

# Czesław Jakubiec

---

## Prehistoria biblijna (genesis 1-11) : jej pochodzenie i rodzaj literacki

---

Collectanea Theologica 21/2-3, 259-283

---

1949

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

CZESŁAW JAKUBIEC

## PREHISTORIA BIBLIJNA (Genesis 1—11)

### JEJ POCHODZENIE I RODZAJ LITERACKI

Termin „prehistoria“ oznacza tu najdawniejsze dzieje ludzkości od stworzenia świata do czasów historycznych t.j. do epoki Abrahama (w. XIX/XVIII przed Chr.), a zatem wielką przestrzeń czasu, nie dającą się ująć w ramy chronologii <sup>1)</sup>. Ten właśnie najdawniejszy, przedhistoryczny, okres dziejów został przedstawiony w jedenastu pierwszych rozdziałach księgi Genesis w wielkim niejako skrócie; mianowicie w formie opisu kilku zaledwie wydarzeń, jak: stworzenie świata w ciągu sześciu dni (1, 1—31), stworzenie mężczyzny i kobiety (2, 4—25), upadek pierwszych ludzi (3, 1—24), zabójstwo Abla przez Kaina (4, 1—16), początki cywilizacji (4, 17—26), potop (6, 1—9, 17) i rozproszenie się ludzi po potopie (11, 1—9). Okresy czasu pomiędzy tymi głównymi wydarzeniami zostały uzupełnione genealogiami: potomków Kaina (4, 17—24), potomków Adama aż do Noego (5, 1—32), potomków Noego (10, 1—32) i potomków syna Noego, Sema (11, 10—32); jednakże liczba imion w tych genealogiach jest bardzo nie wielka tak, że pomimo nawet długowieczności postaci, wymienionych w genealogiach potomków Adama czy Sema, okresy objęte genealogiami są względnie krótkie. Zarówno więc tak osobliwe ujęcie prehistorii ludzkości, charakter

---

<sup>1)</sup> Chodzi więc tu nie o prehistorię w sensie nauki, zajmującej się badaniami najdawniejszych epok.

samych wydarzeń, jak i sposób, w jaki wydarzenia te zostały opisane, stwarzają zagadnienie obiektywnej wartości opowiadań zawartych w Genesis 1—11, głównie i przede wszystkim z punktu widzenia historiografii. Wspomniane zagadnienie sprowadza się więc do pytania, czy i o ile zawarty w jedenastu pierwszych rozdziałach opis najdawniejszych dziejów (świata) i ludzkości może uchodzić za historyczny i jaka jest forma literacka tego opisu. Tak postawione zagadnienie, najważniejsze bodaj w ogólnej problematyce księgi Genesis, należy rozpatrywać na płaszczyźnie badań krytyczno-historycznych.

Dla lepszego naświetlenia naszego zagadnienia, przedstawimy w ogólnym zarysie poglądy, dotyczące tegoż zagadnienia.

Przede wszystkim zaznaczyć należy, że w przeciwieństwie do drugiej części Genesis, opisującej dzieje patriarchów izraelskich (Abrahama, Izaaka i Jakuba, rozdziały 12—50), część pierwsza (rozdziały 1—11) nie została dotąd co do swej problematyki, a zwłaszcza co do zagadnienia formy literackiej, opracowana. Stosunkowo najwięcej zajmowano się trzema pierwszymi rozdziałami ze względu na ich obfitą i doniosłą treść teologiczną (stworzenie świata i człowieka, upadek pierwszych ludzi). Wydarzenia opisane w tych trzech rozdziałach uważano za historyczne w ścisłym sensie; co się zaś tyczy formy opisu tych wydarzeń, podkreślano specjalny jej charakter, przejawiający się głównie w wyrażeniach metaforycznych i antropomorfistycznych<sup>1)</sup>; ponadto kładziono nacisk na wykazanie braku konkordyzmu opowiadań biblijnych z wynikami badań w zakresie nauk przyrodniczych.<sup>2)</sup> Co do dalszych rozdziałów księgi Genesis, stwierdzano tylko ogólnie, że podobną metodę należy stosować i do oceny opowiadań w nich zawartych.<sup>3)</sup> Ponadto, jeśli chodzi o opisy:

<sup>1)</sup> Por. L. M é c h i n e a u. L'historicité des trois premiers chapitres de la Genèse, 136 ns.

<sup>2)</sup> Por. S. S t y ś, Biblijne ujęcie stworzenia świata wobec nauki, Lublin 1947.

<sup>3)</sup> Por. H. H ö p f l, Critique biblique, w Dict. de la Bible (Supplément), 6: 210.

stworzenia świata i człowieka, raju, potopu, wskazywano na liczne i uderzające analogie z babilońską literaturą religijną, suponując istnienie wspólnej jakiejś tradycji o tych najdawniejszych wydarzeniach, tradycji, z której czerpał Mojżesz, autor i redaktor księgi Genesis.<sup>1)</sup> Zainicjowana przez F. Hummelauera i M. J. Lagrange'a teoria rodzajów literackich w Biblii, przyjmując takie formy opisu historycznego, jak historia religijna, historia orientalna czy tradycja popularna, o specyficznym sposobie ujmowania i naświetlania wydarzeń historycznych, ubocznie tylko dotykała rozwiązania problemu rodzaju literackiego jedenastu pierwszych rozdziałów księgi Genesis. Bardziej bezpośrednio, w odniesieniu do całej księgi Genesis, wypowiedział się wspomniany już Lagrange, który w swej klasyfikacji biblijnych opisów historycznych, oprócz właściwego opowiadania historycznego i opowiadania, mającego charakter parenetyczny, a ujętego w formę historii, uwzględnił jeszcze trzeci rodzaj, mianowicie tzw. historię początków. Ten ostatni rodzaj opisu historycznego, odnoszący się do najwcześniejszego okresu istnienia jakiegoś narodu, a zatem okresu osłoniętego tajemnicą, miałby opierać się li tylko na wspomnieniach i legendach, których nikt nie jest w stanie skontrolować; historyk, piszący dzieje tego narodu, przyjmował je więc tak, jak zostały przekazane przez szereg pokoleń, nie wypowiadając o nich swego sądu<sup>2)</sup>. Tenże uczony stwierdza, iż jeśli chodzi o wydarzenia tak odległe, jakie zostały opisane w Genesis 1—11, opis ich ściśle historyczny był wręcz niemożliwy; że w rozdziałach tych nie chodzi o przedstawienie początków historii świata i ludzkości, lecz o skonkretyzowanie pewnych myśli religijnych za pomocą starych podań ludowych, które połączone w całość mają zaledwie pozory opowiadania historycznego.<sup>3)</sup>

---

<sup>1)</sup> A. B e a, *De Pentateucho* Roma<sup>2</sup>, 1933, 123. 125. 127.

<sup>2)</sup> Por. *L'inspiration et les exigences de la critique*, art. w *Revue Biblique* 5 (1896) 510.

<sup>3)</sup> Por. *La méthode historique*, Paris<sup>2</sup>, 1904, 212 ns.

Dokładniej zagadnieniem formy literackiej księgi Genesis zajął się twórca naukowego kierunku badań nad historią form literackich (Formgeschichtliche Schule) H. Gunkel. Stosując kryteria nowoczesnej historiografii w ocenianiu opowiadań, składających się na treść wspomnianej księgi, stwierdził on, iż księga ta jest zbiorem niehistorycznych opowiadań gminnych (die Sagen). Opowieści te są tworem wyobraźni ludu, stojącego na niskim poziomie kulturalnym, i powstały na tle dążności do podania przyczyn względnie uzasadnienia pewnych zjawisk (podłoże etiologiczne). W ten sposób opowieści gminne mają coś wspólnego z mitami, przynajmniej pod względem genetycznym, choć mitami w ścisłym tego słowa znaczeniu nie są. Co najwyżej w niektórych z tych opowieści występują pewne rysy mitologiczne; dotyczy to tych zwłaszcza opowieści, które zostały zapożyczone częściowo z mitologii babilońskiej i odpowiednio przetransponowane. Pozbawione wartości historycznej opowieści gminne odzwierciedlają starożytne poglądy i wierzenia i nadają się doskonale do przekazywania idei zwłaszcza religijnych.<sup>1)</sup> Za poglądami Gunkela wypowiedział się m. in. i J. Skinner, który jednakże wyodrębnia opowieści gminne jedenastu pierwszych rozdziałów księgi Genesis, przypisując im mniejszy stopień wiarygodności w stosunku do opowieści gminnych pozostałej części tejże księgi.<sup>2)</sup>

Z przedstawionych wyżej poglądów widać, iż nie są one wynikiem dokładnej analizy treści, zawartej w jedenastu pierwszych rozdziałach księgi Genesis, ani też jakiejś odpowiedniej metody badań; co się zaś tyczy metody zastosowanej przez Gunkela (ocena opowiadań księgi Genesis na podstawie kryteriów historiografii współczesnej), nie można jej uważać za słuszną ze względu na to, że księga Genesis należy do literatury starożytnej, powstałej w środowisku semickiego Wschodu.

---

<sup>1)</sup> Por. Genesis, übersetzt und erklärt, Göttingen<sup>2,3</sup>, 1917, VII—XII.

<sup>2)</sup> Por. A. Critical and exegetical Commentary on Genesis, Edinburgh<sup>2</sup>, 1930, VIII.

## I.

Przystępując do rozpatrzenia postawionego na wstępie zagadnienia, zbadamy treść jedenastu pierwszych rozdziałów księgi Genesis. Zaznaczyć przy tym należy, że nie chodzi tu o wyczerpującą egzegezę opowiadań, stanowiących treść tych rozdziałów, lecz o uwzględnienie tych momentów i szczegółów, które stanowią podstawę dla rozwiązania naszego zagadnienia.

Ze względu na dość spójną treść jedenastu rozdziałów księgi Genesis, najsluszniejszym wydaje się być podział logiczny na poszczególne opowiadania; podział ten nie pokrywa się z podziałem na tzw. toledot (rody, generacje, dzieje <sup>1</sup>).

1. Stworzenie świata w ciągu sześciu dni (1, 1—2, 3). — Opowiadanie to stanowi odrębną całość w stosunku do pozostałej treści (2, 4—11, 28). Pod względem formy, jest to rodzaj hymnu, opiewającego stworzenie świata, hymnu o niezwykle kunsztownej budowie, polegającej na paralelizmie pierwszych trzech dni stworzenia z trzema następnymi <sup>4</sup>). Uzasadnieniem tego podziału jest konkluzja całego tego opisu (2, 1—3) o instytucji szabatu stworzenia z trzema następnymi <sup>2</sup>). Uzasadnieniem tego podziału znaczenie (obok wspomnianej już budowy poetyckiej) dla oceny wartości naukowej biblijnego opisu stworzenia świata. Opis ten zawiera wiele ciekawych szczegółów, odzwierciedlających starożytne poglądy przyrodnicze.

2. Stworzenie człowieka (2, 4—25). — W przeciwieństwie do zawartej w pierwszym rozdziale krótkiej wzmianki o stworzeniu przez Jahwę ludzi (ww. 26—28; słowo *a d a m* „człowiek“ ma tam niewątpliwie sens kolektywny: „ludzie“, przynajmniej

---

<sup>1</sup>) Cała księga Genesis dzieli się na 10 *t o l e d o t*, z których 5 stanowi treść pierwszej części tej księgi: „nieba i ziemi“ (2, 4—26), Adama (5, 1—6, 8), Noego (9, 9—9, 26), synów Noego (10, 1—11, 9) i Sema (11, 10—26). O znaczeniu i uzasadnieniu takiego podziału będzie później mowa.

<sup>2</sup>) Por. *A D e i m e l*, „Enuma elisz“ und Hexaëmeron, art. w *Orientalia* 6 (1923) 47 ns.; autor przedstawia graficznie kunsztowną budowę opisu stworzenia świata.

w znaczeniu pary ludzkiej tj. mężczyzny i kobiety), w rozdziale drugim jest mowa o stworzeniu najpierw mężczyzny (ww. 4—17), a następnie kobiety (ww. 21—23). Ta odrębność w stworzeniu obu płci ma swe uzasadnienie w poglądach na rolę mężczyzny i kobiety, a zarazem służy do zobrazowania instytucji małżeństwa monogamicznego.

a) Stworzenie mężczyzny (2, 4—17). Pierwszym człowiekiem na ziemi był mężczyzna, rolnik. Termin *adam*, jakim został nazwany, nie tylko oznacza „człowiek“ (w języku hebrajskim), ale również w opowiadaniu tym stanowi odpowiednik do wyrazu *adama* „rola“ (gra wyrazów: *adam* — *adama*: rolnik-rola). Dalsze zresztą szczegóły tego opisu lepiej rzecz ilustrują. A więc racją stworzenia pierwszego człowieka był brak wszelkiej roślinności na ziemi nie tylko z powodu posuchy (deszcz jeszcze nie padał), ale i z powodu braku człowieka, któryby ziemię uprawiał, używając rolę przez rozprowadzanie wody kanałami w celu jej nawodnienia.<sup>1)</sup> W takim więc stanie rzeczy Jahwe-Elohim<sup>2)</sup> uformował z prochu gleby (*adama*) człowieka-mężczyznę (*adam*) i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, przez co człowiek stał się istotą żywą. Stworzonego w ten sposób człowieka osadził Jahwe w zasadzonym przez siebie ogrodzie w Eden; zadaniem człowieka-rolnika było pilnowanie i uprawa tego ogrodu. Wśród drzew, jakie rosły we wspomnianym ogrodzie, dwa nosiły specjalne nazwy: drzewo życia i drzewo wszechwiedzy („wiedzy dobra i zła“; wiedzieć dobro i zło znaczyło w pojęciu Semitów „wiedzieć wszystko“). Wzmianka o zakazie danym przez Jahwę człowiekowi spożywania owocu z tego ostatniego drzewa stanowi punkt wyjścia do dalszego opowiadania o upadku pierwszych dwojga ludzi.

Oprócz tego folklorystycznego zabarwienia, przedstawione w ogólnych rysach opowiadanie posiada nadto silne zabarwienie

<sup>1)</sup> Tak według tłumaczenia wierszy 5 i 6, tłumaczenia, które podał A. Bea, *Pe Pentateucho*, dz. cyt., 148. Tekst oryginalny tych wierszy następuje z dużą trudnością.

<sup>2)</sup> Nazwy Boga: pierwsza ściśle izraelska, druga bardziej ogólna (semicka).

lokalne, mezopotamskie (szumerskie), które wskazuje, iż mamy tu dół czynienia z bardzo starą tradycją, związaną z terenem Mezopotamii.<sup>1)</sup> Te starożytne przedsemickie, rysy mezopotamskie są następujące. Opowiadanie rozpoczyna się tak samo, jak podobny poemat szumerski o stworzeniu, a raczej o początkach cywilizacji<sup>2)</sup> i babiloński „Enuma elisz“, oparty również na tradycji szumerskiej.<sup>3)</sup> Użyźnianie gleby odbywa się przez nawadnianie gleby wodą, rozprowadzaną kanałami, co również jest charakterystyczne dla agrykultury mezopotamskiej. Hebrajska nazwa ogrodu, w którym Jahwe umieścił pierwszego człowieka, *g a n b e-E d e n* ma bez wątpienia swój odpowiednik w szumerskim *g u - e d i n* („ogród, czyli pole porośnięte drzewami i trzcina“; *e d i n* — „obszar dobrze nawodniony“, a więc urodzajny). Obszar ten nawadniała przepływająca przezeń rzeka, która następnie rozdzielała się na cztery odnogi.<sup>4)</sup> Zarówno określenie każdej z tych odnóg, jako „początku“ (odrębnej) rzeki, jak i same nazwy owych czterech rzek, biorących początek z jednej, wskazują na Mezopotamię. A więc: nazwa *C h i d d e k e l* (rzeka, płynąca naprzeciwko Asyrii), odpowiada nazwie akkadyjskiej<sup>5)</sup> *d i - i g - l a t* po aramajsku: *d i g l a t*, stąd wskutek wymiany spółgłosek płynnych — *t i g r a*, Tygrys); następnie nazwa *P r a t* — Eufrat. Już dwie te nazwy wystarczą dla

---

<sup>1)</sup> Szumerowie była to ludność niesemicka, zamieszkująca Mezopotamię już w IV tysiącleciu przed Chr.

<sup>2)</sup> Por. M. Witzel, *Perlen sumerischer Poesie (Keilschriftliche Studien V)*, Fulda, 1925, 106.

<sup>3)</sup> Por. J. Bromski *Enuma elisz*, Warszawa, 1925, 19.; w poematach tych, podobnie jak w Genesis 2, 4 ns. wstępem do opisu stworzenia jakiejś rzeczy czy istoty żywej jest wyliczenie tego, co wówczas jeszcze nie istniało.

<sup>4)</sup> W języku hebr. rosz — „początek“, wyrażenie charakterystyczne dla systemu budowy kanałów w Mezopotamii. W tym ujęciu należałoby przypuszczać, iż cztery, wymienione tu rzeki wpływały do tej, która przepływała przez ogród; por. A. D e i m e l, *Wo lag das Paradies*, art. w *Orientalia* 15 (1925) 44 ns.

<sup>5)</sup> Akkadzowie była to ludność semicka, która przywędrowała do Mezopotamii, wypierając Szumerów.



zorientowania się co do topografii biblijnego „raju“.<sup>1)</sup> Wreszcie w dokumentach szumerskich jest mowa o drzewie, przedłużającym życie, a noszącym nazwę *r e b e* lub *g e s t i n - n a*.<sup>2)</sup>

b) Stworzenie kobiety (2, 18—25). Opowiadanie to zostało tak skonstruowane, że wykazuje: niższość kobiety (pogląd semicki; kobieta pochodzi z ciała mężczyzny, jest jakgdyby jego córką), wyższość jej od zwierząt (jest również człowiekiem tak, jak mężczyzna) wreszcie cel kobiety (towarzyszenie mężczyźnie, pomaganie mu w pracy i ścisłe złączenie się z nim w jedno ciało).

Jahwe-Elohim, stwierdziwszy, iż nie dobrze jest by człowiek (mężczyzna!) był samotny, postanawia uczynić mu „pomoc“, podobną mu, czyli odpowiadającą mu. Wpierw jednak sprowadza do człowieka wszelkie, stworzone przez siebie zwierzęta, by dać mu możliwość wyszukania sobie wśród nich „odpowiedniej pomocy“. Człowiek, „nadając nazwy“ tym zwierzętom, to znaczy, według semickiego sposobu mówienia, określając ich naturę (imię u Semitów wyrażało naturę, istotę względnie posłannictwo tego, który je nosił), dochodzi do wniosku, że są to tylko istoty żywe; nie znajduje więc wśród zwierząt równej i odpowiedniej sobie istoty. Wtedy dopiero Jahwe-Elohim, uspiwszy mężczyznę, wyjął jedną z jego kości (żebro? termin hebrajski *s e l a* — niejasny; oznacza być może wogóle „bok ciała“) i tę kość pokrywa ciałem, formując w ten sposób kobietę. Podobnie, jak poprzednio zwierzęta, tak i teraz kobietę przyprowadził do mężczyzny, mężczyzna zaś stwierdził, iż tym razem dopiero jest istota równa mu; dla wyrażenia tego dał jej nazwę *i s z s z a* (forma żeńska rzeczownika *i s z* „mężczyzna“; por. polskie „mąż“—„mężatka“). Mamy tu więc nie tylko tak często spotykaną w Biblii grę wyrazów podobnych, ale i stwierdzenie, że kobieta posiada tę samą naturę co i mężczyzna.

<sup>1)</sup> Co do topografii biblijnego „raju“ istnieje, jak wiadomo, szereg opinii; por. A. B e a, *De Pentateucho*, dz .cyt., 151 ns.

<sup>2)</sup> Por. A. D e i m e l, *Die biblische Paradieserzählung und ihre babylonische Parallelen*, art. w *Orientalia* 16 (1926) 90 ns.

3. Upadek i kara dwojga pierwszych ludzi (3, 1—14). Opowiadanie to wiąże się z poprzednimi ze względu na wspomniany już zakaz spożywania owoców z drzewa wszechwiedzy i ze względu na niewiastę. Główną wszakże rolę odgrywa tu wąż, który wdaje się w rozmowę z kobietą i namawia ją do przekroczenia tego zakazu. Wyżej wspomniano, iż wzmianka o drzewie wszechwiedzy jest bez analogii w literaturze szumerskiej i starosemickiej; podobnie i jeśli chodzi o upadek pierwszych ludzi i karę za ten upadek, wszelkie próby uzasadnienia analogicznego opowiadania szumerskiego, czy starosemickiego, spełżyły na niczym.<sup>1)</sup> Jednakże, co się tyczy całego tego opowiadania, dostrzec można pewne charakterystyczne dla środowiska mezopotamskiego szczegóły. A więc w literaturze babilońskiej znane jest utożsamianie demona z wężem,<sup>2)</sup> sama zaś rola węża, jako przeciwnika bogów, skonkretyzowała się w tejże literaturze jako walka boga Szamasza lub Marduka ze smokiem.<sup>3)</sup> Być może, że idea tej walki bóstwa ze smokiem (względnie smokami, które uchodziły również za bóstwa niższego rzędu), idea nie obca zresztą i samej Biblii (walka Jahwy z potworem Rahab, Psalm 89, 10 nns., Hiob 9, 13; 26, 12), znalazła w pewnym stopniu oddźwięk i w opowiadaniu o wystąpieniu demona w postaci węża przeciwko rozporządzeniu Jahwy. Jednakże, jak już wspomniano, paraleli do biblijnego opowiadania o raj i o upadku pierwszych ludzi nie znaleziono dotąd w literaturze babilońskiej.<sup>4)</sup>

Po przestąpieniu zakazu mężczyzna i kobieta, usiłując skryć się przed Jahwą-Elohimem, który właśnie przechadzał się po raj i. Wykrętne tłumaczenia nie pomagają i Jahwe-Elohim wygłasza wyrok na węża (ma się odtąd czołgać na brzuchu i karmić prochem ziemi, co oznacza najwyższe upokorzenie),

<sup>1)</sup> Por. M. W i t z e l, Die angebliche sumerische Erzählung von Paradies, Sintflut und Sündenfall (Keilschriftliche Studien I). Leipzig 1918, 51 ns.

<sup>2)</sup> Por. A. B e a, De Pentateucho, dz. cyt., 156.

<sup>3)</sup> Por. A. D e i m e l, Der Drachenkampf bei den Babyloniern und in der hl. Schrift, art. w *Orientalia* 5 (1922) 26 nns.

<sup>4)</sup> Por. A. D e i m e l, Die biblische Paradieserzählung, art. cyt., 94 ns.

na niewiastę (będzie w bólach rodzić, a potomstwo jej prowadzić będzie ustawiczną walkę z wężem) i na mężczyznę (będzie w pocie czoła uprawiał ziemię i umrze). Być może w tym wyroku przejawiają się pewne motywy etjologiczne czyli uzasadniające przyczyny zjawisk takich, jak: czołganie się węża, cierpienia kobiet rodzących, ciężar pracy na roli i rozpad ciała ludzkiego po śmierci. W związku z wygnaniem ludzi z raj u podkreślenie zasługuje wzmianka o Cherubach, pilnujących ogrodu, by doń wygnańcy nie mogli wrócić. Mianowicie w literaturze babilońskiej występuje termin *k a r u b*, będący odpowiednikiem nazwy Cherub (ale tylko nazwy, gdyż *k a r i b u* w pojęciu Babilończyków byli bogami).

4. Kain i Abel; początki kultury (4, 1—26). W opowiadaniu tym został przedstawiony konflikt rolnika z pasterzem oraz początek kultury (budowa miast, wyrób narzędzi rolniczych z miedzi i żelaza), wiążący się z bratobójcą Kainem i jego potomkami. Zakres opisywanych wydarzeń zwięża się tu w stosunku do opowiadań poprzednich (stosunki rodzinne), choć w dalszym ciągu opisywane tu wydarzenia mają ogólnoludzki charakter. Dwaj synowie Adama (używany dotąd rzeczownik pospolity *a d a m* „człowiek, mężczyzna“ staje się imieniem własnym, jako równoważnik do imienia kobiety *H a w a - E w a*; por. 2, 20 gdzie jest mowa o pochodzeniu i o opartym na asonancji wyjaśnieniu sensu tegoż imienia), Kain i Hebel („kował“ i „hodowca trzód“<sup>1)</sup> \*) reprezentują dwa odłamy społeczne: ludność osiadłą, rolników i rzemieślników, oraz pasterzy. W opisanym tu zabójstwie Abła przez Kaina został prawdopodobnie wyrażony pogląd co do wyższości życia pasterzy nad trybem życia rolników i rzemieślników. Nie mniej charakterystycznym obok wspomnianego konfliktu rzemieślników z pasterzami jest to, że pochodzenie kultury materialnej zostało przedstawione w ciemnych barwach. W wierszach 17—23, w związku z genealogią Kainitów zostały wyliczone pierwsze zdobycze kulturalne

<sup>1)</sup> Por. J. S k i n n e r, dz. cyt., 102 ns.

jak: budowa miast, instrumenty muzyczne i wyrób narzędzi z metalu (miedź, żelazo). Z początkami kultury wiążą się i inne jeszcze przejawy życia: nomadyzm, poligamia i prawo odwetu. Aczkolwiek nie udało się dotąd odnaleźć analogicznej tradycji w literaturze babilońskiej (według podań babilońskich zdobycze cywilizacyjne pochodzą od bogów, względnie od ludzi, pouczonych przez bogów<sup>1</sup>) \*) całe to opowiadanie jest najprawdopodobniej oddźwiękiem jakiejś bardzo dawnej tradycji ogólnosemickiej, jak o tym świadczą niehebrajskie imiona, przejęte następnie do genealogii przodków Noego (5, 1—32) przez tradycję hebrajską, oraz pewne rysy szumerskie; wreszcie, jeśli chodzi o opis zbrodni Kaina, charakterystyczne jest wyrażenie w w. 7: „czyż nie jest u bram (twego serca) grzech-demon (czatujący), który swą żądzą kieruje ku tobie, ty zaś masz nad nim zapanować“, będące oddźwiękiem staro-mezopotamskiego wierzenia, konkretyzującego się w nauce o bóstwie, człowieku i grzechu<sup>2</sup>).

Przedstawione wyżej opowiadanie biblijne, mimo wielu niejasności i pewnej sprzeczności (Kain po dokonaniu zabójstwa otrzymuje od Jahwy znak, chroniący go przed zemstą ludzi; a przecież poza rodziną Adama nie było jeszcze ludzi na ziemi), odzwierciedla niewątpliwie najstarsze poglądy ogólnosemickie, wcielone do tradycji hebrajskiej z dodaniem pewnych rysów, charakterystycznych dla tej tradycji (Jahwe, swoiste etymologie imion ogólnosemickich, przekleństwo Kaina i wygnanie go z przed oblicza Jahwy, z Edenu? w. 16).

Genealogia Setytów, przodków Noego (5, 1—32) rozpoczyna nową serię opowiadań, których punktem centralnym jest relacja o potopie (6—9), i wraz z genealogiami potopowymi stanowi jedną całość. Biorąc pod uwagę to, że na początku tej genealogii wymieniony został Adam, a następnie syn jego Set (z pominięciem Kaina), że nie tylko imiona, ale nawet i kolejność imion

---

<sup>1</sup>) Pòr. M. W i t z e l, *Perlen sumerischer Poesie Keilischriftliche Studien*, 5), dz. cyt., 107 ns.

<sup>2</sup>) Pòr. G. E. C l o s e n, *Die Sünde der Söhne Gottes*, Rom, 1937, 246 ns.

potomków Seta zgadzają się z genealogią Kaina i że wreszcie chodzi tu o przedstawienie pochodzenia Noego, od którego mieli się wywodzić Semici, a więc i Hebrajczycy, można przypuszczać, iż genealogia ta rozpoczyna właściwe dzieje (religijne; E n o s z — „człowiek“ — odpowiednik A d a m, syn Adama, zapoczątkowuje kult Jahwy, por. 4, 26) Hebrajczyków, którzy w ten sposób połączyli swe pochodzenie z „pierwszym człowiekiem“, Adamem. Po przedstawieniu więc początku dziejów całego świata, następuje opis pochodzenia Hebrajczyków wraz z relacją o potopie, w której występuje jako główna postać Noe, jeden z przodków narodu izraelskiego. Genealogie potopowe będą miały na celu wykazanie, jakie miejsce w rodzinie ludów (starożytnego Wschodu) zajmuje Izrael.

Jeśli chodzi o genealogię Setytów głównie zasługuje na podkreślenie wspomniane już podobieństwo z ogólnoludzką genealogią Kainitów:

S e t y c i :			K a i n i c i :		
	Adam			— —	
	Set			— —	
	Enosz (człowiek)			Adam (człowiek)	
	Kenan			Kain	
	Mahalalel			Mechujael	
	Jered			Irak	
	Hanok			Hanok	
	Matuszelak			Matuszael	
	Lemek			Lemek	
	Noe				
<hr/>					
Sem	Cham	Jafet	Jabal	Jubal	Tubal-Kain <sup>1)</sup>

Jak z powyższego zestawienia widać, podobieństwo pomiędzy obu genealogiami jest uderzające. Brak Noego w genealogii Kainitów nasuwa przypuszczenie, iż Hebrajczycy, nie znając innej genealogii, oprócz ogólnej, przejęli tę ostatnią i powiązali z główną postacią w opowiadaniu o potopie, z Noem. Chodziło

<sup>1)</sup> Por. J. S k i n n e r, dz. cyt., 138.

im najprawdopodobniej nie tylko o powiązanie swych praprzodków z najstarszą ludzkością, ale także, zważywszy, że przy imionach w genealogii Setytów podane zostały lata każdego z członków tej genealogii (od 700 do 900 lat), o zachowanie analogii opisu potopu z odnośnymi opisami babilońskimi, w których królowie przedpotopowi panowali również bardzo długo (po kilka tysięcy lat). Ta właśnie analogia genealogii Setytów, będącej wstępem do opowiadania o potopie, z dokumentami babilońskimi<sup>2)</sup> jest drugim bardzo charakterystycznym szczegółem.

Uzasadnieniem genealogii Setytów jest jej zakończenie, w którym zaznaczono, iż Noe zrodził trzech synów: Sema, Chama i Jafeta, protoplastów trzech grup etnograficznych (w. 32). Jest to zarazem nawiązanie do dalszych genealogii w pierwszej części księgi Genesis.

5. Potop (6, 1—9, 17) jest drugim, obok stworzenia świata, najważniejszym wydarzeniem z prehistorii biblijnej. Właściwie cała prehistoria biblijna składa się zasadniczo z dwóch okresów: od stworzenia do potopu i od potopu do pojawienia się Hebreów (Habiru), do których należeli protoplaści narodu izraelskiego.

W opisie przyczyny potopu (6, 1—7), jako katastrofy, która dotknęła ówczesny świat, powodując całkowite jego zniszczenie, został położony nacisk, podobnie jak w opisie pierwszego upadku, sprowadzającego karę na pierwszych ludzi (wygnanie z kraju Eden, Gen. 3), na rolę kobiety. W związku ze wzmianką o rozmnażaniu się ludzi (*h a - a d a m*, sens kolektywny) z naciskiem zostało podkreślone, iż „ludziom“ urodziły się córki. Nie znaczy to bynajmniej, by w rozmnażaniu się ludzkości nie brały udziału i kobiety i by dopiero w pewnym okresie czasu pojawiły się one na ziemi; słowem, by ówczesną ludzkość stanowili sami mężczyźni, choć z tekstu, zwłaszcza ze względu na termin *a d a m* (w rozdziałach: 2—4 „mężczyzna“), zdaje się to wynikać. Chodzi tu jednak o wyrażenie dwóch starosemickich poglądów: że decy-

---

<sup>2)</sup> Por. G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, Torino<sup>2</sup>, 1934, I, 194.

dującym czynnikiem w rozmnażaniu się ludzi jest mężczyzna<sup>1)</sup>, i że kobieta, jako pochodząca z ciała mężczyzny (por. 2, 21 ns.), mogła być uważana za „córkę“ mężczyzny.<sup>2)</sup> W świetle więc tej wzmianki i w świetle poglądu wyrażonego w opisie stworzenia kobiety zrozumiała staje się terminologia: „synowie Elohima“ (mężczyźni) i „córki człowiecze“ (kobiety). Wzmianka więc o narodzeniu się „córek“ stanowi podstawę do używanej w tym opowiadaniu terminologii.

Jak wynika z tekstu, kobiety („córki człowiecze“) wzbudziły pożądlivość w „synach Elohima“ (mężczyznach), skutkiem czego było bezładne łączenie się (w sensie płciowym) mężczyzn z kobietami, co z kolei spowodowało w mężczyznach przewagę namiętności nad duchem, otrzymanym od Jahwy w chwili stworzenia.<sup>3)</sup> Z winy więc kobiet mężczyźni stali się tylko „ciałem“, tworem przyziemnym, powstałym z prochu ziemi (2, 7). Tego rodzaju pogląd jest z jednej strony uzasadnieniem kary, jaka miała spaść na ludzkość, a z drugiej — stanowi wyraz refleksji co do roli kobiety, jako istoty niższej, w stosunku do mężczyzny.<sup>4)</sup>

Jahwe postanawia więc położyć kres walce ducha (czyli pierwiastka życiowego, a zarazem szlachetnej strony człowieka) z ciałem, opanowanym pożądlivościami; człowiek będzie więc odtąd żył krócej, mianowicie długość życia ludzkiego przekroczy zaledwie okres stu lat. W stosunku zaś do ówczesnej ludzkości

<sup>1)</sup> Dlatego w genealogiach biblijnych wymieniani są ojcowie; matki w wyjątkowych tylko wypadkach.

<sup>2)</sup> Rzecz charakterystyczna, iż w języku biblijnym zrodzenie (w sensie pochodzenia) jest niekiedy określane wyrażeniem „pochodzić z lędźwi“ (ojca; por. 1 Reg. 8, 19; 2 Chr. 6, 9); termin zaś ogólny *se la* (żebro? Gen. 2, 21 ns.) można uważać za synonim lędźwi.

<sup>3)</sup> W opisie stworzenia kobiety (Gen. 2, 22) nie ma wzmianki o tchnięciu w jej ciało ducha Jahwy tak, jak to miało miejsce przy stworzeniu mężczyzny.

<sup>4)</sup> Przedstawiona tak na tle poglądów starosemickich treść uwzględnianego opowiadania wyklucza, jak to wykazał w swej monografii G. E. Closen, *Die Sünde der „Söhne Gottes“*, dz. cyt., 109 nns; 119 nns., teorię a małżeństwach istot nadziemskich (aniołów) z kobietami, a tym samym i charakter mitologiczny perykopy 6, 1—4.

Jahwe, żałując, iż stworzył ludzi, postanawia sprowadzić ogólną (również na zwierzęta i rośliny) karę potopu. Wzmianka o żyjących wówczas na ziemi olbrzymach ma na celu uprzytomnić czytelnikowi wielkość tej kary a zarazem i wielkość samych przewinień; owi bowiem giganci byli „ludźmi sławy“, co w języku księgi Genesis (por. 11, 4) znaczy, iż postępowaniem swoim pragnęli wzbudzić zdziwienie Jahwy. Ta właśnie chełpliwość gigantów była drugą obok zmysłowości przyczyną kary potopu.

Po tym wstępie rozpoczyna się właściwe opowiadanie o potopie, osnute na tle dziejów Noego, którego pochodzenie (genealogia) zostało wyżej przedstawione.

Na podstawie dłuższego tego opowiadania (6, 13—8; 22), odznaczającego się stylem właściwym starożytnym Semitom (liczne powtórzenia tych samych szczegółów niekiedy z pewnymi modyfikacjami,<sup>1)</sup> można ustalić przebieg potopu w następujący sposób.

Noe otrzymał od Jahwy rozkaz zbudowania wielkiej skrzyni<sup>2)</sup> 300 łokci długiej, 50 łokci szerokiej i 30 łokci wysokiej. Zwężona ku górze skrzynia ta miała posiadać otwory i jedne drzwi, wewnątrz zaś była podzielona na trzy piętra i na prze-grody. Ściany skrzyni, zbudowane z drzewa „żywicznego“ miały być pokryte smołą. W tak zbudowanej skrzyni miał się pomieścić Noe z rodziną (a więc i trzech jego synowie Sem, Cham i Jafet z żonami) oraz zwierzęta po parze z każdego gatunku (6, 13—22).

Na rozkaz Jahwy wszedł Noe wraz z rodziną i zwierzętami do owej skrzyni, której drzwi zamknął sam Jahwe.

---

<sup>1)</sup> Trzykrotnie podana została wzmianka o zwierzętach, jakie Noe miał wprowadzić do „arki“; 6, 19. 20; 7, 15. 16 (po parze wszystkich zwierząt) i 7, 2. 3 (ze zwierząt czystych po siedem par, z nieczystych — po jednej parze); dwukrotnie wspomniano o wejściu Noego z rodziną i zwierzętami do „arki“: 7, 7 i 7, 13 ns., przy czym nie powiedziano wyraźnie, czy wejście to nastąpiło przed rozpoczęciem się potopu, czy już w czasie potopu.

<sup>2)</sup> Termin hebr. *t e b a h* jest raczej egipskiego niż babilońskiego pochodzenia, co jest bardzo znamienne.



W roku 600 życia Noego, w dniu siedemnastym drugiego miesiąca (według rachuby Izraelitów — kwiecień/maj) „rozwarły się wszystkie źródła otchłani wielkiej i upusty niebios otworzyły się“<sup>1)</sup> Deszcz padał czterdzieści dni i czterdzieści nocy, skutkiem czego wody zakryły ziemię i wzniosły się ponad wierzchołki wszystkich wysokich gór. Z niejasnej wzmianki wiersza 20 wynikałoby, że woda wzniosła się na 15 łokci ponad wierzchołki gór, co jednak trudne jest do przyjęcia ze względu na różną wysokość tych wierzchołków, zważywszy iż poziom wód, po których pływała wspomniana skrzynia był równy (7, 11—23).

Po ustaniu czterdziestodniowego deszczu wody, zalewające ziemię i niszczące w ten sposób wszystkie istoty żywe, utrzymały się na swym najwyższym poziomie przez 150 dni, a potem zaczęły opadać. Dnia 17, miesiąca siódmego (wrzesień/październik), skrzynia wskutek spadku wód osiadła na górach Ararat; po upływie zaś 40 dni ukazały się dopiero wierzchołki innych gór.<sup>2)</sup>

Wierzchołki innych gór ukazały się dnia 1, miesiąca dziesiątego (grudzień/styczeń). Po 40 dniach Noe wypuścił najpierw kruką, który wrócił do „arki“, nie mogąc jeszcze znaleźć miejsca suchego; podobnie i gołębica, wypuszczona po 7 dniach(?), powróciła. I dopiero po 7 dniach wypuszczona gołębica przyniosła w dziobie liść oliwnego drzewa, co było znakiem, że już ziemia oschła. Wreszcie dnia pierwszego, miesiąca pierwszego (marzec/kwiecień), Noe, zdjawszy dach z „arki“, stwierdził, iż

---

<sup>1)</sup> Według starożytnych pojęć semickich, ponad firmamentem, będącym czymś w rodzaju olbrzymiego klosza, osłaniającego powierzchnię ziemi, znajdowały się wielkie ilości wód („wody górne“, ocean); rozwarcie się upustów tego firmamentu powodowało wylew wód na ziemię czyli deszcz.

<sup>2)</sup> Ze wzmianki tej wynikałoby więc, iż góry Ararat przewyższały swą wysokością wszystkie inne wierzchołki górskie; istotnie, jeśli chodzi o obszary starożytnego Wschodu (zwłaszcza o Mezopotamię), wyżyna Ararat, której najwyższe szczyty mają od 3 do 5 tysięcy m. wysokości, górują nad nimi; prawdopodobnie więc potop byłby jakąś lokalną katastrofą.

wody zniknęły zupełnie. Dnia 27, miesiąca drugiego, Noe otrzymał od Jahwy rozkaz opuszczenia „arki“. Potop trwał więc przeszło rok (7, 24—8, 16).

Noe, wyszedłszy z „arki“, zbudował ołtarz, na którym złożył ofiarę całopalną ze zwierząt czystych, po czym nastąpiło zawarcie przymierza Jahwy z Noem. W związku z tym przymierzem należy zwrócić uwagę na następujące szczegóły: przede wszystkim gwarantować miało ono niepowtarzalność podobnej katastrofy; połączone było z podobnym, jak w pierwszym rozdziale Genesis, błogosławieństwem, równoznacznym z nadaniem zdolności rozrodczej ludziom i zwierzętom<sup>1)</sup>; wreszcie przymierze to, mające charakter umowy dwustronnej, zobowiązywało nie tylko Jahwę do niekarania już nigdy ludzkości potopem, ale z drugiej strony nakładało i na ludzi pewne zobowiązania. Mia nowicie ludzie ze swej strony musieli przyjąć mające moc prawną nakazy: powstrzymanie się od spożywania krwi i nie popełnianie zabójstwa; podobne zakazy występują i w ustawodawstwie Mojżesza (Lev. 7, 26 rts.; Deut. 12, 23 i Ex. 21, 12 ns.; Num. 35, 31; 33). Znakiem zewnętrznym przymierza był położony przez Jahwę „łuk na obłokach“, a więc, ukazująca się po deszczu, tęcza (8, 20—9, 17).

Jeżeli zatrzymaliśmy się dłużej nad omówieniem szczegółów opisu potopu, to w tym jedynie celu, by rzucić nieco światła na zagadnienie pokrewieństwa i różnic pomiędzy biblijnym opisem potopu a relacjami o potopie w dokumentach pozabiblijnych, oraz na zagadnienie charakteru literackiego biblijnej opowieści o potopie.

Starożytna tradycja (pozabiblijna) o potopie znana nam jest dzisiaj z ośmiu recenzji w dokumentach: klinowych szumerskich i akkadyjskich (babilońskich i asyryjskich) oraz greckim Berossosa.<sup>2)</sup> Przede wszystkim zaznaczyć należy, iż w żadnym ze

---

<sup>1)</sup> W pojęciu Izraelitów potomstwo było wyrazem błogosławieństwa Jahwy.

<sup>2)</sup> Por. A. D e i m e l, Der biblische Sintflutbericht und die Keilschriften, art. w *Orientalia* 20 (1926) 69 nns.

wspomnianych dokumentów nie ma kompletnej relacji o potopie; są to tylko fragmenty, dotyczące tych czy innych szczegółów. Dopiero na podstawie zestawienia tych szczegółów można zrekonstruować pozabiblijny opis potopu.

Najbardziej kompletną i w szczegółach zbliżoną do biblijnej, jest zawarta w asyryjskim poemacie, zwanym od imienia głównego bohatera, Gilgamesz, relacja o potopie. Zaznaczyć jednakże należy, iż po pierwsze opowiadanie o potopie stanowi tylko część wspomnianego poematu (mianowicie znajdujemy je na jednej z dwunastu — jedenastej — dużych tabliczek, na których utwór ten został utrwalony pismem klinowym): Gilgameszowi opowiada Utnapisztim, bohater potopu, o tym wydarzeniu; powtórnie wspomniane tabliczki pochodzą z biblioteki króla asyryjskiego Assurbanipala (668—626), a więc są stosunkowo późne.<sup>1)</sup> Daleko starszymi, aczkolwiek tylko fragmentarycznymi, są dwie inne relacje o potopie: szumerska, najprawdopodobniej z w. XXII przed Chr.<sup>2)</sup>, w której głównym bohaterem jest Ziusudra, i starobabilońska z czasów króla babilońskiego Amisadugi (w. XVIII przed Chr.),<sup>3)</sup> znana jako fragment (dłuższego nieco poematu w języku asyryjskim) poematu o Ea i Atarchasis<sup>4)</sup>.

A. Deimel, uwzględniając wszystkie relacje pozabiblijne o potopie, wykazał na ich podstawie podobieństwa (i różnice) opisu potopu w Biblii i w dokumentach pozabiblijnych.<sup>5)</sup> Podobieństwa są uderzające i dotyczą przyczyny, która spowodowała

<sup>1)</sup> Por. C. F. J e a n, *Le milieu biblique avant Jésus-Christ*, Paris 1922, II, 34. Jest to oczywiście jedna z późniejszych relacji o wydarzeniu, opisanym już znacznie wcześniej, podobnie jak i dwie inne krótkie relacje asyryjskie, pochodzące również ze wspomnianej biblioteki; por. H. Gressmann, *Altorientalische Texte zum Alten Testament*, Berlin—Leipzig<sup>2</sup>, 1926, 200; 203 (asyryjska wersja poematu o Ea i Atarchasis).

<sup>2)</sup> Por. C. F. J e a n, dz. cyt., 34; tekst opracowany przez A. Poebła podaje H. Gressmann, dz. cyt., 198.

<sup>3)</sup> Por. H. G r e s s m a n n, dz. cyt., 201.

<sup>4)</sup> Ea—bóg starożytnego miasta Eridu; Atarchasis — bohater potopu w tej recenzji.

<sup>5)</sup> Por. *Der biblische Sintflutbericht und die Keilschriften*, art. cyt., 70—72.

tę katastrofę (występki), opisu okrętu (odpowiednik „arki”), dzięki której uratowała się garstka ludzi wraz ze zwierzętami, wreszcie szczegółów, co do zakończenia potopu (wypuszczenie z okrętu ptaków dla przekonania się, czy wody opadły; zatrzymanie się okrętu na górze Nisir<sup>1</sup>); złożenia ofiary dziękczynnej po wyjściu z okrętu). Różnice zaś, poza zabarwieniem politeistycznym relacji pozabiblijnych o potopie, są raczej drugorzędne i odnoszą się do: wymiarów i kształtu okrętu, długości trwania potopu (blisko sześć dni; wyjście zaś z okrętu nastąpiło w dniu 14 od początku potopu) i pewnych szczegółów, wynikających ze wspomnianego już politeistycznego ujęcia całego tego wydarzenia (naprz. lęk bogów, którzy w czasie potopu pochowali się, przerażeni ogromem katastrofy, jaka nawiedziła ziemię).

Pomimo tych podobieństw pomiędzy relacjami pozabiblijnymi i relacją biblijną o potopie, zbyt uproszczonym byłoby twierdzenie o zależności tej ostatniej od dokumentów pozabiblijnych. Zważywszy bowiem dość liczne i dość niejednolite dane o potopie w dokumentach pozabiblijnych, a zwłaszcza niewątpliwą oryginalność, jaką odznacza się biblijny opis potopu, należałoby raczej przypuszczać, że od dawnych bardzo czasów istniała wśród mieszkańców starożytnego Wschodu (najprawdopodobniej zwłaszcza Mezopotamii) tradycja o jakiejś wielkiej katastrofie, jaka nawiedziła zamieszkane wówczas obszary. Wydarzenie to utrzymało się w pamięci wielu pokoleń i znalazło swój oddźwięk w literaturach narodów starożytnych. Co było treścią tej najstarszej tradycji, trudno powiedzieć. Na podkreślenie zasługuje tylko to, że opisy w późniejszych dokumentach są bogatsze w szczegóły i że wydają się być lokalnymi opracowaniami o odpowiednim zabarwieniu religijnym tego samego tematu. Stąd to i opis biblijny potopu odznacza się bądź co bądź oryginalnością ujęcia, mimo wspomnianych już podobieństw z pozabiblijnymi opisami tegoż wydarzenia.

---

<sup>1</sup>) Wyżyna na południo-wschód od Niniwy; por. Gressmann, dz. cyt., 179.

Daleko ważniejszym jest zagadnienie zidentyfikowania potopu, jako wydarzenia historycznego, na tle prehistorii biblijnej. Zarówno z najstarszej krótkiej bardzo relacji, a właściwie wzmianki, o potopie, jak i z relacji biblijnej wynikałoby, iż chodzić tu może jedynie o jakąś lokalną katastrofę, która miała miejsce wtedy, gdy tereny Mezopotamii były zamieszkałe najprawdopodobniej przez Sumerów. Świadczyłaby o tym wspomniana wzmianka w najstarszym dokumencie sumerskim, zawierającym listę królów starożytnego Szumeru. W dokumencie tym po wyliczeniu ośmiu królów zanotowany został fakt potopu, a następnie wymienieni królowie popotopowi.<sup>1)</sup> Układ ten byłby analogiczny do układu, jaki występuje w Biblii, gdzie mamy wyliczonych szereg postaci przed i po potopie.<sup>2)</sup> Usiłowania ustalenia daty potopu na podstawie badań wykopaliskowych nie zostały dotąd uwieńczone pomyślnymi wynikami; odnalezionej bowiem przy rozkopywaniu starożytnego miasta Ur (w. XL przed Chr.) warstwy „potopowej“ nie można uważać za ślad zalewu Mezopotamii przez wodę, gdyż na podobną warstwę nigdzie więcej nie natrafiono.<sup>3)</sup>

Powiązanie potopu z dziejami Noego nic do omawianego tu zagadnienia nie wnosi, nawet gdyby przyjąć hipotezę, której autorem jest E. Burrows, że mianowicie chodziłoby tu o postać identyczną z ostatnim z królów przedpotopowych z dokumentów pozabiblijnych, noszącym w tych dokumentach imię Atarchasis (również jako przydomek wspomnianego już bohatera potopu Utnapisztim w eposie Gilgamesz), a w wersji greckiej o potopie Ksisudros (Ziutsuddu).<sup>4)</sup> Noe bowiem jest zbyt silnie związany

<sup>1)</sup> Por. A. D e i m e l, Die bibl. Sintflutbericht., art. cyt., 69.

<sup>2)</sup> Por. G. R i c c i o t t i, Storia d'Israele, dz. cyt., I, 194.

<sup>3)</sup> Por. A. B e a, De Pentateucho, dz. cyt., 176.

<sup>4)</sup> Por. A. D e i m e l, Die bibl. Sintflutbericht., art. cyt., 71.

Wspomniana hipoteza opiera się m. in. na odnalezionej w relacji z Bogazköi (dawne Hatti) o potopie hetyckiej formy imienia bohatera potopu Na-ah-mu-li-el; występujący w nazwie tej element Nahmu ma być odpowiednikiem hebrajskiego Noach (Noe).

ze starożytną tradycją izraelską, która najprawdopodobniej uczyniła zeń bohatera potopu.

Za tym ostatnim przypuszczeniem zdaje się przemawiać nie tylko to, że Noe w genealogiach, na których oparta jest treść zasadnicza prehistorii biblijnej, poczesne zajmuje miejsce, ale i krótka wzmianka, podana w związku z opisem potopu w 9, 18—27. Krótkie to opowiadanie ludowe, mające charakter etjologiczny (mianowicie uzasadnia ono, dlaczego Kanaanici, potomkowie Chama, musieli ulec Izraelitom, potomkom Sema, nowym panom Kanaanu), przedstawia Noego w nowym zupełnie świetle. Jest on tu pierwszym hodowcą winnicy, a więc nieznaną własności upajającej wina. Pomijając tu zagadnienie, czy opowiadanie to należy uważać za wcześniejsze od opowiadania o potopie i odnieść do opisu początków kultury (Gen. 4, 17—23) u szczepów semickich, zmieniających swój koczowniczy tryb życia na osiadły, zwłaszcza w związku z przybyciem na terytorium Kanaanu<sup>1)</sup>, jak na to wskazywałaby wzmianka o przekleństwie Chama, „ojca Kanaana“ (9, 22), możnaby przypuszczać, iż postać Noego nie obcą była najstarszej tradycji izraelskiej i powiązana została z zaczerpniętą z ogólnosemickiej tradycji fabułą potopu.

6. Pochodzenie i pokrewieństwo narodów i szczepów (9, 18—11, 9). Wspomniane wyżej opowiadanie 9, 18—27, którego treścią jest drobny na pozór epizod z życia Noego<sup>2)</sup>, stanowi właściwie punkt wyjścia dla opisu „dziejów“ potomków Noego, pochodzących od trzech jego synów Sema, Chama i Jafeta, a zarazem nawiązuje do przerwanej dłuższym opowiadaniem o potopie genealogii („dziejów“) Adamitów.

---

<sup>1)</sup> Por. J. S k i n n e r, dz. cyt., 181 ns.

<sup>2)</sup> Noe, pierwszy hodowca winnicy, upił się winem, nie znając właściwości tego napoju, i spał odkryty. Syn jego Cham „ujrzawszy nagość ojca swego, powiedział to dwom braciom swoim“, którzy przykryli śpiącego szatą. Cham został za swój postępek (?) przeklęty przez Noego.

Po przekleństwie, rzuconym na występного Chama, ojca Kanaana, a tym samym po błogosławieństwie Sema i Jafeta<sup>1)</sup>, jak również po wzmiance o śmierci Noego przedstawione zostały „dzieje“, czyli pochodzenie i pokrewieństwo narodów i szczepów, których protoplastami byli trzej wspomniani synowie Noego.

Najpierw zostali wyliczeni synowie Jafeta (19, 2—5). Ich imiona są nazwami etnograficznymi (częściowo geograficznymi?), odnoszącymi się do mieszkańców wysp morza Śródziemnego łącznie z północną częścią Azji Mniejszej. Charakterystyczna dla tej grupy szczepów jest nazwa Jawan czyli Jończycy<sup>2)</sup>. Identyfikacja ta jest tym pewniejsza, że związane z nimi inne nazwy (zwłaszcza Kittim i Rodanim) dotyczą szczepów, zamieszkujących wyspy morza Śródziemnego, jak Cypr i Rodos<sup>3)</sup>.

Synami Chama byli: Kusz, Misraim (i Put) oraz Kanaan. Ze względu dwie ostatnie nazwy, tj. Egipt (Misraim) i Kanaan, chodzi tu więc o szczepy (narody), zamieszkujące obszary południowe starożytnego Wschodu. Co do nazwy pierwszej, należy podkreślić, iż z jednej strony Kusz został przedstawiony jako potoplasta szczepów arabskich, a przynajmniej zamieszkujących pogranicze pustyni Arabskiej, z drugiej zaś strony jest on ojcem Nimroda, który panował w miastach mezopotamskich (Babel, Erech czyli Warka, Agade), a także w Asyrii (Aszur) zbudował miasta: Niniwę i Kalach. W jakim stopniu zestawienie to może być uzasadnione, trudno stwierdzić, tym więcej, że i sama nazwa Kusz jest w Biblii wieloznaczna<sup>4)</sup>. Następnie po-

<sup>1)</sup> Rzecz charakterystyczna, że treścią błogosławieństwa, wygłoszonego nad Jafetem, jest tak charakterystyczna dla księgi Genesis, gra wyrazów. Jafet j a f e t (forma sprawcza czasownika p a t a h — „uczynić szerokim, rozprzestrzenić“); innymi słowy, chodzi tu o swoistą, ludową, etymologię imienia własnego.

<sup>2)</sup> Por. F. S c h m i d t k e, Die Japhetien der biblischen Völker-tafel, Wrocław, 1926, 60.

<sup>3)</sup> Por. F. S c h m i d t k e, dz. cyt., 75; 83.

<sup>4)</sup> Por. F. Z o r e l l, Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti, Roma, 1946, 350 ns.: 1) Etyopia, 2) część Arabii, 3) część obszaru Babilonii.

wiązanie Pelisztów (Filistyni) z Kaftorytami (synonim Filistynów, którzy, jak wiadomo, przybyli do brzegów Egiptu, a następnie i Kanaanu, z Kaftor czyli Krety\*) z Egiptem jest znamienne, wskazuje bowiem, jak należy rozumieć przedstawione w rozdziale 10 „pokrewieństwa“. To samo należy powiedzieć i o „potomstwie“ Kanaanu; „synami“ bowiem tego ostatniego byli: Sydon (nazwa miasta) i Chet (Hetytyci!).

Wśród synów Sema (10, 22—31) wymienieni zostali z jednej strony: Elam, Aszur (Asyria) i Aram, a zatem terytoria graniczące z Mezopotamią, a z drugiej — dalsi jego potomkowie, z których na szczególną uwagę zasługuje Eber (imię związane niewątpliwie z nazwą „Hebreowie“), ojciec Pelega i Joktana. Podczas gdy Joktan został przedstawiony jako protoplasta szczepów, zamieszkujących półwysep Arabski („Arabia felix“), a zwłaszcza południowo-zachodnią część tego półwyspu, Peleg, syn Ebera (por. w. 21, w którym podkreślono, iż Sem był ojcem wszystkich *b e n - E b e r*, synów Hebera czyli Hebreów), raz jeszcze występuje w rodowodzie Abrahama, protoplasty Izraelitów, rodowodzie, zaczynającym się od Sema (11, 10—27).

Aby ocenić charakter, a zarazem i obiektywną wartość przedstawionego w księdze Genesis pochodzenia i pokrewieństwa narodów i szczepów, trzeba zdać sobie sprawę z tego, że w pojęciu Semitów każdy naród względnie szczep miał swego protoplastę, noszącego jako imię nazwę tego narodu lub szczepu i uosabiającego cechy reprezentowanej przez siebie grupy ludnościowej. Pokrewieństwa zaś narodów czy szczepów wyobrażano sobie na sposób koligacji rodzinnych (ojciec, syn, brat itd.). Nic więc dziwnego, że i tu swoista „etnografia“ znanego w pewnej epoce Izraelitom środowiska starożytnego Wschodu została ujęta w formę drzewa genealogicznego, najprawdopodobniej dla wykazania, jakie miejsce w rodzinie ludów wschodnich zajmował naród izraelski. Fakt, że wśród imion podanych we wspomnianych genealogiach, występują nazwy narodów, szczepów, terytoriów a nawet miast (naprz. Sydon), świadczy, w jak szerokim sensie należy rozumieć hebrajski termin *b e n*; mianowicie nie tylko jako „syn“ (znaczenie podstawowe), ale „naród“,



„szczep“ a także w sensie kolektywnym „mieszkańcy“. Uwzględnienie takiego sposobu myślenia i mówienia Semitów ma decydujące znaczenie, jeśli się chce należycie ocenić genealogie, zawarte w księdze Genesis.

Dane etnograficzne księgi Genesis mają swój specjalny charakter. Należy bowiem przypuszczać, iż takie, a nie inne, powiązanie poszczególnych grup ludnościowych musiało się opierać na pewnych kryteriach, które są nam nieznane, a które w pewnej epoce były wyrazem poglądów, rozpowszechnionych wśród Izraelitów.

O jaką epokę tu chodzi, trudno powiedzieć. Schmidtkę, opierając się na uwzględnionych przez genealogię nazwach etnograficznych, jest zdania, iż genealogia ta mogła powstać nie wcześniej, niż w VI w. przed Chr. Jednakże przytoczone przezeń argumenty nie są przekonujące<sup>1)</sup>.

Pozostaje uwzględnić dwa jeszcze opowiadania, wplecione w omówioną wyżej genealogię: o Nimrodzie, myśliwym, założycielu miast w Babilonii i Asyrii (10, 8—12) i o budowie wieży Babel (11, 1—9). Oba te opowiadania są oddźwiękiem pewnej bardzo dawnej tradycji mezopotamskiej, przejętej przez szczepy hebrajskie i odpowiednio naświetlonej.

Zdaniem asyriologów, odpowiednikiem biblijnego Nimroda jest szumerski król Ninurta, panujący w mieście Nippur, zwany również Ninib („syn“ opiekuńczego bóstwa miasta Nippur, boga Enlil). W dokumentach klinowych przydomek Ninib nosi tylko trzeci król z pierwszej dynastii miasta Erech (Warka) Lugalbanda. Wzmianka Genesis, iż Nimrod był synem Kusza (10, 8), znajduje swe potwierdzenie w dokumentach klinowych, w których występuje nazwa miasta (obszaru?) Kisz (Kosz, Kuszu); właśnie pierwszą po potopie była dynastia kuszycka (nazwana tak od miasta Kisz), z której pochodził władca miast mezopotamskich (zwłaszcza miasta Erech). W tradycji szumerskiej przechowała się pamięć o tym władcy jako o zwycięzcy smoków (biblijne: „wielki myśliwy“, por. 10, 9). Niemniej zna-

<sup>1)</sup> Por. Die Japhetiten der biblischen Völkertafel, dz. cyt., 18.

mienną, z historycznego punktu widzenia, jest wzmianka o migracji Nimroda do Asyrii; świadczy bowiem ona o zależności tego państwa od Babilonii <sup>1)</sup>.

Opowiadanie o budowie wieży Babel (11, 1—9) jest najprawdopodobniej również oparte na bardzo dawnej tradycji mezopotamskiej, odnoszącej się być może do okresu wędrówek pierwotnych mieszkańców Szumero-Akkadu, głównie zaś do początków miasta Babilonu. W ujęciu Biblii bardzo wiernie zostały zachowane pewne drobne szczegóły (wzniesienie budowli z cegieł, spajanych smołą; charakter samej budowli, jako wieży, łączącej ziemię z niebem), świadczące o wierności, z jaką stara ta tradycja babilońska została utrwalona w księdze Genesis. Z drugiej jednak strony w biblijnej relacji nieudana budowa wieży Babel została przedstawiona z religijnego punktu widzenia, jako kara za zuchwały zamiar. W tym celu zestawiono nazwę Babel z czasownikiem *b a l a l* („pomieszał“ Jahwe języki), co jest popularną, opartą na asonancji, etymologią tejże nazwy <sup>2)</sup>. Już ta okoliczność wskazuje, jak należy być ostrożnym w interpretowaniu tego opowiadania, w sensie informacji o pochodzeniu języków <sup>3)</sup>.

c. d. n.

Le résumé de cet article *La préhistoire biblique (Gen. 1—11), son origine et son genre littéraire* sera donné dans le fascicule prochain.

<sup>1)</sup> Por. A. Deimel, *Der Drachenkampf bei den Babyloniern*, art. w *Orientalia* 5 (1923) 30 ns.

<sup>2)</sup> Babel = Bab-ili: „brama boga“.

<sup>3)</sup> Por. A. Sanda, *Moses und der Pentateuch*, Münster i. W., 1924, 161 ns.