim poemacie *Enuma elisz*¹⁴. Jaśniej niż w wokalizacji masoreckiej wyraża on myśl, iż świat został stworzony z pierwotnego chaosu, który istniał przed przystąpieniem Boga do dzieła stworzenia. Trzeba też przyznać, że jest on łatwiejszy do zrozumienia. Pozwala mianowicie od razu zauważyć, że w w. 2 jest mowa o ziemi pogrążonej jeszcze w wodach pierwotnego chaosu, podczas gdy czytając tekst w brzmieniu masoreckim początkowo odnosi się wrażenie, że w. 2 zakłada już istnienie obecnej ziemi i dopiero po zapoznaniu się z treścią w. 9—10 można się przekonać, że ukazanie się obecnej ziemi umiejscowił autor dopiero w trzecim dniu stworzenia.

Mimo to wydaje się, że nie należy odstępować od wokalizacji masoreckiej. Znajduje ona bowiem potwierdzenie w starożytnych przekładach greckich, syryjskich i łacińskich¹⁵. Zdaniem dobrych znawców gramatyki hebrajskiej poprawność wyrażenia *berešit bārā*, nie budzi zastrzeżeń¹⁶. Poza tym słusznie zauważono, że autor Rdz 1, 1—2, 4a posługuje się prawie wyłącznie związłymi zdaniami i stąd jest mało prawdopodobne, by na początku swego opowiadania umieścił okres tak długi i skomplikowany jak ten, który powstaje po zmianie wokalizacji¹⁷.

¹³ Tak np. S. Herrmann, *Die Naturlehre des Schöpfungsberichtes*, Theologische Literaturzeitung 86(1961) 415; E. A. Speiser, *Genesis*, Garden City 1964, 3, 5, 12 n.

¹⁴ Przekład tego poematu zob. J. B. Pritchard, *dz. cyt.*, 61.

¹⁵ Por. S. Łach, *Księga Rodzaju*, Poznań 1962, 182.

¹⁶ Por. P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome 1923, 424.

¹⁷ Por. W. Hamp, *Die zwei ersten Verse der Bibel*, w: *Lux tua veritas (Festschrift H. Junker)*, Trier 1961, 113; W. Trilling, *Schöpfung und Fall nach Gen. 1—3*, Leipzig⁴ 1973, 214. Cytowana tutaj i na dalszych stronach książka Trillinga ukazała się niedawno w języku polskim pt. *Stworzenie i upadek*, Warszawa 1980.

PIERWSZY DZIEŃ: STWORZENIE ŚWIATŁA

1, 3. Wtedy Bóg powiedział: „Niech się stanie światłość!” I stała się światłość. 4. I ujrzał Bóg, że światłość jest dobra, i oddzielił Bóg światłość od ciemności. 5. Światłość nazwał Bóg dniem, a ciemność nazwał nocą. I minął wieczór, minął też ranek: dzień pierwszy.

Urywek ten przedstawia pierwsze dzieło Stwórcy wyprowadzającego świat z pierwotnego chaosu. Potężny Bóg przystąpił do swego zadania inaczej niż to czyni człowiek. Nie przekształcał materii przy pomocy środków technicznych, ale mocą swojego słowa. Wyobrażenie to łączy się z pojęciem słowa, jakie było rozpowszechnione wśród ludów starożytnego Wschodu. O ile dla nas słowo jest zjawiskiem fizycznym, dzięki któremu możemy się wzajemnie porozumiewać, to dla nich było ono także rzeczywistością, która po wyjściu z ust mówiącego nie przemijała, ale posiadała siłę i skutecznie działała¹⁸. Podobną skuteczność przypisywano właśnie słowu Boga, które pojmowano jako wyraz Jego woli realizującej się bezwzględnie dzięki Jego niezrównanej potędze (np. Jr 1, 10; Iz 40, 6—8; 55, 10—11; Ps 107, 20; 147, 15—18; Mdr 18, 14—16)¹⁹.

Według 1, 3—5 pierwszym skutkiem porządkującej działalności Boga było pojawienie się światłości. Znamienną jest rzeczą, że jej stworzenie pisarz biblijny umiejscawia przed stworzeniem słońca, księżyca i gwiazd. U Semitów takie wyobrażenie było możliwe, ponieważ uważali oni, że światłość i ciemność istnieją niezależnie od słońca, księżyca i gwiazd w jakichś niebieskich pomieszczeniach, z których wydostają się z początkiem dnia i nocy. Wyraźnym dowodem tego przeświadczenia jest zdanie z Jb 38, 19: „Gdzież jest droga do siedziby światła? A ciemność w jakim miejscu przebywa?” Umieszczając stworzenie światłości na początku dzieła Boga autor wychodzi przypuszczalnie z założenia, że istnienie światła było nieodzownym warunkiem wyprowadzenia materii z pierwotnego chaosu.

Zdanie: „I ujrzał Bóg, że światłość jest dobra” zawiera myśl, że pierwsze dzieło Stwórcy było doskonałe. Podobne zdania zamieszcza autor także po przedstawieniu dalszych dzieł stworzenia. Trudno stwierdzić, czy czyniąc to pragnie przeciwstawić się dua-

¹⁸ Szczegółowsze informacje na ten temat zob. R. J. Tournay, *La parole divine dans la littérature babylonienne*, w: *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, t. 5, Paris 1957, 426; A. Barcuq, *La parole divine dans la littérature égyptienne*, tamże, 434; H. Ringgren, *Word and Wisdom. Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East*, Lund 1947.

¹⁹ Obszerniej na temat tych tekstów por. J. Synowiec, *Hipostaza słowa Bożego w Starym Testamencie?*, *Collectanea Theologica* 45(1975) z. 4, 67—85.

listycznemu pogładowi na świat, w myśl którego materia jest czymś złym. Nie ulega wątpliwości, że powtarzające się w Heksaemeronie stwierdzenie dobroci stworzeń Bożych wyklucza z religii objawionej pesymistyczne spojrzenie na materię.

Słowa: „i oddzielił Bóg światłość od ciemności” na pierwszy rzut oka zdają się zakładać, że po stworzeniu światłość została wymieszana z ciemnością. Stwierdzenie, że po stworzeniu światłości Bóg ujrzał, iż była ona dobra, chyba wyklucza możliwość takiego ich rozumienia. Wydaje się, że autor chciał w nich powiedzieć, iż Stwórca postanowił, by między światłością a ciemnością istniała granica jako między dwoma odrębnymi rzeczywistościami, które będą po sobie kolejno następować jako dzień i noc. Dlatego zamiast „oddzielił” może słuszniej byłoby tłumaczyć „ustanowił przedział”, „ustanowił granicę”.

Zdanie: „Światłość nazwał Bóg dniem, a ciemność nazwał nocą” podkreśla, że dzień i noc są pod rozkazami Boga. W Starym Testamencie bowiem ten, kto nadawał imię jakiejś osobie lub rzeczy, równocześnie podkreślał swoją władzę nad nią, swoje prawo dysponowania nią według własnej woli (por. np. 2 Krl 24, 17).

„Dzień” w ostatnim zdaniu w. 5, a także w późniejszych wierszach, oznacza dobę, czyli dwadzieścia cztery godziny. Pisarz biblijny najwyraźniej umiejscawiał dobę między dwoma najbliższymi porankami. Pierwsza doba upłynęła według niego między stworzeniem światła, czyli pierwszym porankiem, a ranem następnego dnia stworzenia²⁰. Ten sposób pojmowania doby uważany jest za wcześniejszy od sposobu stosowanego w tekstach liturgicznych Starego Testamentu, które ją mieszczą między dwoma najbliższymi zachodami słońca (Wj 12, 18; Kpł 23, 32)²¹.

DRUGI DZIEŃ: STWORZENIE SKLEPIENIA NIEBIESKIEGO

1, 6. Wtedy Bóg powiedział: „Niech się stanie sklepienie pośrodku wód, i niech oddzieli jedne wody od drugich”. Tak się też stało. 7. Uczynił Bóg sklepienie i oddzielił wody, które są pod sklepieniem, od wód, które są nad sklepieniem. 8. Sklepienie nazwał Bóg niebem. I minął wieczór, minął też ranek: dzień drugi.

Rzeczownikami „sklepienie” tłumaczy hebrajskie słowo *rāqia*, które wywodzi się ze źródłosłowa wyrażającego ideę „deptać” i oznacza twardą płytę. Zgodnie ze złudzeniem, jakiemu ulega ludzkie oko, Izraelici, podobnie zresztą jak inni mieszkańcy starożyt-

²⁰ Por. św. Augustyn, *De Gen. contra Man.*, I, 16; J. B. Bauer, *Die literarische Form des Heptaemeron*, *Biblische Zeitschrift* 1(1957) 275 n.

²¹ Por. J. Nelis, *Tag*, w: *Bibel-Lexikon*, red. H. Haag, Einsiedeln² 1968, kol. 1698 n.

nego Bliskiego Wschodu, wyobrażali sobie, że nad ziemią znajduje się ogromna płyta (por. Ps 19, 2; Jb 37, 18), dźwigająca na sobie tzw. wody górne, które — po otwarciu w niej odpowiednich zaworów — spadają na ziemię w postaci deszczu (por. Rdz 7, 11 n). Autor Heksaemeronu jest przeświadczony, że płyta ta powstała z rozkazu Bożego w wodach praoceanu, a następnie razem z wodami, które się nad nią znajdowały, uniosła się w górę pozostawiając na dole wody, które były pod nią.

TRZECI DZIEŃ: STWORZENIE SUCHEGO ŁĄDU I ROŚLINNOŚCI

1, 9. Wtedy Bóg powiedział: „Niech wody, które są pod sklepieniem, zbiorą się w jedno miejsce i niech się pokaże suchy ląd”. Tak się też stało. **10.** Suchy ląd nazwał Bóg ziemią, a zbiorowisko wód nazwał morzem. I ujrzał Bóg, że to było dobre.

11. Wtedy Bóg powiedział: „Niech się ziemia zazieleni zielenią: roślinami wydającymi nasiona i drzewami owocowymi rodzącymi według swych gatunków owoce, które na ziemi mają w sobie nasiona”. Tak się też stało. **12.** Ziemia wypuściła zieleń: rośliny wydające nasiona według swych gatunków i drzewa owocowe, które mają w sobie nasiona według swych gatunków. I ujrzał Bóg, że to było dobre. **13.** I minął wieczór, minął też ranek: dzień trzeci.

W trzecim dniu umiejscawia autor dwa dzieła Boże: stworzenie suchego lądu i roślinności.

Suchy ląd pojawił się według niego, gdy wody, które po stworzeniu sklepienia niebieskiego znalazły się w dolnej części powstającego świata, zebrały się na rozkaz Boży w jedno miejsce i utworzyły morze. Słowa: „Niech się pokaże suchy ląd., zakładają, że ziemia już wcześniej istniała w wodach pierwotnego chaosu. Że tak należy je rozumieć, dowodzi Ps 104, 6—9, gdzie poeta biblijny tak mówi do Boga o Jego działaniu, w wyniku którego z wód wyłoniła się ziemia:

„Odmęt ją okrywał jakoby ubranie.
Wody stały nad górami!
Gdy im zagroziłeś, rzuciły się do ucieczki,
na Twój głos grzmiący pierzchnęły w popłochu.
Uniosły się góry, zniżyły się doliny
zajmując miejsce, któreś im wyznaczył.
Ustanowiłeś (wodom) granicę, której nie przekroczą.
Już nigdy nie wrócę, by znowu okryć ziemię”.

Nietrudno teraz zauważyć, że w Rdz 1, 6—9 znalazło odbicie przekonanie, iż Bóg stworzył niebo i ziemię dzieląc na dwie części materię pierwotnego chaosu.

Roślinność jest według Heksaameronu pierwszym tworem, który pojawił się na ziemi wyłonionej z wód praoceanu. Bezpośrednią przyczynę jej pojawienia widzi pisarz biblijny w samej ziemi, która na rozkaz Stwórcy „wypuściła” rośliny nasienne i drzewa owocowe. O innych typach roślinności nie ma tu mowy, przypuszczalnie dlatego, że autor interesował się przede wszystkim roślinnością potrzebną do odżywiania zwierząt i ludzi (por. w. 29).

Należy zaznaczyć, że przytoczony wyżej przekład w. 11 i 12 został sporządzony w oparciu o lekcję Septuaginty i Wulgaty. Tekst masorecki przekazuje ten sam układ słów, ale znaki odpowiadające naszym przecinkom rozmieszcza w ten sposób, że wiersze te mówią nie o dwóch, ale o trzech gatunkach roślin. W tłumaczeniu wygląda to następująco: „11. Wtedy Bóg powiedział: «Niech się ziemia zazieleni trawą, roślinami wydającymi nasiona i drzewami owocowymi, które na ziemi mają w sobie nasiona». Tak się też stało. 12. Ziemia wypuściła trawę, rośliny wydające nasiona według ich gatunków i drzewa owocowe, które mają w sobie nasiona według ich gatunków”. Liczni egzegeci sądzą, że ta lekcja jest pierwotna. W odróżnieniu trawy od roślin nasiennych i drzew dopatrują się oni śladu przeświadczenia starożytnych Izraelitów, iż trawa zielona nie rodzi nasion, ale samorzutnie wyrasta z ziemi, a tym samym stanowi odrębną grupę w świecie roślin (por. 2 Sm 23, 4; Jb 38, 27).

Wydaje się, że lekcja, którą przyjęliśmy, jest bardziej uzasadniona, ponieważ w w. 29 n, mówiąc o roślinności przeznaczonej do odżywiania ludzi i zwierząt, autor wspomina tylko rośliny nasienne i drzewa owocowe²².

CZWARTY DZIEŃ: STWORZENIE SŁOŃCA, KSIĘŻYCA I GWIAZD

1, 14. Wtedy Bóg powiedział: „Niech się staną światła na sklepieniu nieba, by oddzielały dzień od nocy i służyły za znaki świąt, dni i lat. 15. Niech te światła będą na sklepieniu nieba, by świecić nad ziemią”. Tak się też stało. 16. Uczynił Bóg dwa wielkie światła: światło większe, by panowało nad dniem, i światło mniejsze, by panowało nad nocą, a także gwiazdy. 17. I umieścił je Bóg na sklepieniu nieba, by świeciły nad ziemią. 18. Panowały nad dniem i nocą oraz oddzielały światłość od ciemności. I ujrzał Bóg, że to było dobre. 19. I minął wieczór, minął też ranek: dzień czwarty.

Przez „światło większe” i „światło mniejsze” pisarz biblijny rozumie oczywiście słońce i księżyc. Nie wypowiadając się na temat procesu, w wyniku którego te światła oraz gwiazdy powstały, ogranicza się on do stwierdzenia, że pojawiły się one w wyniku

²² Por. C. Westermann, *Genesis*, Neukirchen-Vluyn 1966, 160 n.

rozkazu Boga i przez Niego zostały umieszczone na sklepieniu niebieskim, by świecąc nad ziemią ułatwiać ustalenie terminów świąt oraz określały długość dni, nocy i lat.

Na pierwszy rzut oka zdaje się zachodzić niekonsekwencja między w. 3—5, według których światłość została stworzona w pierwszy dzień stworzenia i oddzielona od ciemności, a w. 14—19, które stworzenie źródeł światła dziennego i nocnego umieszczają w czwartym dniu stwórczego działania Boga. W logice pisarza biblijnego nie było miejsca na tę niekonsekwencję, ponieważ — jak wspomnieliśmy przy omawianiu w. 3—5 — sądził on, że światłość i ciemność istnieją niezależnie od słońca. Pierwszorzędną rolę słońca, księżyca i gwiazd widzi on zresztą nie w tym, że są one źródłami światła na dzień i noc, ale w tym, że ich ruchy po sklepieniu nieba pozwalają na dokonywanie obliczeń dotyczących kalendarza liturgicznego i cywilnego.

PIĄTY DZIEŃ: STWORZENIE ZWIERZĄT MORSKICH I LATAJĄCYCH

1, 20. Wtedy Bóg powiedział: „Niech się wody zaroją rojem istot żywych, a nad ziemią, pod sklepieniem nieba, niech zaczną latać istoty latające”. 21. Stworzył więc Bóg wielkie potwory morskie i wszelkie istoty żywe, którymi zaroily się wody, według ich gatunku, a także istoty latające na skrzydłach według ich gatunków. I ujrzał Bóg, że to było dobre. 22. Potem pobłogosławił je Bóg mówiąc: „Rozradzajcie się i rozmnażajcie, napełniajcie wody w morzach, a istoty latające niech się rozmnażają na ziemi”. 23. I minął wieczór, minął też ranek: dzień piąty.

W piątym dniu umieszcza autor stworzenie potworów morskich i innych zwierząt żyjących w wodach, a także istot latających. Przez potwory morskie należy rozumieć wieloryby, rekiny, krokodyle i chyba również legendarne smoki (por. Ps 143, 7; 74, 13; Jb 2). Wyrażenie „istoty latające” odpowiada w powyższym przekładzie hebrajskiemu słowu *ôf*, którym oznaczono wszelkie istoty żywe zdolne do latania, a więc nie tylko ptaki, ale także owady i inne zwierzęta skrzydlate (por. Kpł 11, 19 n). Toteż często spotykany przekład tego słowa za pomocą rzeczownika „ptaki” jest nieściśły.

Niezwykłość tego dzieła Boga podkreśla autor stosując tu po raz drugi czasownik *bārā*, który — jak wspomnieliśmy przy omawianiu w. 1 — był w formie *qal* zarezerwowany na oznaczenie czynności Bożych, w wyniku których powstaje coś nowego i nadzwyczajnego. Istoty, które pojawiły się na rozkaz Boży w przestworzach niebieskich i morskich, rzeczywiście były czymś doskonalszym niż wcześniejsze dzieła Stwórcy. Dla autora Heksaemeronu ich doskonałość była tym bardziej oczywista, że według pojęć starohebrajskich rośliny nie należały do istot żywych. Zwierzęta wodne i la-

tające były więc w jego przekonaniu pierwszymi istotami żywymi na ziemi. Ich wyższość w stosunku do roślin uwydatnia on zresztą także przez to, że mówi, iż otrzymały one od Stwórcy błogosławieństwo, które je uzdolniło do rozmnażania się, a tym samym do kontynuowania Jego stwórczego dzieła.

Znamienną jest rzeczą, że tekst nie wypowiada się na temat sposobu stworzenia zwierząt wodnych i latających. Czasownik „stworzył” wyraża tylko myśl, że są one dziełem Boga. Słowa „niech się zaroją” i „niech zaczną latać” mówią tylko tyle, że Bóg chciał, by zwierzęta wodne pojawiły się licznie w morzu, a ptaki w powietrzu. Wygląda na to, że wodzie i powietrzu autor nie przypisywał żadnej roli w dziele stworzenia istot, które w nich żyją.

SZÓSTY DZIEŃ: STWORZENIE ZWIERZĄT NAZIEMNYCH I LUDZI

I, 24. Wtedy Bóg powiedział: „Niech ziemia wyda istoty żywe według ich gatunków: bydło, płazy i zwierzęta polne według ich gatunków”. Tak się też stało. **25. Uczynił Bóg zwierzęta polne według ich gatunków, bydło według jego gatunków i wszelkie płazy ziemne według ich gatunków. I ujrzał Bóg, że to było dobre.**

26. Wtedy Bóg powiedział: „Uczyńmy człowieka na nasz obraz, na nasze podobieństwo. Niech panuje nad rybami morskimi, nad istotami latającymi pod niebem, nad bydłem, nad wszelkimi zwierzętami polnymi i nad wszelkim płazem, który pełza po ziemi”. **27. Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boga go stworzył; stworzył go jako mężczyznę i jako kobietę.** **28. Potem pobłogosławił ich Bóg i powiedział do nich:** „Rozraźcie się i rozmnażajcie; napełniajcie ziemię i podbijajcie ją; panujcie nad rybami morskimi, nad istotami latającymi pod niebem, nad wszelkim bydłem i nad wszelką istotą żywą, która porusza się na ziemi”. **29. Powiedział też Bóg:** „Oto wam daję wszelkie rośliny wydające nasiona i znajdujące się na powierzchni całej ziemi, i wszelkie drzewa, na których są owoce wydające nasiona. To będzie wasze pożywienie. **30. A wszelkim zwierzętom polnym i wszelkim istotom latającym pod niebem i wszelkim płazom na ziemi, które mają w sobie oddech życia, (daję) na pożywienie wszelką zieleń roślin”.** Tak się też stało. **31. I spojrzął Bóg na wszystko, co uczynił, a oto było bardzo dobre. I minął wieczór, minął też ranek: dzień szósty.**

W w. 24 i 25 jest mowa o stworzeniu zwierząt lądowych, które autor dzieli na trzy grupy: bydło, czyli zwierzęta domowe, a więc owce, kozy i krowy; płazy, a według ściślejszego przekładu „istoty pełzające”, czyli nasze płazy i wszelkiego rodzaju drobne zwierzątka żyjące na ziemi; oraz zwierzęta polne, czyli drapieżniki i zwierzyna płowa.

Podobnie jak przy opisie stworzenia roślinności, tak też tutaj ziemia przedstawiona jest jako bezpośrednia przyczyna pojawienia się zwierząt lądowych, działająca jednak z woli Boga.

Zastanawia, że Heksaameron nie wspomina o udzieleniu zwierzętom lądowym błogosławieństwa, analogicznego do błogosławieństwa, jakie według w. 22 otrzymały od Stwórcy zwierzęta wodne i latające. Nie wiadomo, czym to należy tłumaczyć. Niektórzy przypuszczają, że autor chciał w ten sposób podkreślić, iż Bóg nie udzielił zwierzętom lądowym wyjątkowej rozrodczości, by nie utrudniać człowiekowi podbijania ziemi²³. Inni są zdania, że pisarz biblijny uważał, iż dla zwierząt lądowych błogosławieństwo było niepotrzebne, ponieważ Bóg przekazał im siły rozrodcze za pośrednictwem ziemi²⁴. Może najsluszniejsze jest przypuszczenie, że mając zamiar napisać w w. 28 o błogosławieństwie dla ludzi autor uważał, iż urywka o szóstym dniu stworzenia nie należy przelać wzmianką o błogosławieństwie dla zwierząt lądowych²⁵. O tym zaś, że i tej grupie zwierząt nie odmawia on błogosławieństwa Stwórcy, świadczy kapłański tekst Rdz 8, 17, według którego po potopie Bóg wydał rozkaz rozmnażania się wszystkim zwierzętom, które przetrwały ten kataklizm, a więc także zwierzętom lądowym.

Nie przyznając zwierzętom lądowym specjalnego błogosławieństwa ze strony Stwórcy, autor natchniony widzi w nich jednak istoty doskonalsze od zwierząt wodnych i latających, jako że ich stworzenie umiejscawia tuż przed stworzeniem człowieka jako istoty najdoskonalszej na ziemi.

Na początku opisu stworzenia człowieka wkłada autor w usta Boga uroczyste słowa: „Uczyńmy człowieka”. Już ten uroczysty ton wskazuje, że człowieka pojmuje pisarz biblijny jako istotę przewyższającą wszystkie dotychczas opisane dzieła Boże.

Teologowie od dawna zastanawiają się, dlaczego w tej wypowiedzi Bóg posługuje się czasownikiem w pierwszej osobie liczby mnogiej.

Św. Tomasz dopatrywał się w czasowniku „uczynmy” niejasno wyrażonej idei Trójcy Świętej²⁶. Stanowisko to nie było słuszne. Tajemnica Trójcy Świętej została — jak wiadomo — objawiona dopiero w Nowym Testamencie, a w umysłach ludzi Starego Testamentu nie było na nią miejsca, jako że myśl o wielości osób

²³ Tak np. A. Rolla, *Il racconto sacerdotale delle origini*, w: *Il messaggio della salvezza*, t. 3, Torino⁴ 1977, 229.

²⁴ E. H. Maly, *Genesis*, w: *The Jerome Biblical Commentary*, London 1968, 11.

²⁵ Tak W. Zimmerli, *Grundriss der alttestamentlichen, Theologie*, Stuttgart³ 1978, 27.

²⁶ Por. *Summa theologica*, II-a II-ae, q. 174, a. 6.

w Bogu można by było wówczas zrozumieć jako zagrożenie dla monoteizmu.

Niektórzy egzegeci sądzili, że „uczynmy” jest śladem dawnych wyobrażeń politeistycznych, w których obok Boga-Stwórcy istniały inne bóstwa²⁷. Pogląd ten jest nie do przyjęcia. Autor Heksaemeronu był zdecydowanym monoteistą i jako taki na pewno nie pozostawiłby w swoim dziele wyrażenia mającego wydzźwięk politeistyczny.

Podobnie trzeba ocenić spotykany dawniej pogląd, że mamy tu do czynienia z *pluralis maiestatis*, a więc z formą podobną do tej, którą stosowali królowie i papieże, gdy w swoich pismach używali zaimka „my” z czasownikami w pierwszej osobie liczby mnogiej. Forma tego rodzaju nie występuje bowiem w języku hebrajskim²⁸.

Licznymi zwolennikami cieszy się pogląd, że liczba mnoga w interesującym nas tekście, a także w Rdz 3, 22; 11, 7 i Iz 6, 8, odzwierciedla wyobrażenie, iż Bóg zwraca się do istot nadziemskich, stanowiących jego dwór niebieski²⁹. Także to stanowisko nie wydaje się słuszne. W Starym Testamencie nie brak wprawdzie tekstów mówiących o dworze Boga (np. 1 Krl 22, 19; Jb 1, 6 nn; 2, 1 nn; 38, 7), znamioną jednak jest rzeczą, że ani Heksaemeron, ani Rdz 3, 22 i 11, 7 o dworze Jahwe nie czynią najmniejszej wzmianki. Przy założeniu, że te same teksty mówią o Bogu zwracającym się do swoich dworzan, to ich milczenie o dworze Bożym byłoby co najmniej dziwne. Iz 6 wspomina serafiny, które na pewno należą do dworu Jahwe, ale w w. 8 pytanie: „Kto nam pójdzie?” najwyraźniej zawiera tę samą myśl co wcześniejsze Jego słowa: „Kogo pošlę?” W obydwu wypadkach Jahwe skierowuje więc pytanie do samego siebie. Podobna sytuacja zachodzi w 2 Sm 24, 14, gdzie Dawid z myślą o sobie raz stwierdza: „Wpadnijmy raczej w ręce Jahwe...”, a zaraz potem wyjaśnia: „Ale w ręce ludzi nie chciałbym wpaść”. W Pnp 1, 11 oblubieniec w następujących słowach wyraża swój zamiar sporządzenia złotych plecionek dla ukochanej: „Niechże ci zrobimy plecionki złote”.

Biorąc to wszystko pod uwagę trudno nie opowiedzieć się po stronie uczonych, według których tajemnicza liczba mnoga w Rdz 1, 26 i w innych podobnych wypadkach — to tzw. *pluralis deliberationis*, czyli forma stylistyczna wyrażająca naradę z samym sobą, zjawisko psychologiczne polegające na tym, że mówiący niejako

²⁷ K. Budde, *Die biblische Urgeschichte*, Giessen 1883, 484; H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos*, Göttingen 1921, 10.

²⁸ Por. P. Joüon, *dz. cyt.*, 309.

²⁹ Tak m. in. G. von Rad, *Das erste Buch Mose*, Göttingen⁸ 1967, 45 n; W. Trilling, *dz. cyt.*, 62.

dzieli się duchowo na dwie osoby, z których jedna udziela drugiej lub zachęty³⁰.

Polskiemu rzeczownikowi „człowiek” odpowiada w tekście hebrajskim słowo *'ādām*. Etymologia tego słowa jest bardzo dyskutowana³¹. Wydaje się, że najbardziej uzasadnione jest w tym względzie stanowisko Józefa Flawiusza³², który słowo *'ādām* wyprowadza ze źródłosłowa *'dm*, czyli „być czerwonym”, występującego również w rzeczowniku *'adāmāh* — „ziemia”. Flawiusz sądzi, że nazwę tę nadano człowiekowi dlatego, że ziemia, z której według przekonań tamtych czasów został on ulepiony (por. Rdz 2, 7), miewa czerwony kolor, a także dlatego, że skóra ludzka przybiera tę właśnie barwę.

W Starym Testamencie rzeczownik *'ādām* był używany na oznaczenie zarówno jednostek, jak też gatunku ludzkiego. W naszym wypadku występuje on jednak w tym drugim znaczeniu, gdyż czasownik hebrajski, któremu w naszym przekładzie odpowiadają słowa „niech panuje”, ma końcówkę liczby mnogiej, a więc dosłownie znaczy „niech panują”. Autor mówi zatem najwyraźniej nie o jednym człowieku, ale o ludziach, co zresztą znajduje potwierdzenie także w w. 27, który stwierdza, że Bóg stworzył człowieka „jako mężczyznę i jako kobietę”, czyli jako istotę, którą reprezentują tak mężczyźni, jak też kobiety.

Wypowiedź o stworzeniu pierwszych ludzi jest sformułowana w taki sposób, że z samego jej brzmienia nie można wnioskować, czy autor wyprowadził ludzkość od jednej, czy też od wielu pierwotnych par. Z innych tekstów dzieła kapłańskiego wynika jednak wyraźnie, że w środowisku kapłańskim, do którego on należał, całą ludzkość wyprowadzono od Adama i uważano ją za wielką rodzinę jednoczącą wszystkie rasy i narody (por. Rdz 5, 1—28. 30—32; 9, 1 nn; 10, 1n. 2—7. 20. 22. 31 n). Dlatego też wydaje się, że w Rdz 1, 26—28 w rzeczywistości jest mowa o jednej tylko parze ludzkiej.

Autor nie pisze, w jaki sposób Bóg stworzył człowieka. Znaczą on jednak, że pochodzenie ludzi jest inne niż pochodzenie zwierząt lądowych. Te ostatnie wydała bowiem według niego ziemia, podczas gdy ludzie są osobnym dziełem Stwórcy, a tym samym istotami wyższego rzędu niż zwierzęta.

Te samą myśl o wyższości człowieka w stosunku do zwierząt i do całej wcześniej stworzonej rzeczywistości pisarz biblijny wyraża powtarzając w w. 26 i 27 trzy razy myśl, że człowiek został stworzony na obraz Boga.

³⁰ Tak m.in. J. M. Lagrange, *L'Hexaémeron*, Revue Biblique 5(1896) 387; C. Westermann, *dz. cyt.*, 200.

³¹ Przegląd różnych poglądów zob. F. Maass, *'dm*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, wyd. J. Botterweck — H. Ringgren, t. 1, Stuttgart 1973, 84 n.

³² *Antiq I*, 1, 2.

Od dawna istnieje zagadnienie, w jakim celu po słowach „na nasz obraz” w w. 26 umieszczone zostało wyrażenie „na nasze podobieństwo”. Chcąc ustosunkować się do tego zagadnienia, trzeba najpierw przypomnieć znaczenie rzeczowników *selem* i *d^emût*, którym w polskich przekładach odpowiadają wyrazy „obraz” i „podobieństwo”. Otóż rzeczownik *selem* na innych miejscach Starego Testamentu oznacza posągi bóstw (2 Krl 11, 18; Lb 5, 26), podobizny wrzodów i myszy (1 Sm 6, 5. 11), a także prawdopodobnie symbole falliczne (Ez 16, 17). Rzeczownik *d^emût* w 2 Krl 16, 10 oznacza model ołtarza, który król Achab kazał sobie zrobić na wzór ołtarza, jaki widział w Damaszku. Ezechiel określa nim oglądane w swoich wizjach podobieństwa zwierząt i ludzi (1, 5), twarzy ludzkich i zwierzęcych (1, 10; 10, 22), sklepienia niebieskiego (1, 22), tronu (1, 26) i majestatu Jahwe (1, 28). Nietrudno zauważyć, że funkcje znaczeniowe obydwu rzeczowników są do siebie wyraźnie zbliżone. Bez obawy o większą pomyłkę można nawet stwierdzić, że ich treści były mniej więcej takie same³³. Ez 23, 14. 15 posługuje się nimi bowiem zamiennie na oznaczenie wrytych na ścianie postaci Babilończyków. Biorąc to wszystko pod uwagę wydaje się, że wyrażenia „na nasz obraz” i „na nasze podobieństwo” należy uważać za synonimy, które pisarz biblijny zestawiał obok siebie, by z tym większym naciskiem podkreślać, iż człowiek jest obrazem Boga. Tym samym okazuje się, że raczej nie można się zgodzić z często spotykanym poglądem³⁴, w myśl którego wyrażenie „na nasze podobieństwo” zwraca uwagę, że wyrażenia „na nasz obraz” nie należy rozumieć zbyt konkretnie³⁵.

Bardzo zróżnicowane są poglądy na temat sensu nauki Heksameronu o człowieku jako obrazie Boga³⁶.

Szereg badaczy sądziło, że według Rdz 1, 26—27 człowiek jest obrazem Boga, ponieważ przypomina Boga swym wyglądem, kształ-

³³ Za „w zasadzie jednoznaczne” uważa interesujące nas rzeczowniki C. Jakubiec, *Pradzieje biblijne. Genesis 1—11*, Poznań 1969, 23.

³⁴ Por. np. J. Daniélou, *Au commencement. Genèse 1—11*, Paris 1963, 51; W. Zimmerli, *dz. cyt.*, 28.

³⁵ Stanowisko, które można uznać za pośrednie, zajmuje w tej sprawie C. Hauré, *Origines de l'univers et de l'homme d'après la Bible*, w: *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, t. 6, Paris 1960, 915: „Il n'a pas lieu de donner, à la suite de certains Pères et docteurs, deux significations nettement distinctes à 'image' et à 'ressemblance' (cf. Gen., V, 1—3). On peut admettre une redondance. Dans ce cas, cette figure de style évoquerait l'idée d'une image bien réussie, ce qui, d'ailleurs, n'implique pas une assimilation pure et simple. Plus probablement, la seconde formule tempère le réalisme de la première par une sorte de glose explicative introduite par *ke*, particule de comparaison ou d'approximation: l'Homme, icône de Dieu, ressemble à Elohim sans se confondre avec lui”.

³⁶ Historię dotychczasowych badań zob. H. Wildberger, *Das Abbild Gottes*, *Theologische Zeitschrift* 21(1965) 245—259, 481—501; C. Westermann, *dz. cyt.*, 203—214.

tami swego ciała³⁷, a zwłaszcza wyprostowaną postawę, która odróżnia go od zwierząt³⁸. Pogląd ten ma pewne oparcie w antropomorfizmach biblijnych, które mówią o rękach Boga, Jego stopach, twarzy, ustach, a nawet plecach (np. Wj 33, 20—23; Ps 119, 73; 33, 6; Iz 60, 13; Za 14, 4). Nie wolno jednak zapominać, że autor Heksaemeronu, podobnie zresztą jak inni autorzy pism kapłańskich Pięcioksięgu, wyraźnie unika antropomorfizmów, co dowodzi, że jest on świadomy, że antropomorficzne wyrażenie Boga nie ujmuje Jego istoty. Toteż trudno przypuszczać, by w kształtach ludzkiego ciała dopatrywał się on podobieństwa człowieka do Boga.

Nie inaczej należy oceniać stanowisko egzegetów, którzy sądzą, że według Rdz 1, 26—27 podobieństwo człowieka do Boga przejawia się tylko w duchowej stronie natury ludzkiej, czyli w rozumie i woli człowieka³⁹. Stanowisko to nie uwzględnia bowiem wypowiedzi pisarza kapłańskiego w Rdz 5, 1—3. Nawiązując do Rdz 1, 26—27 pisarz ten stwierdza: „Gdy Bóg stworzył człowieka, uczynił go na podobieństwo Boga. Stworzył ich jako mężczyznę i kobietę. I pobłogosławił ich oraz nadał im imię człowiek, gdy zostali stworzeni. Gdy zaś Adam przeżył sto trzydzieści lat, spłodził potomka na swój obraz, na swoje podobieństwo⁴⁰ i nadał mu imię Set”. W świetle tych słów okazuje się, że podobieństwo między człowiekiem a Bogiem w środowisku kapłańskim Starego Testamentu rozumiano analogicznie do podobieństwa zachodzącego między ojcem a synem. Człowiek jest więc według Rdz 1, 26—27 obrazem i podobieństwem Boga, ponieważ w całym swym jestestwie jest spokrewniony z Bogiem, tak jak syn jest w całym swym jestestwie spokrewniony z ojcem⁴¹.

Aby ustalić, w czym konkretnie pisarz biblijny dopatrywał się podobieństwa człowieka do Boga, trzeba wziąć pod uwagę Rdz 1, 28, gdzie stwierdza on, że pierwsi rodzice otrzymali od Stwórcy rozkaz: „Rozradzajcie się i rozmnażajcie; napełniajcie ziemię i podbijajcie ją; panujcie nad rybami morskimi, nad istotami latającymi

³⁷ Por. np. H. Gunkel, *Genesis*, Göttingen² 1922, 111; P. Humbert, *Études sur le récit du Paradis et de la Chute dans la Genèse*, Neuchâtel 1940, 158 n.

³⁸ Na ten aspekt, nawiązując do poglądów dawniejszych pisarzy, położył nacisk głównie L. Köhler, *Die Grundstelle der Imago-Dei-Lehre. Genesis 1, 26*, *Theologische Zeitschrift* 4(1948) 16—22.

³⁹ Pogląd ten cieszy się uznaniem zwłaszcza wśród egzegetów katolickich. Por. np. J. de Fraine, *Bible et l'origine de l'homme*, Bruges 1961, 37; E. Galbiati, *Genesi*, w: *Introduzione alla Bibbia*, red. T. Ballarini, t. 2/1, Torino 1967, 131; F. Festorazzi, *La Bibbia e il problema delle origini*, Brescia² 1967, 76.

⁴⁰ Na temat tekstu zob. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1967/1977, 7.

⁴¹ Por. Th. C. Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology*, Oxford 1958, 146.

pod niebem, nad wszystkim byłem i nad wszelką istotą żywą, która porusza się na ziemi". Słowa „podbijać” i „panować” odpowiadają hebrajskim czasownikom *kbs* i *rdh*, które były używane, gdy mówiono o możliwych podbijających ludzi w niewolę (Jr 34, 16; Krn 28, 10; Ne 5, 5) i królach panujących nad krajami (Ps 72, 8). Toteż jest oczywiste, że Rdz 1, 28 przedstawia człowieka jako istotę upoważnioną przez Boga do pełnienia władzy królewskiej nad innymi stworzeniami.

Potwierdzeniem takiego rozumienia tego tekstu jest Ps 8, 6b. 7, gdzie poeta biblijny, sławiąc Boga za stworzenie człowieka, powiada: „Uwieńczyłeś go potęgą i wspaniałością; uczyniłeś go władcą nad dziełem Twoich rąk; wszystko położyłeś pod jego stopami”. Tak potęga (hebr. *kābôd*), jak też wspaniałość (hebr. *hādār*) są w Biblii przymiotami przypisywanymi królowi (1 Krl 3, 13; Ps 21, 6) i Bogu pojmowanemu jako władca (Ps 24, 7—10; Iz 6, 3—5; Ps 96, 8).

Nie ulega zatem wątpliwości, że w myśli teologicznej Starego Testamentu stworzenie człowieka i przekazanie mu władzy nad innymi stworzeniami były ze sobą ściśle związane.

Wydaje się, że słuszność mają egzegeci, którzy twierdzą, że w tej właśnie godności człowieka jako króla stworzenia pisarz biblijny widział jego podobieństwo do Boga jako władcy świata⁴². Za słusznością tego stanowiska przemawia nie tylko to, że o przekazaniu człowiekowi władzy nad innymi stworzeniami pisarz natchniony mówi bezpośrednio po stwierdzeniu, że człowiek został stworzony na obraz Boga. Wiadomo dzisiaj, że na Bliskim Wschodzie rozpowszechniony był zwyczaj, który polegał na tym, że królów nazywano obrazami bóstw. Tak np. jeden z tekstów egipskich mówi o faraonie: „król, cielesny (syn boga Re), obraz Re, syn Amona, który rozdeptuje obcokrajowców”⁴³. W literaturze mezopotamskiej zachował się natomiast list, w którym ktoś tak pisze do swojego władcy: „Ojciec króla, mojego pana, był obrazem Bela, a także król, mój pan, jest obrazem Bela”⁴⁴. W świetle tych i tym podobnych tekstów trudno wątpić, że pisząc o człowieku jako obrazie Boga autor Heksaameronu miał na myśli jego rolę jako władcy panującego z woli Boga nad stworzeniami, analogiczną do roli

⁴² Tak m. in. W. H. Schmidt, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift*, Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 7(1964) 127—148; H. Wildberger, *selem*, w: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, red. E. Jenni — C. Westermann, t. 2, München 1975, 560 n; N. Lohfink, *Bibelauslegung im Wandel*, Frankfurt am Main 1967, 101 n.

⁴³ Por. W. Helck, *Urkunden der 18. Dynastie. Übersetzung zu den Heften 17—22*, 1961, 176 (cyt. za H. Wildberger, *art. cyt.*, 561).

⁴⁴ Por. *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago 1956, 85b (cyt. za H. Wildberger, *art. cyt.*, 561).

królów, którzy według przekonania ludzi Bliskiego Wschodu z upoważnienia bóstw i jako ich obrazy pełnili władzę w państwach.

Do atrybutów władcy należy także dostojność, z jakim ukazuje się on podwładnym. Dlatego też wydaje się, że także w pięknie ciała człowieka jako króla stworzenia pisarz biblijny widział jakieś podobieństwo do Stwórcy, jakiś odblask Jego wspaniałości, chociaż zgodnie z tym, co wyżej powiedzieliśmy, zdawał sobie sprawę, że antropomorficzne wyobrażenie Boga nie odzwierciedla Jego istoty, i stąd nie mógł podobieństwa do Boga dopatrywać się w kształtach ludzkiego ciała⁴⁵.

W w. 27 stwierdzenie, że człowiek został stworzony na obraz Boga, łączy się ze stwierdzeniem, że Bóg „stworzył go jako mężczyznę i jako kobietę”, a więc jako istotę zdolną do rozradzania się, do przekazywania życia potomstwu. W. 28 o upoważnieniu człowieka do panowania nad innymi stworzeniami wspomina po uprzedniej uwadze, że pierwsi rodzice otrzymali rozkaz rozradzania się i rozmnażania. Wspomniany zaś wyżej tekst Rdz 5, 1—3 najwyraźniej zakłada analogię między Bogiem, który stworzył człowieka na swój obraz, a Adamem, któremu urodził się syn będący jego obrazem⁴⁶. Wszystko to upoważnia do wniosku, że podobieństwo człowieka do Boga autor Heksaemeronu rozciągał także na ludzką zdolność przekazywania życia potomstwu⁴⁷. Człowiek był więc dla niego obrazem Boga również dlatego, że podobnie jak Bóg jest dawcą życia, tak też on z woli Bożej daje życie swoim dzieciom.

Tę analogię między Bogiem-dawcą życia a człowiekiem przekazującym życie potomstwu należy jednak rozumieć w sensie jak najbardziej ogólnym. Grubym nieporozumieniem byłoby sądzić, że pisarz biblijny przypisywał Bogu dwupłciowość, analogiczną do dwóch płci człowieka. Na taką ideę nie było miejsca w starotestamentowej koncepcji Boga. W przeciwieństwie do religii sąsiadów Izraela, które przypisywały bóstwom płęć i czciły pary bóstw połączonych ze sobą jak małżonkowie, religia jahwistyczna uwa-

⁴⁵ Warto podkreślić, że św. Augustyn (por. *De Gen. contra Man.*, I, 28; PL 34, 186 n), ucząc, iż według Rdz 1, 26n podobieństwo do Boga przejawia się w rozumie uzdalniającym do panowania nad zwierzętami, twierdził, że także budowa ciała ludzkiego to podobieństwo potwierdza, ponieważ jest doskonalsza od budowy ciał zwierzęcych.

⁴⁶ Nowe treści do idei człowieka jako obrazu Boga dorzuciła paręset lat później Księga Mądrości. Nawiązując do Rdz 1, 26 i Rdz 2—3 stwierdza ona mianowicie: „Bo Bóg stworzył człowieka do nieśmiertelności i uczynił go obrazem swojej wieczności” (2, 23). Próbę ukazania rozwoju idei obrazu Bożego w człowieku zob. J. W. Rosłon, *Soteriologiczny sens obrazu Bożego w człowieku*, *Collectanea Theologica* 41(1971) z. 3, 5—27. Zob. również J. Chmiel, *Człowiek obrazem Boga*, *Znak* 29(1977) 363—370.

⁴⁷ Por. H. van Oyen, *Ethique de l'Ancien Testament*, Genève-Paris 1974, 61 n. Zob. także M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, Lublin 1979, 86.

żała Boga za istotę ponadpłciową. Jahwe nie miał żeńskiej partnerki. W języku hebrajskim nawet nie dochowało się słowo na oznaczenie bogini. „W interpretacji przymierza Jahwe występuje wprawdzie w postaci oblubieńca i małżonka, ale to jest rozumiane alegorycznie i odnosi się nie do Jego istoty, ale do Jego działania”⁴⁸.

Należy podkreślić, że w zdaniu: „stworzył go jako mężczyznę i jako kobietę” (w. 27) zawarta jest myśl, iż kobieta jest tak samo człowiekiem jak mężczyzna. Myśl ta ma tym większą wartość, że na Bliskim Wschodzie kobieta do dnia dzisiejszego nie zawsze cieszy się całkowitym równouprawnieniem, a nawet Dekalog zaliczył ją do rzeczy stanowiących własność męża (Wj 20, 17). Pisarz biblijny wprawdzie nie wypowiada się na temat równości płci, ale stawia przesłankę, z której równość płci można wywnioskować⁴⁹.

Błogosławieństwo, jakiego według w. 28 Bóg udzielił pierwszym ludziom, nie różni się od błogosławieństwa, które otrzymały zwierzęta wodne i latające (por. w. 22). Miało ono na celu przekazać im zdolności rozrodcze. Według przekonań starotestamentowych posiadanie licznego potomstwa było wielkim zaszczytem i wyrazem szczególnego błogosławieństwa Bożego (np. Rdz 15, 5; 22, 17; 26, 4; Prz 17, 6; Ps 127, 3—5; 128, 3), podczas gdy w bezpłodności widziano doświadczenie (Rdz 16, 2; 30, 2; 1 Sm 1, 5) lub karę Bożą (Rdz 20, 18) oraz hańbę dla kobiety (Rdz 16, 2; 30, 3. 9⁵⁰).

W. 29 mówi, że na pokarm dla ludzi przeznaczył Bóg rośliny nasienne i drzewa owocowe, a raczej wydawane przez nie ziarna i owoce, dla zwierząt zaś — zieleń roślin. Mamy tu niewątpliwie wyraz przekonania o rajskim okresie pokoju i harmonii między ludźmi i zwierzętami, które odznaczały się łagodnością, ludzie zaś nie zabijali ich i nie żywili się ich mięsem (por. Iz 11, 6—9). Według pism kapłańskich Pięcioksięgu pozwolenie na zabijanie zwierząt i spożywanie ich mięsa, ale bez krwi, ludzkość otrzymała od Boga dopiero po potopie (Rdz 9, 1nn), mając za sobą długi okres czasu, w którym bardzo oddaliła się od Stwórcy.

Z przekonaniem o rajskim okresie pokoju i harmonii łączą się także słowa w. 31: „I spojrział Bóg na wszystko, co uczynił, a oto było bardzo dobre”. „W tej ogólnej pochwalie, wypowiedzianej ze szczególnym naciskiem, zawiera się myśl, że Bóg zła nie uczy-

⁴⁸ Por. A. Deissler, *Gott*, w: *Bibeltheologisches Wörterbuch*, red. J. B. Bauer, t. 1, Graz³ 1967, 611.

⁴⁹ Pogląd talmudystów i niektórych średniowiecznych uczonych żydowskich, że pierwszy człowiek był obojnakiem, a podział płci nastąpił dopiero później, nie ma najmniejszych podstaw w Rdz 1, 26 n. Por. A. Rolla, *art. cyt.*, 232.

⁵⁰ Por. R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, t. 1, Paris 1961, 71.

nił, że zło pojawiło się na świecie dopiero później”⁵¹. Daje ona też do zrozumienia, że człowiek jest najdoskonalszym dziełem Bożym, jako że dopiero po jego stworzeniu Bóg mógł stwierdzić, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre, podczas gdy po stworzeniu innych dzieł stwierdzał tylko, że były one dobre.

ZAKOŃCZENIE: ODPOCZYNEK BOGA W DNIU SIÓDMYM

2, 1. I ukończone zostały niebo i ziemia oraz wszystkie ich zastępy. 2. W siódmym dniu zakończył Bóg swe dzieło, które uczynił. i w siódmym dniu odpoczął Bog po całym swoim dziele, które uczynił. 3. Pobłogosławił też Bóg ten siódmy dzień i uświęcił go, ponieważ w nim odpoczął po całym swoim dziele, które stworzył czyniąc.

4a. Takie są dzieje stworzenia nieba i ziemi.

W w. 1 podaje autor jakby streszczenie opisu sześciu dni stworzenia, zaznaczając, że wynikiem działania Boga są „niebo i ziemia” oraz ich „zastępy”. Jak w 1, 1, tak samo i tutaj wyrażenie „niebo i ziemia” oznaczają wszechświat, z tym jednak, że autor ma na uwadze przede wszystkim niebo i ziemię, ponieważ oddzielnie wspomina ich „zastępy”. Słowo „zastępy” odpowiada hebrajskiemu rzeczownikowi *sābā*, którym oznaczano wojsko. Tutaj rzeczownik ten ma znaczenie przenośne określając słońce, księżyc i gwiazdy, ludzi i zwierzęta jako te rzeczywistości, które swoją liczebnością i zdolnością przenoszenia się z miejsca na miejsce przypominają armię (por. Iz 34, 4; 40, 26; 45, 12; Ps 33, 6; Jr 33, 22).

Według w. 2 po sześciu dniach stworzenia Bóg „odpoczął” od swej pracy. Czasownik „odpoczął” odpowiada tu hebrajskiemu słowu *šābat*, które uważane jest za denominację od rzeczownika *šabbāt*, oznaczającego szabat, czyli dzień tygodniowego odpoczynku i święta⁵². W zamierzeniu autora Heksaemeronu odpoczynek Boga po dziele stworzenia miał być dla Izraelitów zachętą do wiernego przestrzegania szabatu, który po niewoli babilońskiej rozumiano jako „wieczny znak” „niezlomnego przymierza” (Wj 31, 12—17) między Bogiem a narodem izraelskim. Ten zamiar pisarza biblijnego przebiega zresztą wyraźnie z w. 3, który stwierdza: „Pobłogosławił też Bóg ten siódmy dzień i uświęcił go, ponieważ w nim odpoczął po całym swoim dziele, które stworzył czyniąc”.

Słowem „dzieje” tłumaczymy w w. 4a hebrajski rzeczownik *tôl-edôt*, który dosłownie znaczy „rodzenia”, a w Rdz 5, 1 oznacza genealogię patriarchów przedpotopowych, począwszy od Adama, a skończywszy na Noem. Określając tym słowem swój utwór o stwo-

⁵¹ Por. C. Jakubiec, *Genesis Księga Rodzaju*, Warszawa 1957, 41.

⁵² Por. R. North, *The Derivation of Sabbath*, *Biblica* 36(1955) 182 nn.

zeniu kapłan starotestamentowy chciał najprawdopodobniej zaznaczyć, że w dziele tym przedstawił początek dziejów świata i ludzkości.

II. Interpretacja

Nauka teologiczna

Dzięki nowoczesnym odkryciom nauka zna dzisiaj przynajmniej czternaście kosmogonii, czyli utworów, w których starożytni mieszkańcy Mezopotamii usiłowali odpowiedzieć na pytanie o pochodzenie świata⁵³. Najlepiej zachowała się kosmogonia zamieszczona w słynnym poemacie *Enuma elisz*, który powstał prawdopodobnie w początkach II tysiąclecia przed Chr. Treść tej kosmogonii jest typowa dla kosmogonii mezopotamskich. Można ją zamknąć w następujących słowach: Gdy jeszcze nie było nieba i ziemi, istniało odwieczne morze, które stanowiły połączone w jedno ciało bóstwa: Abzu, bóg wód słodkich, pojmowany jako ojciec, oraz Tiamat, bogini wód słonych, pojmowana jako matka. Z ich związku urodzili się kolejno bogowie. Ponieważ przeszkadzali oni swemu rodzicielowi we śnie, ten postanowił ich zniszczyć. Jednakże mądry bóg Ea dowiedział się o jego zamiarze i wystąpił w obronę innych bogów. Za pomocą magicznych zaklęć uspił on Abzu, zabił go i zbudował z jego ciała świat podziemny z oceanem wód słodkich, sam zaś objął rolę bóstwa podziemia. Ale bogini Tiamat postanowiła pomścić śmierć swego małżonka. W tym celu urodziła wojsko potworów. Inne bóstwa widząc, co im zagraża, postanowiły się bronić. Na swego wodza wybrały Marduka, boga światła. Ten złapał Tiamat do sieci, rozplątał jej łeb dzidą i przeciął na dwie połowy jej olbrzymie ciało tworząc z jego górnej części niebo, a z dolnej — ziemię. Po tym zwycięstwie zgromadzenie bogów postanowiło wypuścić na wolność pokonanych sprzymierzeńców Tiamat. Za karę został zabity jedynie ich wódz, bóg Kingu. Z jego krwi, przypuszczalnie zmieszanej z ziemią, mądry bóg Ea stworzył następnie ludzkość, zobowiązując ją do usługiwania bogom⁵⁴.

Podobne wyobrażenia występują także w kosmogonii fenickiej⁵⁵. Fenicjanie wyobrażali sobie mianowicie, że przed powstaniem świata istniał pierwotny chaos, który pojmowali jako olbrzymią masę błota, pogrążoną w ciemnościach i miotaną potężnym

⁵³ Utwory te przedstawia A. Jirku, *Altorientalischer Kommentar zum Alten Testament*, Leipzig 1923.

⁵⁴ Por. J. B. Pritchard, dz. cyt., 60—68.

⁵⁵ Kosmogonia ta znana jest dzięki dziełu Filona z Biblos pt. *Phonikika*, zachowanemu we fragmentach w *Praeparatio evangelica* Euzebiusza z Cezarei (PG 21, 75).

wichrem. Tenże chaos zrodził według nich boga Mota, mającego kształt wielkiego jaja z błota. Z podziału tego jaja na dwie części powstało niebo i ziemia. Żona pierwotnego chaosu nazywała się według mitu fenickiego Baau. Pierwsi ludzie urodzili się ze związku Baau z istotą zwaną Kolpia, przy czym być może chodzi o wiatr. Nazywali się oni Aion i Protogonos oraz żywili się owocami drzew.

Według kosmogonii egipskiej, opracowanej przez kapłanów miasta Heliopolis, na początku czasów istniał tylko Nuu, czyli pierwotny chaos, który wyobrażano sobie jako wielką wodę, pogrążoną w ciemności i zimną. W wodzie tej Atum, bóg słońca, stworzył najpierw samego siebie, a następnie pierwszą parę bóstw: Szu, czyli powietrze, i Tefnut, czyli wilgoć. Stworzenie tych bóstw według jednych dokonał on plując, według innych zaś poprzez samogwałt. Z Szu i Tefnut urodzili się bogowie: Geb, czyli ziemia, oraz Nut, czyli niebo. Bóg Szu oddzielił niebo od ziemi umieszczając boginię Nut nad swoją głową, podczas gdy Geb, jej małżonek, w pozycji leżącej pozostał na dole ⁵⁶.

Inaczej mówiła o pochodzeniu świata kosmogonia egipskich kapłanów z miasta Memfis. Twierdzili oni mianowicie, że bóg ich miasta, Ptah, nazywany także „ziemią wyłonioną z wody” i uosabiający pierwotny Pagórek, stworzył najpierw samego siebie i ośmiu innych Ptahów stanowiących części składowe jego istoty, po czym za pomocą swego wszechmocnego słowa dokonał stworzenia świata według idei, jakie powziął w swoim sercu ⁵⁷.

Nie należy przy tym zapominać, iż sąsiedzi Izraela oddawali cześć boską słońcu, księżycowi i gwiazdom (por. Pwt 4, 19; Iz 47, 13; Jr 10, 2; Jb 31, 26n; 2 Krl 23, 11 n), co zresztą znalazło wyraz w ich kosmogoniach. Kananejczycy czcili stojące samotnie, ciągle zielone i okazałe drzewa ⁵⁸. Ze źródeł pisanych i innych wynika, że w Azji Mniejszej i w Syrii góry otaczano czcią boską i wzywano je jako bóstwa ⁵⁹. W Egipcie różne zwierzęta doznawały czci ze strony wiernych i były uważane za wcielenie bóstw. Najbardziej znanym przykładem tych świętych zwierząt jest byk Apis, który w Memfis był czczony jako wcielenie Ptaha ⁶⁰.

Nie można zaprzeczyć, że autor Heksaameronu znał te wyobrażenia i wierzenia. Jego idea stworzenia świata z podziału na dwie części materii pierwotnego chaosu wyraźnie przypomina zachowane w *Enuma Elis* podanie mezopotamskie o stworzeniu nieba i

⁵⁶ Por. E. Drioton, *La religion égyptienne*, w: *Histoire des religions*, red. M. Brillant — R. Aigrain, t. 3, Tournai 1955, 42.

⁵⁷ Por. E. Drioton, *art. cyt.*, 43; J. B. Pritchard, *dz. cyt.*, 4—6.

⁵⁸ Por. H. Frehen, *Baum*, w: *Bibel-Lexikon*, red. H. Haag. Köln³ 1968, 174.

⁵⁹ Por. D. Sperling, *Mount*, w: *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Supplementary Volume, Nashville 1976, 608.

⁶⁰ Por. E. Drioton, *art. cyt.*, 22.

ziemi z ciała bogini Tiamat, rozciętego na dwie części przez Marduka⁶¹. Rzeczownik *têhôm*, którym oznacza on praoccean, w naszym przekładzie „odmęt”, jest zdaniem uczonych hebrajskim odpowiednikiem imienia bogini Tiamat⁶². Wyobrażenie pierwotnego chaosu wykazuje także pokrewieństwa z kosmogonią fenicką i egipską, zwłaszcza heliopolitańską. Nie jest też wykluczone, że wyraz *tôlêdôt* — „rodzenia”, którym autor określa swoje opowiadanie w 2, 4a, pozostaje w jakimś związku z mitycznymi wyobrażeniami Egiptu, Mezopotamii i Grecji (Hezjodod), według których świat, a więc niebo, ziemia, morze, wiatry, rośliny i zwierzęta, powstał w wyniku następujących po sobie rodzeń bogów⁶³. Wyrażenie *to-hû wābohû*, którym autor określa pierwotny chaos (1, 2), przypomina imię bogini Baau, która według mitu fenickiego była żoną pierwotnego chaosu⁶⁴. Idea stworzenia świata za pomocą słowa jest spokrewniona z doktryną kapłanów z Memfis. Wykazano także, iż kolejność stwarzania rzeczywistości kosmicznych jest w Heksaemeronie uderzająco podobna do kolejności ich stwarzania w *Enuma elisz*⁶⁵, co dowodzi, że mit mezopotamski w sposób mniej lub bardziej bezpośredni oddziaływał na świadomość pisarza biblijnego. Warto przy tym podkreślić, że pisząc, iż ziemia na rozkaz Stwórcy wydała rośliny i zwierzęta (1, 11n. 24 n), autor Rdz 1, 1—2, 4a zdaje się być pod jakimś wpływem mitycznych wyobrażeń o „Ziemi-Matce”⁶⁶.

Na tle kosmogonii i wierzeń sąsiadów Izraela Heksaemeron odznacza się jednak wyjątkową, jeśli nie zdumiewającą, trzeźwością myśli teologicznej. W jego treści nie znajdujemy ani śladu wiary w mnóstwo skłóconych ze sobą bóstw, które według mitu mezopotamskiego powstały z wód pierwotnego chaosu. Świat powstał według niego nie w wyniku walki między demiurgiem a innymi bóstwami, ani też nie w wyniku kolejnych rodzeń dokonujących się wśród bogów, ale jest dziełem wszechmocy Boga, który — jak autor na pewno wierzył razem z innymi pisarzami Starego Testamentu — istnieje bez początku i bez końca (por. Rdz 21, 23; Dn 12, 7; Ps 90, 2; 102, 26—28) i poza którym żaden inny bóg nie istnieje i istnieć nie będzie (por. Iz 43, 10; 45, 5). Słońce, księżyc i gwiazdy, które w religiach sąsiadów Izraela były czczone jako bóstwa, Heksaemeron ukazuje jako rzeczywistości całko-

⁶¹ Por. A. Ohler, *Elementi mitologici nell'Antico Testamento*, Torino 1970, 142 nn.

⁶² Por. E. Gunkel, *dz. cyt.*, 103.

⁶³ Tak sądzi C. Westermann, *dz. cyt.*, 12, 22, 36 n.

⁶⁴ Por. A. Rolla, *art. cyt.*, 245.

⁶⁵ Por. A. Heidel, *The Babylonian Genesis, the Story of the Creation*, Chicago² 1951, 129. Zob. także E. A. Speiser, *dz. cyt.*, 9 n.

⁶⁶ Por. H. Schmidt, *Die „Mutter Erde” in der Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift*, *Judaica* 22 (1966) 237—243.

wicie przyrodzone i podporządkowane transcendentnemu Bogu, znaki umieszczone przez Niego na sklepieniu nieba, by ułatwiać ustalanie terminów świąt oraz określały długość dni i lat (1, 14—18). Jak bardzo autorowi zależało na podkreśleniu przyrodzonego charakteru słońca i księżyca, wskazuje fakt, że na ich oznaczenie używa wyrażen „światło większe” i „światło mniejsze”, a raczej — ściśle według tekstu hebrajskiego — „lampa większa” i „lampa mniejsza”. Nie określa ich rzeczownikami Szamasz (= słońce) i Jerach (= księżyc), ponieważ u semitów rzeczowniki te były równocześnie imionami bóstw.

Trzeba jednak przyznać, że dogmat stworzenia nie jest w Rdz 1, 1—2 wyrażony w sposób tak doskonały jak w późniejszym o kilkadziesiąt lat tekście 2 Mch 7, 28, gdzie Stary Testament po raz pierwszy wypowiedział w sposób wyraźny myśl, iż świat został stworzony z niczego. W 1, 2, jak widzieliśmy, autor najprawdopodobniej zakłada, że zanim Bóg przystąpił do stwarzania obecnego świata, istniała materia pierwotnego chaosu, nie wypowiada się jednak na temat jej pochodzenia, zaznaczając tylko, że była podporządkowana tchnieniu Boga, czyli Jego mocy⁶⁷.

Potęę Stwórcy uwidacznia autor Heksaemeronu, gdy mówi, że wszystko, co istnieje, powstało w wyniku rozkazu Bożego, jest skutkiem stwórczego słowa Boga.

Ważną ideą w teologii Rdz 1, 1—2, 41 jest myśl, że wszystkie byty powołane przez Boga do istnienia są dobre. Materia w tym ujęciu nie jest więc pierwiastkiem zła, przeciwnym Bogu, jak później utrzymywały różne kierunki pesymistyczno-dualistyczne.

Głęboka jest nauka Heksaemeronu o człowieku. Autor ukazuje go jako najdoskonalsze ze stworzeń Bożych. Dopiero po jego stworzeniu Bóg mógł według niego stwierdzić, że całe Jego dzieło jest bardzo dobre. Człowiek ma bowiem w sobie coś z samego Boga, jest Jego obrazem, co przejawia się przede wszystkim w tym, że z woli Stwórcy podbija on ziemię i panuje nad innymi istotami żywymi, a najprawdopodobniej także w dostojności i piękności jego ciała oraz w zdolności prokreacji.

W kobiecie widzi pisarz biblijny istotę równą mężczyźnie. Ten jego pogląd ma szczególne znaczenie w historii cywilizacji, bo — jak wiadomo — Bliski Wschód w starożytności stawiał i do dnia dzisiejszego często stawia kobietę niżej od mężczyzny.

⁶⁷ C. Jakubiec (*Pradzieje biblijne*, 16—21) próbuje wykazać, że autor Heksaemeronu pragnął „przedstawić stworzenie nieba i ziemi jako zapoczątkowanie przez Boga planu zbawienia”. Jeżeli zbawienie określi się najogólniej jako uwolnienie od różnego rodzaju niedostatków, które mogą być udziałem jednostki (choroby, niebezpieczeństwa, niesprawiedliwość) lub społeczności (wojny, niepokoje polityczne lub społeczne, głód), to wydaje się oczywiste, że akt stworzenia nie był jeszcze zapoczątkowaniem zbawczych planów Boga.

Pożycie seksualne i wydawanie potomstwa przedstawione jest w Heksaameronie jako realizacja woli Stwórcy. Rozkaz: „Rozra- dzajcie się i rozmnażajcie”, jaki według w. 28 Bóg skierował do pierwszej pary ludzkiej, wyklucza bałwochwalcze uwielbienie seksu, jakie miało miejsce w religii kananejskiej, a także nie po- zostawia miejsca na fałszywą pruderię, dopatrywanie się w seksie zjawiska złego ze swej natury.

Szabat, dzień tygodniowego odpoczynku i służby Bożej, pisarz biblijny ukazuje jako instytucję świętą, ustanowioną przez samego Stwórcę.

Te idee teologiczne Heksaameronu dla człowieka wierzącego, uznającego dogmaty Kościoła, stanowią wartość nieprzemijającą. Niewierzący ludzie dobrej woli bez trudu dostrzegą w nich wyraz wielkiego postępu myśli ludzkiej w stosunku do pogańskich wyo- brażeń na temat pochodzenia świata. Nie będą też mieć zastrze- żeń co do takich idei pisarza biblijnego jak transcendencja czło- wieka w stosunku do innych istot, równość płci i potrzeba tygod- niowego odpoczynku.

Poglądy przyrodnicze autora

Stwierdzając wielką wartość pouczeń teologicznych i etycz- nych Heksaameronu, nie można ukryć faktu, że poglądy przyrod- nicze autora dalekie są od przekonań ludzi naszych czasów.

Poglądy starożytnych Izraelitów na budowę świata, podobnie zresztą jak poglądy ich sąsiadów, opierały się na najprostszycyach postrzeżeniach wzrokowych. Ponieważ na końcu zamieszkiwanych terytoriów widziano morze i ponieważ z ziemi biją źródła, wyobra- żano sobie, że ma ona kształt kolistej wyspy i unosi się na wo- dach (Wj 20, 4; Ps 136, 6; 24, 2), które określano jako wody dolne (por. Rdz 1, 6.7). Fakt, że podczas wstrząsów sejsmicznych ziemia się nie zapada, dał podstawę przeświadczeniu, że jak silny budy- nek opiera się ona na kolumnach (1 Sm 2, 8; 22, 16; Ps 75, 4; Jb 9, 6). Wyspy, które leżały w dużym oddaleniu od stałego lądu, uchod- ziły za krańce świata (Rdz 10, 5; So 2, 11; Iz 40, 15). Wyobrażano sobie, że nad ziemią znajduje się sklepienie niebieskie w postaci płyty z przezroczystego kryształu (Wj 24, 10; Iz 34, 4), spoczywa- jącej na górach stojących na granicy świata (Jb 26, 11). Nad tak pojętym sklepieniem umiejscawiano tzw. wody górne, o których istnieniu wnioskowano na podstawie opadów, przy czym istniało przekonanie, że deszcz pada na ziemię, gdy aniołowie otworzą zawory wbudowane w płytę sklepienia (por. Jb 38, 22; Prz 8, 27; Rdz 7, 11; Ps 78, 23). W pobliżu wód górnych doszukiwano się zbiorników na śnieg i grad (Jb 38, 22), magazynów wiatru, burzy (Jb 37, 9; Ps 135, 7; Jr 10, 13; 51, 16) i chmur, co do których są-

dzono, że jak ptaki wylatują ze swych pomieszczeń w przestrzeń położoną pod sklepieniem nieba (Syr 43, 14). Trzeba jednak zaznaczyć, że niektóre późne teksty biblijne znają już proces powstawania chmur i deszczu z pary unoszącej się z ziemi (Jr 10, 13; Jb 36, 27; Ps 135, 7). Słońce, księżyc i gwiazdy uważano za światła, które w określonych porach zjawiają się na sklepieniu niebieskim. Ps 19, 6 mówi o słońcu, że rankiem wychodzi ono ze swego namiotu, a wieczorem do niego powraca. Według Ha 3, 11 n w czasie burzy słońce i księżyc pozostają w swym namiocie. Istniało ponadto przeświadczenie, że światłość i ciemność istnieją niezależnie od słońca w jakichś niedostępnych zbiornikach niebieskich, z których wydostają się z nastaniem dnia i nocy (Jb 38, 19). Nad wodami górnymi umiejscawiano siedzibę Boga (Rdz 21, 17; 22, 11. 15; Iz 40, 22; Ps 18, 11—16; 29, 3; 77, 18 n), z której zstępował On na ziemię (Rdz 11, 5. 7; Wj 19, 20) poprzez sklepienie niebieskie (Iz 63, 19; Ps 18, 10). W wodach podziemnych wyobrażano sobie natomiast siedzibę zmarłych, czyli sheol (por. Rdz 37, 35; 42, 38; 44, 29. 31; Lb 16, 30. 33), „kraj ciemności i cienia śmierci, kraj, gdzie jutrzienka jest czarną nocą, gdzie cień śmierci pokrywa nieład, a światłość jest czarną nocą” (Jb 10, 21 n)⁶⁸.

Nie ulega wątpliwości, że ten właśnie obraz świata zakłada autor Heksaemeronu. Wspomina on bowiem sklepienie niebieskie, oddzielające wody górne od dolnych (Rdz 1, 6. 7); ziemię przedstawia jako rzeczywistość, która wyłoniła się z wód, gdy te na rozkaz Stwórcy zgromadziły się w jednym miejscu i utworzyły morze (1, 9. 10); światło — jak już zresztą wspomnieliśmy w analizie tekstu — jest dla niego najwidoczniej czymś niezależnym od słońca, księżyca i gwiazd, skoro jego stworzenie umiejscawia w dniu pierwszym (1, 2), a ich stworzenie w dniu czwartym (1, 14); wzmianka o „tchnieniu Boga”, które przed uporządkowaniem chaosu unosiło się nad wodami pramorza (1, 2), pozwala wreszcie wnioskować, że siedzibę Boga wyobrażał on sobie nad oceanem wód górnych.

Ten biblijny obraz świata jest naiwny i nienaukowy. Niezgodne z nauką są także pewne elementy wypowiedzi autora Heksaemeronu odnośnie do samego procesu stwarzania świata. Idea, że świat został stworzony w ciągu sześciu dni, nie harmonizuje mianowicie z faktem, że ziemia w ciągu długich er geologicznych ulegała skomplikowanym przeobrażeniom, aż w końcu — na setki milionów lat przed pojawieniem się pierwszych ludzi — ukazały się na niej najprostsze formy życia. Podobnie ma się sprawa

⁶⁸ Syntetyczne opracowania na temat biblijnego obrazu świata zob. P. Lemaire — D. Baldi, *Atlante storico della Bibbia*, Torino 1955 31 nn; D. Michel, *Weltbild*, w: *Biblich-historisches Handwörterbuch*, red. B. Reicke — L. Rost, 3, Göttingen 1966, kol. 2161 nn.

z przeświadczeniem pisarza biblijnego, że ziemia wywodzi się z wód praocceanu (1, 1—2), jako że uczeni mówią, iż pierwotnie była ona rozpaloną kulą. Zauważyć zresztą należy, że nauka do dnia dzisiejszego nie zdołała wypracować ostatecznej odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób ukształtował się nasz system słoneczny i wszechświat.

Te rozbieżności między Heksaameronem a naukami przyrodniczymi na pierwszy rzut oka zdają się świadczyć przeciw dogmatowi, w myśl którego księgi biblijne jako natchnione przez Ducha Świętego w sposób bezbłędny uczą prawdy. Toteż wśród wierzących budzą one często niepokój, a przez niewierzących bywają wykorzystywane na usprawiedliwienie ich negatywnego stanowiska wobec światopoglądu głoszonego przez Kościół.

Dawniejsi teologowie rozwiązywali trudności w dwojaki sposób. Jedni z nich kwestionowali słuszność twierdzeń naukowych, które sprzeciwiały się poglądom przyrodniczym autora Heksaameronu i innych pisarzy biblijnych. W imię tego stanowiska Galileo Galilei był prześladowany przez Inkwizycję za wyznawanie systemu kopernikańskiego i dn. 22 czerwca 1633 r. został zmuszony do odwołania swoich poglądów⁶⁹. Inni teologowie, tzw. konkordyści⁷⁰ usiłowali wykazać, że poglądy przyrodnicze pisarza biblijnego są zgodne z prawdami ustalonymi przez naukę, przy czym słowo „dzień”, po hebr. *jôm*, nadawali w Heksaameronie znaczenie „okres”, a w sześciu dniach stworzenia dopatrywali się er kosmogeo-logicznych. W ich ujęciu autor Rdz 1, 1—2, 4a ukazywał się zatem jako myśliciel wyprzedzający na tysiące lat nowoczesne odkrycia naukowe. Stanowisko to, chociaż podyktowane troską o uratowanie autorytetu Pisma Świętego, było niewątpliwie błędne. Hebrajski wyraz *jôm* w liczbie pojedynczej oznacza bowiem zawsze dzień lub dobę. Wyjątek stanowią tylko wypadki, kiedy występuje on w przysłówkowym wyrażeniu „w dzień”, które znaczeniowo odpowiada naszym okolicznikom „w czasie”, „podczas”. „W dniu zbawienia” (Iz 39, 8) znaczy np. „w czasie zbawienia”. By się przekonać, że w Heksaameronie *jôm* oznacza zwykły dzień, a nie dłuższy okres czasu, wystarczy wziąć pod uwagę, że każdemu z sześciu dni stworzenia opowiadanie to przypisuje wieczór i poranek. Zresztą nawet w wypadku, gdyby słowo *jôm* rzeczywiście oznaczało ery geologiczne, nie można by uzgodnić z nauką ta-

⁶⁹ Por. P. Paschini, *Galilei Galileo*, w: *Enciclopedia Cattolica*, t. 5, Vaticano 1950, kol. 1871—1880.

⁷⁰ Por. F. Vigouroux — L. Bacuez, *Manuale biblico*, t. 1, Sampierdarena 1894, 514—545; P. Hamard, *Cosmogonie mosaïque*, w: *Dictionnaire de la Bible*, t. 2, Paris 1899, kol. 1034—1054. W Polsce bronił konkordyzmu H. Manuski, *Próba interpretacji Gen 1, 1—10. 14—19*, *Collectanea Theologica* 23(1953) 121—162.

kich idei Heksaemeronu jak stworzenie świata w dniu pierwszym oraz stworzenie słońca, księżyca i gwiazd w dniu czwartym, po stworzeniu roślin, które — jak wiadomo — nie mogą żyć bez słońca⁷¹.

Tak więc rozbieżności między poglądami przyrodniczymi pisarza biblijnego a nauką rzeczywiście istnieją i byłoby nieuczciwością, gdyby obecnie ktoś chciał temu zaprzeczać.

Nie znaczy to jednak, że rozbieżności te stanowią jakieś zagrożenie dla dogmatów Kościoła. W rzeczywistości mamy tu do czynienia z problemem pozornym, który powstał na skutek nieuwzględnienia charakteru literackiego Rdz 1, 1—2, 4a i rozpatrywania treści tego tekstu w oderwaniu od całokształtu nauki teologicznej Starego Testamentu.

Charakter literacki Heksaemeronu

Zastanawiającą jest rzeczą, że w Rdz 1, 7. 16. 25. 26. 31 i 2, 2 na określenie stwórczego działania Boga użyte jest słowo „uczynił”, podczas gdy w Rdz 1, 3. 9.11.14.20.24.26.28.29 i 2, 1 działanie to określa czasownik „powiedział”. Szereg egzegetów⁷² uważa, że w urywkach posługujących się słowem „uczynił” zachowały się ślady wcześniejszego, mniej dojrzałego pod względem teologicznym opowiadania o stworzeniu, które nazwali *Tatbericht*, a więc opowiadaniem o stworzeniu poprzez czyny. Według nich autor Heksaemeronu wykorzystał to dawne opowiadanie i podporządkował jego treści swojemu opowiadaniu, w którym przy przedstawianiu dzieł Stwórcy trzyma się schematu: wprowadzenie (= „Wtedy Bóg powiedział”), rozkaz (= „Niech się stanie” lub „Niech się zgromadzą”), realizacja rozkazu (= „Tak się też stało”), ocena stworzonego dzieła (= „I ujrzał Bóg, że to było dobre”), stwierdzenie, w którym dniu zostało ono dokonane (= „I minął wieczór, minął też ranek: dzień...”).

Wydaje się, że nie można wykluczyć możliwości wykorzystania przez autora jakiegoś wcześniejszego opowiadania, które posługiwało się słowem „uczynił”, wyrażającym ideę stworzenia w sposób mniej doskonały niż czasownik „stworzył”. Udowodnienie tego jest jednak chyba przedsięwzięciem skazanym na niepowodzenie. Z Iz 45, 7 wynika bowiem, że Deutero-Isajasz, a więc prorok z tej samej epoki co autor Heksaemeronu, czasowniki

⁷¹ S. Styś, *Biblijne ujęcie stworzenia świata wobec nauki*, w: *Studia biblijne*, Lublin 1959, 18—20. Podobnie W. Michalski, *Starożytne dzieje biblijne*, Kraków 1912, 155 n.

⁷² Szczegóły zob. C. Westermann, *dz. cyt.*, 114 nn; J. Rodrigues, *De relatione inter „Wortbericht” et „Tatbericht” in Gen. 1, 1—2, 4a*, *Verbum Domini* 45 (1967) 257—290.

„uczynił” i „stworzył” rozumiał jako synonimy. Wolno wnioskować, że także w Rdz 1, 1—2, 4a są one synonimami, tym bardziej że 2, 3 posługuje się nimi najprawdopodobniej zamiennie. Toteż użycie czasownika „uczynił” obok czasownika „stworzył” nie musi być skutkiem zapożyczenia z jakiegoś wcześniejszego opowiadania, mniej dojrzałego teologicznie, ale można je zrozumieć jako wynik troski pisarza natchnionego o urozmaicenie swej wypowiedzi.

Jeżeli chodzi o gatunek literacki, liczni egzegeci określają Heksaameron jako hymn sławiący w sposób poetycki Boga-Stwórcę⁷³. Trzeba przyznać, że w utworze tym istnieją pewne cechy właściwe utworom poetyckim, a więc rytmika, schematyzm budowy, powtórzenie i refreny. Nie ulega też wątpliwości, że autor jest pełen zachwytu dla Boga jako Stwórcy wszechrzeczy i dla świata jako Jego wspaniałego dzieła. Ten zachwyt nie jest jednak wyrażony słowami, jak to ma miejsce w hymnach biblijnych, ale czytelnik może się go tylko domyślać, ponieważ to wszystko, co autor mówi, zakłada wielkość i potęgę Stwórcy. „W rzeczywistości tekst ten, odznaczający się słownictwem ubogim, bezbarwnym i abstrakcyjnym, pozbawiony liryzmu, bardzo rzadko stosujący antropomorfizmy, różni się mocno od ustępów poetyckich, które w Biblii sławią wspaniałość stworzenia (Ps 8; 19; 104; Jb 38—39; Prz 8, 22—21)”⁷⁴. Z tych też względów zaliczanie go do hymnów wydaje się nieuzasadnione, tym bardziej, że autor nie stosuje tak istotnych w poezji hebrajskiej zasad paralelizmu.

Nie inaczej należy ocenić dopatrywanie się w Heksaemeronie kosmologii, czyli utworu zajmującego się wiedzą o świecie⁷⁵. Autor biblijny jest niewątpliwie pewnego rodzaju kosmologiem. Zna on bowiem współczesne sobie poglądy na budowę świata i próbuje uporządkować rzeczywistości ziemskie w zespoły i podzespoły. Tak więc zwierzęta dzieli na zwierzęta wodne, latające i lądowe. Wśród zwierząt wodnych wyróżnia wielkie potwory morskie i inne istoty żyjące w wodach. Zwierzęta lądowe dzieli na płazy, zwierzęta domowe i zwierzęta polne. Wśród roślin wyodrębnia rośliny nasienne i drzewa owocowe. Opis struktury świata i klasyfikacja flory nie są jednak zasadniczym celem, który pisarz biblijny pragnie osiągnąć. Nie trzeba dowodzić, że jego zasadniczym celem jest

⁷³ Por. A. Pohl, *Der Schöpfungshymnus der Bibel*, *Stimmen der Zeit* 84 (1959) 252—266; A. Klawek, *Pieśń o stworzeniu*, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 15 (1962) 146—153; M. Peter, *Pięcioksiąg*, w: *Pismo św. Starego i Nowego Testamentu*, red. M. Peter i M. Wolniewicz, t. 1, Poznań 1973, s. 7. Zob. również autorów cytowanych przez W. Trillinga, *dz. cyt.*, 88, 227.

⁷⁴ Por. C. Hauret, *art. cyt.*, 910.

⁷⁵ W. Trilling uważa stanowisko egzegetów zaliczających Rdz 1, 1—2, 4a do kosmologii za najbardziej uzasadnione (*dz. cyt.*, 93, 228).

odpowiedzieć na pytanie, skąd się wziął świat. Dlatego też Heksaameron wydaje się nie tyle kosmologią, ile raczej kosmogonią, bo ta właśnie odpowiada na pytanie o pochodzeniu świata. Odpowiadając na to pytanie kapłan starotestamentowy wykorzystuje swoje wiadomości kosmologiczne, tak że można powiedzieć, iż w jego utworze „kosmologia staje się kosmogonią”⁷⁶.

Ale także pojęcie kosmogonii nie odpowiada w pełni charakterowi literackiemu Heksaameronu. Przez kosmogonię rozumie się bowiem zwykle utwory pogańskie, mówiące nie tylko o powstaniu świata, ale także o powstaniu bogów (teogonie), których uważają za istoty stanowiące jedność ze światem. W naszym wypadku chodzi natomiast o jedyne Boga, który jest istotą transcendentną w stosunku do świata i niewątpliwie wieczną. Poza tym trzeba pamiętać, że kosmogonie mówią, iż rzeczy powstawały jedne z drugich w wyniku łańcuchowego procesu rodzenia i ciągłego różnicowania się. Według Heksaameronu zaś każda nowa rzeczywistość pojawiła się jako skutek rozkazu Stwórcy, Jego woli zawdzięcza swe istnienie. Dlatego też zaliczenie tego utworu do kosmogonii również nie jest zadowalającą odpowiedzią na pytanie o jego gatunek literacki⁷⁷.

Ponieważ treści Heksaameronu — jak wyżej widzieliśmy⁷⁸ — wykazują niewątpliwe pokrewieństwo z mitami, powstał problem, czy utworu tego nie należałoby zaliczyć do mitów. Rozwiązanie tego problemu jest zadaniem szczególnie trudnym ze względu na to, że nie zdołano jeszcze ustalić ostatecznej definicji mitu⁷⁹.

Według dawniejszych badaczy, którzy do tej pory mają zwolenników, „mit jest z natury swej politeistyczny”⁸⁰. Opowiada on mianowicie o bóstwach, ich wzajemnych stosunkach, działaniu

⁷⁶ Por. H. Renckens, dz. cyt., 27. W. Trilling (dz. cyt., 228) jest przeciwnego zdania. Według niego w Rdz 1, 1—2, 4a kosmologia bierze górę nad kosmogonią. Wydaje się, że nie docenia on faktu, iż pisarz biblijny mówi jednak o powstaniu świata i tej idei podporządkowuje swoje wypowiedzi kosmologiczne.

⁷⁷ Obszerniej na ten temat zob. W. Trilling, dz. cyt., 80—86.

⁷⁸ Por. s. 120 n.

⁷⁹ Obszerne omówienie dyskusji na temat mitu zob. J. Henninger, *Mythe en ethnologie*, w: *Dictionnaire de la Bible Supplément*, t. 6, Paris 1960, 226—246; H. Cazelles, *Le mythe et l'Ancien Testament*, w: *Dictionnaire de la Bible Supplément*, t. 6. Paris 1960, 246—259. Zwięźle przedstawia te zagadnienia J. Kudasiewicz, *Biblia—historia—nauka*, Kraków 1978, 199—219, 403 n. Tamże polska literatura na temat mitu.

⁸⁰ Por. H. Gunkel, *Mythen und Mythologie in Israel*, w: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. 4, Tübingen 1913, 623. Podobnie O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen³ 1964, 46; E. Sellin — G. Fohrer, *Einleitung in das Alte Testament*, Heidelberg¹² 1979, 94; J. Schreiner, *Wissenschaftliches Bemühen um das Alte Testament*, w: *Wort und Botschaft*, red. J. Schreiner, Würzburg 1967, 43; J. A. Soggin, *Introduzione all'Antico Testamento*, Brescia³ 1979, 82 n.

i wkraczaniu w sprawy ludzkie oraz w zjawiska przyrody⁸¹. W takim znaczeniu Rdz 1, 1—2, 4a na pewno nie jest mitem. Opowiadanie to mówi bowiem o Bogu jedynym, wszystkie zaś rzeczywistości, które w mitach występują jako bóstwa, a więc pierwotny chaos, słońce, księżyc, gwiazdy i ziemię, przedstawia jako Jego stworzenia, podporządkowane Jego władzy i pozbawione wszelkich cech nadprzyrodzonych. Świat, który ukazuje ono czytelnikowi, jest całkowicie odmitologizowany. Gdyby w owych czasach żył jakiś człowiek odrzucający istnienie Boga, jego poglądy na budowę i naturę świata byłyby takie same jak poglądy, które znalazły wyraz w Heksaameronie⁸². „Autor Rdz 1 zdaje się nam nieomal za bardzo desakralizować kosmos. Wydaje się on nieomal zbyt bliski filozofom jońskim, w których pobożni poganie widzieli ateuszy. Ale to dlatego, że ta sakralizacja kosmosu była źródłem politeizmu, i dlatego, że trzeba było ten politeizm odrzucić i związać świętość z jedynym transcendentnym Bogiem”⁸³.

Należy jednak zaznaczyć, że obecnie coraz więcej zwolenników zyskuje sobie przekonanie, iż mit nie jest istotnie związany z politeizmem. Próbuje się go określić jako „gatunek literacki, który odczuwaną przez człowieka potrzebę poznania bóstwa wyraża nie w sposób abstrakcyjny i metafizyczny, ale w sposób osobowy i konkretny”⁸⁴. W tej definicji, jak łatwo zauważyć, jest miejsce na mit monoteistyczny. Wydaje się, że można w niej zmieścić również Heksaameron⁸⁵. Nie należy jednak przy tym zapominać, że pod względem doktrynalnym utwór ten różni się zasadniczo od mitów politeistycznych, na co wyżej zwróciliśmy już uwagę⁸⁶.

Ale i ten wniosek nie jest bez zastrzeżeń. Trudność wynika stąd, że nie ustalono jeszcze w sposób ostateczny, jaki jest stosunek mitów do historii. Są badacze, którzy twierdzą, że „mit nie zna zdarzeń historycznych, nie potrzebuje ich i nie chce”⁸⁷. W takim razie Heksaameron nie mógłby być zaliczany do mitów,

⁸¹ Por. W. Trilling, *dz. cyt.*, 87.

⁸² Por. *tamże*, 87 n.

⁸³ Por. J. Daniélou, *dz. cyt.*, 33.

⁸⁴ Tak H. Cazelles (*art. cyt.*, 252), próbując ująć syntetycznie poglądy takich badaczy istoty mitu jak J. Hempel, *Glaube, Mythos und Geschichte im Alten Testament*, Berlin 1954; G. Henton Davies, *An Approach to the Problem of Old Testament Mythology*, Palestine Exploration Quarterly 88 (1956) 83—91; M. Burrows, *An Outline of Biblical Theology*, Philadelphia 1946, 113 n.

⁸⁵ J. Hempel (*dz. cyt.*, 16) określa Rdz 1, 1—2, 4a jako „mit kosmogoniczny”.

⁸⁶ Por. s. 121 n.

⁸⁷ Por. A. Schlier, *Hochland* 48 (1955) 56, 206. Cyt. za J. Henningerem, *art. cyt.*, 246. Silny nacisk na przeciwieństwo między mitem a historią kładzie J. A. Soggin, *dz. cyt.*, 82 nn.

ponieważ pisząc o stworzeniu ma na myśli „zdarzenie”, które rzeczywiście zaistniało i stanowi początek dziejów świata⁸⁸. Twierdzenie, że mity są z natury ahistoryczne, nie jest wszakże powszechnie przyjmowane. Po przeanalizowaniu mitów sumeryjskich jeden z uczonych⁸⁹ stwierdził: „Mit jest gatunkiem literackim niezróznicowanym; będąc zarazem teologią, filozofią, historią, epopeją, powieścią i poematem, dąży on do wyrażenia całości ludzkiego życia”. Jeżeli ten wniosek okazałby się słusznym, zaliczeniu Heksaemeronu do gatunku literackiego mitów chyba nie stałoby na przeszkodzie.

Przy założeniu, że Heksaemeron jest utworem tego samego gatunku co mity, istnieje jednak problem, czy należy określać go słowem „mit”, które w potocznym rozumieniu ma wydźwięk pejoratywny, jako że ludzie nie znający bogactwa myśli i wartości literackich mitów często uważają je tylko za wytwory wyobraźni, pozbawione wszelkiego realizmu lub nawet obciążone kłamstwem. W związku z tym wysunięto wniosek, by mity biblijne ze względu na ich pokrewieństwo ze współczesną powieścią egzystencjalistyczną nazywać mitami egzystencjalistycznymi⁹⁰. Z tej samej troski wywodzi się próba określenia tych utworów wyrażeniem „pierwotne opowiadanie religijne”⁹¹. Ponieważ etnologowie na oznaczenie opowiadań biblijnych spokrewnionych z mitami używają słowa „mit”, wydaje się, że również egzegeci powinni to słowo przyjąć. Niebezpieczeństwem pomniejszenia przez to wartości opowiadań biblijnych można zapobiec poprzez uświadomienie czytelników Pisma Świętego o naukowym rozumieniu mitu i o zasadniczych różnicach doktrynalnych, jakie zachodzą między mitami biblijnymi a analogicznymi utworami sąsiadów Izraela.

Niezależnie od tego, do którego ze znanych gatunków literackich Heksaemeron zostanie zaliczony, jest rzeczą oczywistą, że autor tego utworu jako kapłan, mimo że interesuje się zagadnieniami przyrodniczymi i wykazuje ich znajomość zgodnie z poziomem współczesnej sobie wiedzy, chce uczyć przede wszystkim prawd wiary. Za te prawdy bierze on niewątpliwie odpowiedzialność, bo one są przedmiotem jego nauczania jako nauczyciela religii. Jeżeli zaś chodzi o poglądy przyrodnicze, to przejmuje je ze swego środowiska, podobnie jak to czynią dzisiejsi kaznodzieje, i na pewno byłby gotów z nich ustąpić gdyby mu ktoś wykazał, że w tym wypadku się myli.

⁸⁸ Wychodząc z założenia, że mity są ahistoryczne, J. Kudasiwicz (dz. cyt., 212) stwierdza, iż „kompletny i pełny mit” nawet w nowym rozumieniu tego słowa w Biblii nie istnieje.

⁸⁹ H. Cazelles, art. cyt., 255.

⁹⁰ Tamże, 257.

⁹¹ Tak F. Festorazzi, dz. cyt., 193: „racconto sacro primitivo”.

W świetle tych uwag łatwo zrozumieć, że istnienie w Rdz 1, 1—2, 4a błędnych poglądów przyrodniczych nie stanowi zagrożenia dla dogmatu natchnienia Pisma Świętego. Nie można bowiem zakładać, że Bóg brał odpowiedzialność za poglądy przyrodnicze autora biblijnego, skoro ten jako nauczyciel wiary a nie naukowiec nie podawał tych poglądów z kompetencją właściwą rozprawom naukowym. Słusznie zresztą zauważył kiedyś św. Augustyn, że Duch Święty nie chciał w księgach biblijnych pouczać ludzi o sprawach, które dla zbawienia były bez żadnego pożytku⁹². Co więcej, myśl tę uznał za swoją Sobór Watykański II w następujących słowach konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym, *Dei Verbum*: „Ponieważ zaś wszystko, co twierdzą pisarze natchnieni, czyli hagiografowie, należy uważać za stwierdzone przez Ducha Świętego, powinno się również uznawać, że księgi biblijne w sposób pewny, wiernie i bezbłędnie uczą prawdy, która z woli Bożej została w Piśmie św. utrwalona dla naszego zbawienia” (n. 11). Z tego orzeczenia wynika, że „Duch Święty jako główny autor Pisma Świętego zamierza przez nie nauczać tylko prawdy zbawczej. W świetle tej nowej zasady likwiduje się natychmiast mnóstwo pseudoproblemów mozolnego konkordyzmu historycznego: nie szukamy w Piśmie Świętym prawd, których ono nie naucza”⁹³. Rozum dany człowiekowi przez Boga pozwala mu coraz bardziej wnikać w tajniki stworzenia. Objawienie nie potrzebowało go w tym wyrażać⁹⁴.

Nie bez znaczenia dla niniejszych rozważań jest struktura literacka Heksaameronu. Już Ojcowie Kościoła zauważyli, że utwór ten dzieli się na dwie części, z których pierwsza przedstawia trzy pierwsze dni stworzenia i mówi o stworzeniu przestrzeni kosmicznych (*opus distinctionis*), druga zaś — trzy ostatnie dni i mówi o wypełnieniu tych przestrzeni przez rzeczywistości pozostające w ruchu (*opus ornatus*). W Rdz 2, 1 autor daje czytelnikowi do zrozumienia, dlaczego nadał swej wypowiedzi taką właśnie budowę. Podsumowując swoje opowiadanie stwierdza on mianowicie: „I ukończone zostały niebo i ziemia oraz wszystkie ich zastępy”. Zastępami nieba nazywa on słońce, księżyc i gwiazdy, ponieważ — jak już wspomnieliśmy w analizie tekstu — swą liczebnością oraz poruszaniem się na sklepieniu nieba przypominają zastępy wojska. Zastępami ziemi są natomiast dla niego ludzie i zwierzęta jako istoty przebywające na ziemi, odznaczające się liczebnością oraz zdolnością przenoszenia się z miejsca na miejsce jak wojsko. Znamienne przy tym jest rzeczą, że o stworzeniu zastępów jest

⁹² *De Gen*, ad litt., 2, 9, 20 (PL 34, 270).

⁹³ Por. A. Jankowski, *Wprowadzenie do Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym*, w: *Sobór Watykański II*, Poznań 1968, 532.

⁹⁴ Por. uwagi J. Daniélu, *dz. cyt.*, 29 n.

mowa w drugiej części utworu (trzy ostatnie dni stworzenia), podczas gdy w części pierwszej (trzy pierwsze dni) czytamy o stworzeniu światła, sklepienia niebieskiego, ładu, roślin i drzew, a zatem rzeczywistości, które według wrażeń wzrokowych nie przynoszą się z miejsca na miejsce i w związku z tym nie mogą być nazwane zastępami. Trzeba ponadto zauważyć, że pisarz natchniony ułożył swoje opowiadanie w taki sposób, iż zachodzi uderzająca współzależność między dziełami Bożymi, które mieści w trzech pierwszych dniach, a dziełami, które mieści w trzech następnych dniach stworzenia. Tak więc, jak widać na niżej zamieszczonym schemacie, stworzeniu świata w dniu pierwszym odpowiada stworzenie słońca, księżyca i gwiazd w dniu czwartym; stworzeniu sklepienia niebieskiego i oddzieleniu wód górnych od dolnych, a tym samym powstaniu przestrzeni podniebnych, w dniu drugim odpowiada stworzenie zwierząt wodnych i istot latających w dniu piątym; stworzeniu zaś ładu i roślin w dniu trzecim odpowiada stworzenie zwierząt i ludzi, a więc istot przebywających na ziemi i żywiących się roślinami, w dniu szóstym.

SCHEMAT HEKSAEMERONU

Dzień	Dzieła	Dzień	Dzieła
I	Stworzenie światła i oddzielenie go od ciemności	IV	Stworzenie słońca, księżyca i gwiazd
II	Stworzenie sklepienia niebieskiego, dzielącego wody górne od dolnych; powstanie przestrzeni powietrznych	V	Stworzenie zwierząt wodnych i latających
III	Stworzenie ładu (przez wyznaczenie oddzielnej przestrzeni dla wód dolnych) i roślinności	VI	Stworzenie zwierząt i ludzi

Znamienny jest również sposób, w jaki autor opisuje osiem dzieł Bożych, a więc stworzenie: 1. światłości; 2. sklepienia niebieskiego; 3. ładu; 4. roślinności; 5. światła na sklepieniu nieba; 6. zwierząt wodnych i latających; 7. zwierząt lądowych; oraz 8. człowieka. Opisując te dzieła posługuje się on mianowicie siedmioma formułami, którymi są: a. wprowadzenie („Wtedy Bóg powiedział”); b. rozkaz (np. „Niech się stanie światłość”); c. stwier-

dzenie, 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 („I pobłogosławił... Bóg”), względnie o nadanym mu imieniu (np. „Światłość nazwał Bóg dniem”); f. wzmianka o stwierdzeniu przez Boga, że dane dzieło jest dobre (np. „I ujrzał Bóg, że światłość jest dobra”); g. zakończenie (np. „I minął wieczór, minął też ranek dzień pierwszy”). Formuły te rozmieszczone są w Heksaemeronie tak, że co do ich liczby zachodzi uderzający paralelizm między pierwszą a drugą częścią tego dzieła. Jak wynika z zamieszczonego poniżej schematu, 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 wypadku nawet kolejność formuł jest taka sama ⁹⁵.

Dzień	Dzieła	Formuły	Formuły	Dzieła	Dzień
I	1	abcfd eg (7)	abcdfg (6)	5	IV
II	2	abdceg (6)	abdfeg (6)	6	V
	3	abcef (5)	abcdf (5)	7	
III	4	abcdfg (6)	abdecfg (7)	8	VI

Zauważyć wreszcie należy, że w strukturze literackiej Heksaemeronu wielką rolę odgrywa liczba „siedem”, która w językach wschodnich oznaczała pełnię i doskonałość. Najbardziej rzuca się oczywiście w oczy czytelnika schemat tygodnia, na kanwie którego autor ułożył swe opowiadanie. Ale występują także inne siódemki, nie mniej zastanawiające. Siedem formuł używanych przez autora w opisie ośmiu dzieł Stwórcy występuje w siedmiu różnych kolejnościach, jak łatwo sprawdzić na przedstawionym wyżej wykresie. Pierwszy wiersz Heksaemeronu 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” po-

⁹⁵ Por. A. Rolla, *art. cyt.*, 236.

wtarza się trzy razy w trzech zdaniach, z których każde składa się z siedmiu słów⁹⁶.

Biorąc pod uwagę te wszystkie spostrzeżenia na temat budowy Heksaemeronu trzeba stwierdzić, że autor starał się swej wypowiedzi o stworzeniu świata nadać formę jak najbardziej artystyczną. Jego dzieło jest więc nie tylko wypowiedzią nauczyciela religii, ale także utworem należącym do literatury pięknej. Stąd też nieporozumieniem by było, gdyby ktoś chciał w Heksaemeronie szukać odpowiedzi na problemy z dziedziny nauk przyrodniczych, względnie oskarżać autora, że w tej dziedzinie nie wypowiada się ze ścisłością właściwą dzisiejszym rozprawom naukowym.

Zagadnienie sześciu dni stworzenia

Uwagi na temat charakteru literackiego Heksaemeronu nie wyjaśniają jednak wszystkich trudności, jakie nasuwają się w związku z poglądami przyrodniczymi autora. Z dosłownego brzmienia tego utworu zdaje się mianowicie wynikać, że ideę, iż świat został stworzony w ciągu sześciu dni, pisarz biblijny uważa za prawdę religijną, o której chce pouczyć swoich czytelników z kompetencją właściwą nauczycielowi wiary. Po przedstawieniu sześciu dni stworzenia stwierdza on bowiem: „W siódmym dniu zakończył Bóg dzieło, którego dokonał. I pobłogosławił Bóg siódmy dzień i uczynił go świętym, ponieważ wtedy odpoczął po całym swoim dziele, którego dokonał stwarzając” (2, 2—3). Bóg odpoczywający po sześciu dniach jest tu najwyraźniej pokazany jako wzór dla pobożnego Żyda, który powinien odpoczywać i świętować w dzień szabatu.

Współcześni egzegeci są zdania, że artystyczna budowa Heksaemeronu dowodzi, iż przedstawienie Boga stwarzającego w ciągu sześciu dni i odpoczywającego w dniu siódmym jest fikcją literacką, świadomie zastosowaną przez autora w przeświadczeniu, że czytelnik nie weźmie jego wypowiedzi dosłownie. Dodatkowe potwierdzenie słuszności tego stanowiska widzą oni w tym, że pisarze Bliskiego Wschodu ideę, iż jakieś działanie trwało przez pewien czas i zostało ukończone, często wyrażali w opisach mieszczących to działanie fikcyjnie w sześciu dniach, po których następował dzień siódmy jako dzień jego zakończenia⁹⁷. Doskonałym przykładem tego rodzaju opisów jest następujący urywek babilońskiego opowiadania o potopie, zachowanego w poemacie *Gilgamesz*:
 „Dobił korab mój do góry Nicir. Zatrzymała korab góra Ni-

⁹⁶ Por. F. Festorazzi, *dz. cyt.*, 49 n.

⁹⁷ Tak m. in. E. Galbiati — A. Piazza, *Biblia księga zamknięta?* Warszawa 1971, 80 n; F. Festorazzi, *dz. cyt.*, 50 nn.

cir, chwiejbę jego podparła. Jeden dzień i drugi dzień góra Nicir trzyma korab i drgnąć mu nie daje. Trzeci dzień i czwarty dzień góra Nicir trzyma korab i drgnąć mu nie daje. Piąty dzień i szósty dzień góra Nicir trzyma korab i drgnąć mu nie daje.

Kiedy dzień siódmy się uczynił, wyniosłem gołębia, wypuściłem, lecieć mu dałem”⁹⁸.

Chociaż trudno zaprzeczyć, że odwoływanie się do tego rodzaju przykładów ma swoją wymowę, to jednak nie można ukryć, że inne teksty wywodzące się ze środowiska kapłańskiego Starego Testamentu odpoczynek Boga w dniu siódmym pojmują jako fakt, który ma zobowiązywać Izraelitów do przestrzegania szabatu (Wj 20, 11; 31, 17). W środowisku tym istniało więc najwyraźniej przeświadczenie, że świat rzeczywiście został stworzony w ciągu sześciu dni, autor zaś Heksaameronu przeświadczenie to według wszelkiego prawdopodobieństwa podzielał, a nawet wyciągał z niego praktyczne wnioski w swoim nauczaniu religijnym.

To przeświadczenie pisarza biblijnego nie stanowi jednak żadnego zagrożenia dla dogmatu natchnienia i prawdomówności Pisma Świętego. Czytając Biblię trzeba bowiem pamiętać, że nie wszystkie przekonania religijne, które znalazły odbicie na jej kartach, są od razu prawdami wiary. Zdarza się, że przekonanie danego pisarza biblijnego odzwierciedla tylko jego własny pogląd, względnie pogląd jego środowiska, odmienny od poglądów innych autorów, albo też zdezaktualizowany w świetle późniejszej refleksji teologicznej myślicieli biblijnych nad danym zagadnieniem. Wypowiedzi poszczególnych pisarzy biblijnych trzeba więc zawsze rozpatrywać w kontekście całego Pisma Świętego. Jak uczy Sobór Watykański II, celem wydobycia właściwego sensu świętych tekstów egzegeta powinien uwzględnić nie tylko ich gatunki literackie, ale także „treść i jedność całej Biblii, mając na oku żywą tradycję Kościoła oraz analogię wiary”⁹⁹. Jeżeli chodzi o interesujące nas tutaj zagadnienie, to w świetle innych tekstów okazuje się niedwuznacznie, że Pismo Święte wcale nie zobowiązuje swoich czytelników do wiary w sześć dni stworzenia i odpoczynek Boga w dniu siódmym.

Należy tu przede wszystkim zauważyć, że podczas gdy Heksaameron i inne teksty ze środowiska kapłańskiego obowiązek świętowania szabatu uzasadniają powołując się na to, że Bóg rozpoczął po sześciu dniach stworzenia, to Pwt 5, 13—15 (por. Wj 23,

⁹⁸ Polski przekład R. Stiller, *Gilgamesz*, Warszawa 1967, 80 n. Por. J. B. Pritchard, *dz. cyt.*, 94.

⁹⁹ Konst. dogm. *Dei Verbum* n. 12. Zob. także N. Lohfink, *Über die Irrtumlosigkeit und die Einheit der Schrift*, *Stimmen der Zeit* 174 (1964) 161—181; tenże, *Jak rozumieć Pismo św.*, w: *Biblia dzisiaj*, red. J. Kudasiewicz, Kraków 1970, 29—50.

12) stwierdza, iż szabat należy zachowywać, ponieważ Jahwe wyprowadził Izraela z niewoli egipskiej i stąd wypada, by raz w tygodniu razem z Izraelitami mogli odpocząć także niewolnicy i obcokrajowcy, którzy mieszkają na ich ziemi. Te odmienne sposoby argumentacji pisarzy biblijnych dowodzą, że idea sześciu dni stworzenia nie jest w Starym Testamencie podana jako prawda wiary, ale tylko jako pogląd, który utrzymywał się w środowisku kapłańskim i nie był przyjmowany przez innych pisarzy biblijnych.

Wniosek ten jest tym słuszniejszy, że Ps 104, sławiąc Boga-Stwórcę, nie czyni najmniejszej aluzji do idei sześciu dni stworzenia, mimo że jego treść wykazuje wiele zbieżności z Heksaemeronem i jest prawdopodobnie od niego zależna¹⁰⁰. Dla autora Ps 104 idea sześciu dni stworzenia nie była więc czymś istotnym w nauce religijnej o stworzeniu. W przeciwnym wypadku na pewno by jej nie pominął.

Nie bez znaczenia dla niniejszych rozważań jest również to, że opowiadanie o stworzeniu świata, zachowane w Rdz 2 i napisane w X w. przed Chr. przez autora nazywanego umownie Jahwistą, zakłada inną kolejność dzieł Bożych niż Heksaemeron. Według Heksaemeronu, jak widzieliśmy, najpierw Bóg stworzył rośliny i zwierzęta, a na samym końcu ludzi. Jahwista natomiast opowiada, że najpierw został stworzony mężczyzna, potem rośliny i zwierzęta, a na samym końcu kobieta. Trudno przypuszczać, żeby ostateczny redaktor Pięcioksięgu nie zauważył tych rozbieżności między jednym a drugim opowiadaniem. Jeżeli zaś je zauważył i nie widział potrzeby uzgodnienia tych utworów przez wprowadzenie zmian w ich oryginalnej treści, to znaczy, że dla niego pytanie o kolejność dzieł stworzenia nie było istotne i dopuszczał w tym względzie możliwość różnych poglądów. Innymi słowy kolejność dzieł stworzenia pozostawił on jako sprawę do dyskusji. Ponieważ zaś w Heksaemeronie kolejność ta wiąże się bardzo ściśle z przyjętym przez autora schematem sześciu dni, jest rzeczą oczywistą, że także ten schemat był dla redaktora rzeczą względną, nie stanowił idei istotnej w nauce religijnej Starego Testamentu. Czytelnik Pięcioksięgu nie jest więc zobowiązany do wiary, iż świat został stworzony w ciągu sześciu dni.

W uzupełnieniu do powyższych uwag należy jeszcze dorzucić spostrzeżenie, że idei sześciu dni stworzenia nie można rozpatrywać w oderwaniu od faktu, że cała Biblia podkreśla zasadniczą

¹⁰⁰ Zależność Ps 104 od Rdz 1, 1—2, 4a przyjmuje R. E. Murphy, *Psalms*, w: *The Jerome Biblical Commentary*, London 1968, 595. E. Sellin — G. Fohrer, dz. cyt., 315, określa go jako „nachexilisch”. H. J. Kraus, *Psalmen*, t. 2, Neukirchen-Vluyn³ 1966, 709, przyznaje, że w w. 6. 7. 14. 19 i 25 Ps 104 wykazuje związki z Rdz 1, ale uważa, że powstały one w wyniku zależności tak Ps 104, jak też Rdz 1 od wcześniejszych tematów.

różnicę między Bogiem a człowiekiem (por. np. Lb 23, 19; Iz 31, 3; Oz 11, 9; Ez 1, 28). Jeżeli w świetle Biblii Bóg jest w sposób zasadniczy różny od człowieka, to obrazu Boga stwarzającego w ciągu sześciu dni i odpoczywającego w dniu siódmym czytelnik księgi Rodzaju nie może rozumieć dosłownie, nawet jeżeli autor Heksaameronu tak go rozumiał. W przeciwnym wypadku wbrew całokształtowi nauki biblijnej pojmowałby on Boga jako istotę niedoskonałą, pracującą przez sześć dni i odpoczywającą w szabat, jak zwyczajni śmiertelnicy. Nie należy też zapominać, że sam Chrystus wypowiedział słowa, które potwierdzają słusność tego rozumienia. Gdy Go bowiem oskarżano, że uzdrowia w szabat, oświadczył: „Ojciec mój działa do tej chwili i Ja działam” (J 5, 17). Bóg działający do tej pory nie może oczywiście być Bogiem odpoczywającym. Toteż trudno nie wyrazić zdziwienia, że w przeszłości sądzono, iż Pismo Święte zobowiązuje wierzących do uznawania za prawdę, iż świat został stworzony w ciągu sześciu dni i że siódmego dnia Bóg odpoczął po swym dziele.

Zastanawiającą jest oczywiście rzeczą, dlaczego autor Heksaameronu unikając za wszelką cenę antropomorfizmów pozostawił w swym opowiadaniu tak mocny antropomorfizm jak obraz Boga stwarzającego przez sześć dni i spoczywającego w dniu siódmym. Wydaje się, że stało się tak dlatego, iż w teologii środowisk kapłańskich szabat odgrywał bardzo ważną rolę jako znak „niezłomnego przymierza” między Bogiem a Jego ludem (Wj 31, 12—17). Podanie o stworzeniu świata w ciągu sześciu dni i odpoczynku w dniu siódmym, powstałe w wyniku nieuchwytnego dzisiaj procesu, bardzo dobrze nadawało się do podkreślenia wielkości szabatu.

Tym sposobem nasze rozważania na temat Heksaameronu dobiegły do końca. Streszczając teraz krótko wnioski, do jakich one doprowadziły, należy stwierdzić:

Heksaameron przekazuje czytelnikowi Biblii cenne pouczenia religijne. Wszystko, co istnieje, jest według niego doskonałym dziełem Stwórcy. Ukoronowanie tego dzieła stanowi człowiek, który został stworzony na obraz Boga i jako taki z woli Bożej podbija ziemię, panuje nad innymi istotami żywymi, posiada zdolność prokreacji oraz odznacza się piękną i pełną dostojeństwa budową ciała. Jest królem stworzenia. Kobieta jest istotą równą mężczyźnie dzieląc z nim tę samą ludzką naturę. Szabat został przez Boga ustanowiony dniem tygodniowego odpoczynku i święta.

Te idee teologiczne stawiają Heksaameron wysoko ponad analogicznymi utworami religijnymi sąsiadów Izraela. Chociaż pod względem gatunku literackiego jest on spokrewniony z mitami, to jednak wyklucza właściwy mitom pogańskim politeizm, a ziemię, słońce, księżyc, gwiazdy i inne rzeczywistości kosmiczne, które

w tych mitach występują jako bóstwa, przedstawia w sposób odmitologizowany podporządkowując je całkowicie jednemu i transcendentnemu Bogu. Może należałoby go określić jako mit monoteistyczny.

Nauka o stworzeniu świata przez Boga nie jest jednak w Rdz 1, 1—2, 4a wyrażona w sposób pełny. Autor, jak się zdaje, nie zna jeszcze idei stworzenia z niczego, która jednoznacznie została sformułowana dopiero w młodszym o kilkaset lat tekście 2 Mch 7, 28. Rdz 1, 2 najprawdopodobniej zakłada, że świat został stworzony z materii pierwotnego chaosu (por. Mdr 11, 17), nie wypowiadając się jednak na temat jej pochodzenia i podkreślając, iż była ona podporządkowana Bogu.

Obraz świata, który znalazł odbicie w Heksaemeronie, jest oparty na najprostszych postrzeżeniach wzrokowych, naiwnych i z naukowego punktu widzenia niewątpliwie błędny. Nie świadczy to jednak w żadnej mierze przeciw dogmatowi natchnienia Pisma Świętego. Rdz 1, 1—2, 4a jest bowiem dziełem kapłana, który w wyszukanej szacie literackiej przekazuje pouczenia religijne, a nie uczonego, którego zadaniem jest rozwiązywanie zagadnień przyrodniczych. Toteż byłoby nieporozumieniem, gdyby ktoś chciał obciążać pisarza biblijnego odpowiedzialnością za jego poglądy przyrodnicze, które przejął ze swego środowiska, podobnie jak dzisiejsi kaznodzieje przyjmują obraz świata ustalony przez naukę.

Autor Heksaemeronu był najprawdopodobniej przekonany, że świat został stworzony w ciągu sześciu dni. Z porównania tego utworu z wypowiedziami Pisma Świętego o szabacie, stworzeniu świata i zasadniczej różnicy między Bogiem a człowiekiem wynika jednak w sposób jednoznaczny, że przekonanie to nie należy do prawd objawionych, ale jest poglądem prywatnym, którego inni pisarze biblijni nie podzielali.

Toteż uczeni nie głoszą nic sprzecznego z wiarą, gdy twierdzą, że świat materialny znajduje się w ruchu od bilionów lat, a przemiany geologiczne i biologiczne na ziemi trwały miliardy lat, zanim pojawili się na niej pierwsi ludzie i zaczęli ją podbijać. Tym samym zaniepokojenie ideą sześciu dni stworzenia, jakie czasami przeżywają ludzie wierzący, jest bezpodstawne.

COMMENT COMPRENDRE L'HEXAËMÉRON?

L'article est consacré à l'Hexaëméron (Gn 1, 1—2, 4a). A la lumière des recherches contemporaines l'auteur vient aux conclusions que l'on peut résumer ainsi:

L'Hexaëméron contient de précieux enseignements religieux. Tout l'univers est selon lui une oeuvre parfaite de Dieu. L'homme constitue le couronnement de la création. Il a été créé à l'image de Dieu et en cette qualité il soumet la terre, domine d'autres êtres vivants, possède la faculté de proc-

réation et se distingue par la beauté de son corps. La femme est égale à l'homme en partageant avec lui la même nature. Le sabbat, jour de fête et de repos, a été institué par le Créateur.

Grâce à ces idées théologiques l'Hexaéméron occupe une place exceptionnelle par rapport aux oeuvres analogiques des voisins d'Israël. Apparente aux mythes sa forme littéraire il en rejette le polytheïsme. La terre, le soleil, la lune, les étoiles que les mythes conçoivent comme dieux sont ici totalement dépourvus de qualités divines et soumis au Dieu unique et transcendant.

Cependant Gn 1, 1—2, 4a n'exprime pas d'une manière parfaite la doctrine sur la création. Probablement l'auteur ne connaît pas encore l'idée de la création à partir de rien, formulée plus tard dans 2 Mc 7, 28. De son avis le monde a été créé à partir de la matière du chaos primordial (cf. Sg 11, 17). Mais il ne se prononce pas sur l'origine de cette matière et la présente comme soumise au souffle du Créateur.

L'image du monde, supposée par l'écrivain sacré, provient des simples observations visuelles et certainement est erronée du point de vu scientifique. Pourtant cela ne contredit pas le dogme de l'inspiration. L'Hexaéméron est l'oeuvre d'un prêtre qui d'une manière recherchée transmet ses idées théologiques. C'est pourquoi il y aurait un malentendu, si l'on voulait y chercher des réponses d'ordre scientifique.

L'auteur était probablement convaincu que le monde avait été créé en six jours. De la comparaison de Gn 1, 1—2, 4a avec d'autres textes de l'Écriture sur le sabbat, sur la création et sur la différence essentielle entre Dieu et l'homme on doit cependant déduire que cette conviction n'appartient pas aux vérités révélées. Elle est une opinion privée qui n'était pas acceptée par d'autres écrivains bibliques.