

Janusz Lemański

Opis stworzenia jako *conditio humana* w Rdz 2,7?

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 39/1, 5-24

2006

Artykuł został 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.

Ks. JANUSZ LEMAŃSKI

Uniwersytet Szczeciński

OPIS STWORZENIA JAKO *CONDITIO HUMANA* W Rdz 2,7?

Opis stworzenia pierwszego człowieka z Rdz 2,7 jest jednym z najbardziej fundamentalnych tekstów Starego Testamentu. Zawarta w nim wizja antropologiczna i przesłanie teologiczne mają ogromny wpływ na wiele innych wypowiedzi zawartych w Biblii. Decydują zarówno o sposobie postrzegania miejsca i roli człowieka w świecie stworzonym przez Boga, jak i na jego oczekiwania związane z doświadczeniem życia i śmierci. Przez długi czas postrzegano ten tekst jako element tradycji jahwistycznej, którą klasyczna teoria źródeł, za Wellhausenem, sytuowała w okresie tzw. oświecenia salomonowego w drugiej połowie X w. przed Chr. Nowsze badania krytyczno-literackie wykazują jednak, że tzw. Jahwista, jeśli w ogóle przyjmuje się jego istnienie, działał znacznie później niż dotąd sądzono. W kontekście Rdz 1–11 łatwo jest zauważyć, że materiał przypisywany temu źródłu ma wiele wspólnego z mitami mezopotamskimi, a zarazem wykazuje ogromną dojrzałość teologiczną, która przerasta koncepcje zawarte w tworzywie mitologicznym, z którego korzysta autor biblijny. Mity bowiem, choć są obficie wykorzystywane przez Jahwistę w tym, co pisze, to jednak stanowią zaledwie obrazowe tło pozwalające wyrazić temu autorowi znacznie dojrzałszy sposób myślenia o Bogu i początku ludzkości. Można sądzić, że posługuje się on ówczesnym „obrazowym językiem”, znanym i rozumianym w środowisku kulturowym, w którym przyszło mu żyć i tworzyć swoje dzieło, aby lepiej wyrazić swoje własne przekonania na temat stworzenia człowieka.

W poniższym artykule zostanie podjęta próba zbadania czy i jak wypowiedź z Rdz 2,7 wyróżnia się na tle innych koncepcji kreacyjnych dotyczących człowieka pochodzących z bliskiego autorowi biblijnemu środowiska geograficzno-kulturowego. Drugim krokiem badawczym będzie analiza egzegetyczno-kontekstualna, mająca na celu próbę ustalenia skąd pochodzi, kiedy się pojawiła w myśli starożytnych Hebrajczyków i jaką rolę w obecnym kontekście odgrywa opis stworzenia człowieka zawarty w Rdz 2,7. Powyższe ustalenia, jak sądzimy, pozwolą znaleźć odpowiedź na problem postawiony w tytule.

1. Stworzenie człowieka w mitach starożytnego Bliskiego Wschodu

„Narodził się człowiek. Nie wiadomo, może z boskiego nasienia stworzył go twórca przyrody, praojciec lepszego świata, a może świeża ziemia, ledwie od powietrza oddzielona, przechowała w sobie ziarna pokrewnych niebios. Zaś syn Japeta mieszał glinę z wodą rzeki i ulepił z niej człowieka na podobieństwo bogów, którzy wszystkim kierują. Inne stworzenia wzrok spuszczają w ziemię, człowiek jedynie otrzymał postać wyniosłą, miał nakaz patrzeć w niebo, twarz zwracać ku gwiazdom. Ziemia bezkształtna dotąd i surowa, tak przemieniona – odziała się w nieznaną do tej pory gatunek ludzki”¹. Tak pisał o stworzeniu człowieka pod koniec I w. przed Chr., rzymski poeta Owidiusz, pozostając pod wpływem *Teogonii* napisanej przez greckiego poetę Hezjoda. Podobne poglądy znaleźć można również u innych myślicieli greckich: Apollodorusa, Pauzaniusza czy Hyginusa. Według tych autorów, za zgodą Ateny, Prometeusz, syn tytana Japeta, stworzył ludzi podobnymi do bogów, lepiąc ich z gliny zmieszanej z wodą z rzeki Panopeus w Fokidzie. Atena zaś tchnęła w nich życie². Taki sposób stworzenia pierwszych ludzi nie był jednak poglądem ani powszechnym w starożytnej Helladzie, ani też najstarszym. Kubiak³ podkreśla, nawet z pewnym zdziwieniem, że w tak bardzo przecież antropocentrycznej cywilizacji antycznych Greków „nie ma żadnej wyraźnej i powszechnie przyjmowanej odpowiedzi na pytanie, skąd się wziął człowiek na ziemi?”. W Grecji po raz pierwszy pogląd, że to Prometeusz stworzył człowieka z gliny, pojawia się około IV w. przed Chr. w epigramacie poetki Erinny z wyspy Telos na Morzu Egejskim (*Antologia Palatyńska* VI,352). Sam motyw ulepienia z gliny (lub ziemi) należy do świata mezopotamskiego i stamtąd zapewne przywędrował do Hellady.

Trzeba jednak zauważyć, że i w samej Mezopotamii ta koncepcja ulegała ciągłej ewolucji, a poszczególne mity podają różne jej wersje i warianty. Najstarsze teksty z tego regionu pozwalają sądzić, że człowiek wyrósł z ziemi tak, jak czynią to rośliny. Nie chodzi tu jednak o jakieś mity kreacyjne, lecz fragmenty poematów, których głównym tematem są zupełnie inne zagadnienia niż stworzenie człowieka. Na około dwa tysiące lat przed Chrystusem datowany jest fragment wprowadzenia do kosmogonii sumeryjskiej opowiadającej o tym, jak Enki budował sobie dom. Czytamy tam w drugiej linii tego poematu następujące słowa: „Kiedy w roku obfitości zrodzonym przez An, ludzkość, jak rośliny, rozłupała ziemię...”⁴. Podobną koncepcję prezentuje inny tekst, będący fragmentem wstępu do sumeryjskiego poematu sławiącego bardzo pożyteczne wówczas narzędzie, jakim była motyka. Najstarszy tekst tego utworu pochodzi z czasów króla Babilonii Samsuiluna (1749–1712), ale powstanie samego poematu przesuwają się dzisiaj na początek

¹ Owidiusz, *Metamorfozy* I.79–84, t. I, tłum. A. Kamińska, Wrocław 2004.

² Na ten temat por. R. Graves, *Mity greckie*, Warszawa 1974, s. 49, 50.

³ Z. Kubiak, *Mitologia Greków i Rzymian*, Warszawa 2003, s. 104, 105.

⁴ Tłumaczenie własne na podstawie M. J. Seux, *La creazione del mondo e dell'uomo nei testi mesopotamici*, [w:] *L'Antico Testamento e le culture del tempo*, red. G. Ravasi, Roma 1990, s. 231.

drugiego tysiąclecia przed Chrystusem. Czytamy w nim: „Pan, niezmienny, kiedy zdecydował przeznaczenie, Enlil, aby ziarno kraju wyszło z ziemi, pośpieszył się, aby oddzielić niebo od ziemi... (linia 3). W Uzuea...włożył do formy *początek ludzkości* (linia 19). Do Enlila, w jego kraju, *on* (początek ludzkości) *rozłupał ziemię*; *on* (Enlil) obrócił swój wzrok szczery w kierunku swych *czarnych głów*. Bogowie Anunna przyszli do niego, położyli swą rękę na twarzy, osłodziли Enlila swoją modlitwą; powiedzieli mu, że motyka jest dla jego *czarnych głów*. Pani, która rodzi władcę, która powoduje narodziny króla, Ninmenna ustanowiła poród”⁵. Uzuea to nazwa miejscowości, w Nippur, w której, według wierzeń sumeryjskich, pojawili się pierwsi ludzie na ziemi. W tłumaczeniu oznacza ona „gdzie wschodzi ciało”. Znany jest też inny wariant lingwistyczny tej nazwy: Uzumua – „gdzie ciało wyrasta”. Poetyckie określenia: „ziarno kraju” i „czarne głowy” odnoszą się do ludzi, którzy, jak wynika z powyższego tekstu, wyłaniają się z ziemi uformowani i zasadzeni uprzednio przez Enlila.

W nieco późniejszych tekstach z tego regionu mity kreacyjne, dotyczące człowieka, zawierają już bardziej rozbudowane wersje stworzenia. Sumeryjskie opowiadanie, znane jako *Enki i Ninmah*⁶, opowiadając o stworzeniu pierwszych ludzi, wskazuje, że zostali oni powołani do istnienia, aby zastąpić bogów w ich pracy. Tekst budzi jeszcze wiele kontrowersji, jest niepełny i zawiera szereg poważnych trudności gramatycznych. Według niego, w dość złożonym i hierarchicznym panteonie sumeryjskim, część niższych rangą bóstw dźwigała w poczcie czoła kosze, kopała kanały i wywoziła glinę. Swoją ciężki los okraszała obficie łzami. Odpowiedzialny za nich Enki spał w swoim pałacu, nie zwracając na to uwagi. Kiedy doszło do buntu, obroniła go jego matka Nammu. Przygotowała też specjalny projekt istot, które miały zastąpić zbuntowanych bogów w ich pracy. Nammu to prawdopodobnie personifikacja świata wodnego i prarodzicielka⁷. Woda w naturalny sposób rozmiękcza glinę i czyni ją podatniejszą na formowanie. Dlatego w micie po raz pierwszy pojawia się ona jako ta, która bierze do ręki szczyptę żyznej gliny z brzegów rzeki Abzu i wspierana przez Ninmah, ugniata ją, tworząc ludzi, a pomagają im w tym inne boginie. Różne zajęcia wyznaczane przez Enki tak stworzonej ludzkości ukazują jednak, jak bardzo te nowe istoty są niedoskonałe. Na końcu więc ocenia on: „Ninmah, twoje dzieła są ułomne [...], kto temu zaprzeczy?”⁸.

Kolejny mit, opowiadający o stworzeniu człowieka, to *Astrahasis*⁹. Najlepiej zachowana wersja tego poematu liczy 1245 linii i zapisana została na trzech tabliczkach pochodzących z czasów Amisaduka (1646–1626). Również w tej wersji u początków człowieka leży mit o buncie niższej kasty bogów, zwanej Igigi.

⁵ Tłumaczenie własne na podstawie M. J. Seux, *La creazione...*, s. 232, 233.

⁶ Polska wersja w: *Mity sumeryjskie*, tłum. K. Szarzyńska, Warszawa 2000, s. 39–45.

⁷ Por. hasło: *Nammu* [w:] J. Black, A. Green, *Słownik mitologii Mezopotamii*, Katowice 1998, s. 133.

⁸ *Mity sumeryjskie...*, s. 45.

⁹ Por. *Mit o Astrahasisie*, [w:] *Mity akadyjskie*, tłum. K. Łyczkowska, Warszawa 2000, s. 125–142. Por. też: K. Łyczkowska, K. Szarzyńska, *Mitologia Mezopotamii*, Warszawa 1981, s. 212, 213.

Przeznaczeni do kopania kanałów i rzeki dającej życie dla kraju, w pewnym momencie buntują się i otaczają oni dom Enlila, sprawującego nad nimi kontrolę na ziemi. Linie 130–190 są uszkodzone, ale można się domyślać z późniejszego rozwoju wypadków, że wyżsi rangą bogowie zamieszkujący niebo (Apsu), poznawszy przyczynę ich buntu, postanawiają stworzyć człowieka. W tym celu wzywają boginię-matkę, zwaną Mami¹⁰, a zbuntowane bóstwa proszą ją: „Ty jesteś łonem matczynym, które stworzy człowieka. Stwórz człowieka, aby przejął nasze brzemie”¹¹. Jako materiał wyjściowy do stworzenia człowieka i tym razem służy glina, jednak pojawia się tu także nowy element wprowadzony na rozkaz Enlila: „niech jeden z bogów zostanie zabity [...] z krwią jego i ciałem niech Nintu zmiesza glinę, tak aby bóg i człowiek byli zmieszani razem z gliną. Niech z ciała boga będzie Edimmu”. *Edimmu* to odpowiednik akadyjskiego *etemmu* – oznacza ducha, osobowość człowieka, również umarłego. Można się domyślać, że bóstwo, które zostało zabite, stało na czele buntu Igigi. Jego imię, w zależności od wersji, brzmi Gesztue lub Weili. Możliwe, iż określenie *etemmu* stanowiło pochodną połączenia formantu teoforycznego *wê* (Weili), reprezentującego ciało, i duchowego, określanego mianem *têmmu*. W micie czytamy więc: „boga Weili [lub Gesztue], który miał osobowość, zabili na zgromadzeniu. Z ciałem jego Nintu zmieszała glinę [...] z ciała [boga] jest Edi[mmu]. Życie – cecha jego – będzie mu [wyznaczone], nie można zapomnieć, że jest to Edimmu. Potem, gdy wymieszali glinę, on wezwał Anunnaki, bogów wielkich, Igigi, bogowie wielcy pluli na glinę”. Tak powstał pierwszy człowiek określany w micie mianem *lullu* (linia 195). Samo plucie na glinę to gest nie do końca jasny, ale może stanowić imitację czynności garncarza, który formując naczynie z gliny, spluwał na nie od czasu do czasu, aby zwilżyć obrabiany przez siebie materiał. Bogini matce pomaga w tym dziele czternaście akuserek Śassuratu (łono), z których każda przygotowuje lub nadzoruje przygotowanie glinianych figurek pierwszych siedmiu mężczyzn i kobiet. Ostateczną formę nadaje tym postaciom jednak bogini Mami wraz z bogiem Enki, mieszając glinę z krwią.

Jeszcze inną wersję stworzenia człowieka znajdujemy w *Eposie o Gilgameszu*¹². Czytamy tam, że główny bohater „w dwóch trzecich jest bogiem, w jednej trzeciej człowiekiem. Obraz jego [narysowała] bogini Mah [inne imię Mami], ona uformowała jego postać”. Pierwszy człowiek Enkidu, przyjaciel Gilgamesza, został przez nią stworzony, jak w poprzednich mitach, z gliny. Bóg Anu, sprawujący władzę nad innymi bogami, przywołuje do siebie boginię Aruru [Mami] i przekazuje jej plan, który wymyślił. „Gdy Aruru to usłyszała, stworzyła w sercu swoim tego, którego Anu zamyślił. Aruru umyła swe ręce, oderwała kawałek gliny i rzuciła w step. Enkidu bohatera stworzyła [w stepie]”¹³.

¹⁰ Inne jej imiona to Belet-ili – Pani bogów, Aruru, Mamma por. hasło *Boginie matki i boginie narodzin* [w:] J. Black, A. Green, *Słownik mitologii Mezopotamii...*, s. 35–37.

¹¹ *Mit o Astrahasisie...*, s. 128.

¹² *Epos o Gilgameszu*, tłum. K. Łyczkowska [i in.], Warszawa 2002.

¹³ Tamże, s. 5.

Starożytni mieszkańcy Mezopotamii wierzyli prawdopodobnie, że ludzie rodzą się uformowani już wcześniej przez boginię-matkę z gliny w łonie ich własnej matki. Powstanie człowieka z gliny jest jednak elementem znanym z późniejszych tekstów mezopotamskich. W najstarszych z nich człowiek wyszedł z ziemi jak roślina zasiana przez jednego z bogów. W niektórych wersjach o początkach ludzkości pojawia się motyw zmieszania krwi i ciała zabitego boga z gliną, a w babilońskim opowiadaniu *Enuma eliš*¹⁴, nie przytaczanym dotąd, człowiek powstał jedynie z krwi Kingu, stojącego na czele buntu bogów. Najistotniejszy jest fragment tego utworu, w którym Marduk zwraca się do Ea słowami: „Krew chcę połączyć, chcę, żeby zaistniały kości, chcę, żeby powstał *Lilû*, jego imię zaiste człowiek – chcę stworzyć *Lilû*, człowieka. Niech zaistnieje kult bogów, niech oni będą zaspokojeni” (VI.5–8)¹⁵. Ea doradził Mardukowi, aby został zabity jeden z bogów. Na ofiarę został wybrany Kingu, przywódca buntu, choć główną sprawczynią niepokojów była Tiamat. Igigi, wielcy bogowie, „włożyli na niego winę, rozcięli mu żyły. Z jego krwi ten [Ea] stworzył rodzaj ludzki dla czczenia bogów...” (VI 31–34)¹⁶. Jak widać z powyższego tekstu, nie tylko materia, z której stworzono człowieka, jest odmienna niż w pozostałych mitach, ale i cel. Już nie do pracy, aby zastąpić bogów, ale do ich kultu został on stworzony. Jedyna rzecz, która łączy wszystkie te przekazy, to interwencja bogów w powstanie pierwszych ludzi. W późniejszych mitach człowiek ma w sobie także coś z boskiej natury. Bądź, jak w wypadku poematu *Astrahasis*, jest to ciało i krew bóstwa Weili zmieszane z gliną, bądź, jak w *Enuma eliš*, krew boga Kingu.

Przekonanie o powstaniu człowieka z gliny jest więc późniejszym etapem w rozwoju mitologii starożytnych mieszkańców Mezopotamii. W bliskim im Ugarit nie znajdujemy jednak śladów podobnych wierzeń. Na podstawie odkrytych tam tekstów można jedynie stwierdzić, że El, główne bóstwo ugaryckiego panteonu, określany był mianem „stworca rzeczy stworzonych” (CAT 1.4.II: 11) i „ojciec ludzi” (CAT 1.14.I: 37.43: *'ab 'adm*)¹⁷. Jedynym śladem takich wierzeń mogłyby być słowa Mota skierowane do Baala: „Oto, rzeczywiście, mój głód pożera *glinę*, rzeczywiście, obiema rękami ją jem” (CAT 1.5.I). Mot jest personifikowaną i ubóstwioną śmiercią, więc jeśli jego słowa dotyczą ludzi, to można doszukiwać się w tych słowach aluzji do materiału, z którego stworzony został człowiek¹⁸.

Motyw stworzenia człowieka w starożytnym Egipcie ma wiele wersji. Mówiąc o kosmogoniach egipskich, trzeba wziąć pod uwagę, że istniały tam różne „szkoły teologiczne” związane z poszczególnymi ośrodkami kultu (Heliopolis, Memfis, Teby itd.). Część mitów mówi o jednym Demiurgu, który stał się także prarodzi-

¹⁴ *Enuma eliš czyli opowieść babilońska o powstaniu świata*, tłum. J. Bromski, Wrocław 1998.

¹⁵ Tamże, s. 85, 87.

¹⁶ Tamże, s. 89, 91.

¹⁷ CAT = *The Cuneiform Alphabetic Text from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places*, red. M. Dietrich, O. Loretz, J. Sanmartín, Münster 1995.

¹⁸ Tak sugeruje np. M. B a l d a c c i, *La scoperta di Ugarit. La città-stato ai primordi della Bibbia*, Casale Monferrato 1996, s. 309, nota 249.

cem pierwszych ludzi¹⁹, a inne, bardziej popularne w starożytnym Egipcie, preferują model boga-rzemieślnika, jak Ptah zajmujący się metalurgią, czy Chnum kształtujący człowieka jak garncarz swoje naczynia. Materia, z której powstał człowiek, też bywa różna. Papiirus *Brennmer-Rhind* (311–312)²⁰, zawierający teksty z Heliopolis, podaje np., że ludzie powstałi z łez Atuma.

Najbliżej mezopotamskiej koncepcji stworzenia człowieka, a zarazem i najbardziej intrygujące z punktu widzenia analizy Rdz 2,7, jest jednak idea Chnuma – baraniogłowego bóstwa z Elefantyny i kilku innych miast egipskich. Zarówno w inskrypcjach (*Teksty Piramid* 445; 522), jak i ikonografii pozostałej po starożytnych Egipcjanach bardzo często przedstawia się go w roli garncarza kształtującego ludzi na kole garncarskim. Najstarszy z takich reliefów znajduje się w świątyni Hatszepsut (1479–1458) w Deir el-Bahari²¹. Ukazuje on Chnuma formującego na kole garncarskim postać faraona²². Męska postać faraona, dzięki inskrypcji zamieszczonej przy reliefie, została zidentyfikowana jako królowa Hatszepsut. Prawdopodobnie to nie sama królowa była twórcą tego reliefu, lecz powstał on jeszcze przed objęciem przez nią tronu i został jedynie zaadoptowany do aktualnych potrzeb. Motyw ten wskazuje na to, jak starożytne są przekonania Egipcjan o stworzeniu człowieka z gliny. Obok Chnuma, kształtującego ciało człowieka, ważną rolę odgrywa jednak w tym obrazie także bogini Hathor, która daje tchnienie życia w usta i nos uformowanej z gliny postaci. Pojawia się tu więc idea bliska koncepcji biblijnej, oparta na schemacie: ulepił i tchnął. Idea bóstwa, dającego ożywiające tchnienie człowiekowi, zapisana jest w *Tekstach Sarkofagów* (2200–2000). W jednym z nich czytamy: „Moje życie jest w twoich nozdrzach, ja wprowadzam twój oddech w twoje gardło” (TS 2.43)²³. Podobną deklarację odnośnie do boga Re znajdujemy we współczesnej reliefowi z Deir el-Bahari *Nauce dla króla Meri-ka-re*: „[Re] uczynił oddech życia dla twoich nozdrzy”²⁴. Idea ożywiającego oddechu boga była więc dobrze znana i rozpowszechniona w Egipcie już w XV w. przed Chrystusem. Koncepcję tę, być może, odzwierciedlał znany na całym starożytnym Bliskim Wschodzie rytuał „otwierania ust” nowo wykonanym posągom bogów, który symbolizował ich ożywienie²⁵.

¹⁹ Por. fragmenty z *Tekstów Piramid* (2400–2000 r. przed Chr.) w: M. G i t t o n, *La creazione del mondo nei testi egiziani*, [w:] *L'Antico Testamento...*, s. 277, 278.

²⁰ Por. J. L i p i ń s k a, M. M a r c i n i a k, *Mitologia starożytnego Egiptu*, Warszawa 1977, s. 24, 25.

²¹ *Ancient Near East in Pictures*, red. J. B. Pritchard, Princeton 1969 [dalej: ANEP], nr 569; por. też rysunki w: J. L i p i ń s k a, M. M a r c i n i a k, *Mitologia...*, s. 39, rys. 14; A. N i w i ń s k i, *Mity i symbole starożytnego Egiptu*, Warszawa 2001, s. 294, rys. 123.

²² Hatszepsut to prawdopodobnie kobieta-faraon, często opisywana i prezentowana w ikonografii jako mężczyzna. Na ten temat por. B. K w i a t k o w s k i, *Poczet faraonów*, Warszawa 2002, s. 339–342.

²³ Tłumaczenie własne na podstawie J. H. W a l t o n, *Creation*, [w:] *Dictionary of the Old Testament. Pentateuch*, red. T. D. Alexander, D. W. Baker, Downers Grove–Leicester 2003, s. 160.

²⁴ Tłumaczenie własne na podstawie *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, red. J. B. Pritchard, Princeton 1969³ [dalej: ANET], s. 417.

²⁵ Por. *Born in Heaven, Made on Earth: The Making of the Cult Image in the Ancient Near East*, red. M. B. Dick, Winona Lake 1999.

2. Biblijna relacja o stworzeniu człowieka

Biblijny opis stworzenia człowieka zapisany został w trzech pierwszych rozdziałach Księgi Rodzaju. Z punktu widzenia krytyki literackiej Rdz 1,1–2,4a należy do kapłańskiej tradycji Pięcioksięgu, zaś Rdz 2,4b–3,24 do tzw. dokumentu jahwistycznego. Współczesne analizy historyczno-krytyczne wskazują jednak na szereg związków drugiego z opisów zarówno z literaturą i teologią deuteronomistyczną oraz mądrościową, jak i literaturą mitologiczną z Mezopotamii, co każe współczesnym badaczom znacznie odmłodzić datację perykopy z Rdz 2,4b–3,24. Z drugiej strony oba opisy z Rdz 1–3, widziane w perspektywie synchronicznej, nie stanowią całkowicie niezależnych od siebie tekstów, lecz doskonale się uzupełniają. Drugi z nich jest niejako uszczegółowieniem relacji o szóstym dniu stworzenia zawartym w Rdz 1²⁶. Badana wypowiedź z Rdz 2,7 musi być zatem przeanalizowana w kontekście innych wypowiedzi o stworzeniu zawartych w Rdz 1–3.

a. Kontekst literacki Rdz 2,7

Rozpatrując Rdz 2,7 w kontekście Rdz 1–3, należy zauważyć, że pierwszy opis stworzenia człowieka z Rdz 1,26–27 sytuuje go na samym szczycie piramidy stworzenia. Dzień szósty, dzień stworzenia żywych istot na ziemi, zostaje wyróżniony spośród innych poprzez użycie rodzajnika (w. 31bB: *yôm haššiššit*) oraz ogólnym posumowaniem całego dzieła stworzenia: „i widział Bóg wszystko, co stworzył, i oto [było] bardzo dobre” (w. 31aA). Ponadto Bóg zastanowił się na moment, zanim przystąpił do stworzenia człowieka. Uwagę narratora w tym momencie bardziej zaintrygowały Jego myśli niż słowa i działanie. O ile w poprzednich aktach woda i ziemia partycypowały w dziele stwórczym, o tyle teraz akcent został położony wyłącznie na sprawczą moc słów Boga²⁷. Wszystkie inne dzieła stworzone szóstego dnia (por. ww. 24–25), polegają na tym, że na rozkaz Boży ziemia coś „rodzi”. Jedynie człowiek zostaje stworzony niejako bezpośrednio przez Stwórcę. Jemu też podporządkowane zostaje całe stworzenie. W tym kontekście „obraz i podobieństwo” stworzonego człowieka do Boga ma wymiar symboliczny. Oznacza przejęcie prerogatyw władzy nad całym stworzeniem, należnych tylko Bogu, przez jego ostatnie dzieło (w. 28c). Zwraca uwagę, że człowiek (*ʿādām*) wyróżnia się spośród zwierząt dwupłciową strukturą swojego bytu (mężczyzna i kobieta). Gdy tymczasem te ostatnie stworzone zostały „każde według swego rodzaju” (w. 24bB). Obok władzy nad innymi dziełami stworzonymi przez Boga, człowiek otrzymuje też zadanie: „bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili całą ziemię i uczynili ją sobie poddaną” (w. 28b).

Perspektywa spojrzenia na stworzenia człowieka na ziemi zawarta w tym opisie jest bez wątpienia odgórna, ale też geo- i antropocentryczna. Jak słusznie zauwa-

²⁶ Na ten temat por. Z. P a w ł o w s k i, *Opowiadanie, Bóg i początek*, Warszawa 2003.

²⁷ Szerzej por. Z. P a w ł o w s k i, *Opowiadanie...*, s. 330–341.

za Z. Pawłowski²⁸, zmienia się ona wraz z drugim opisem (Rdz 2–3), począwszy od Rdz 2,4b, gdzie sposób patrzenia na wydarzenia zaczyna być oddolny. Narrator koncentruje się teraz na szóstym dniu stworzenia, pokazując go niejako w zbliżeniu i w zwolnionym tempie. „Kamera” narratora nie jest tutaj zawieszona wysoko ponad niebem, lecz usytuowana na ziemi; przedstawia rzeczywistość z bliskiej i ograniczonej perspektywy czynności stwórczych, podobnych do zachowań ogrodnika i garniarza (por. Rdz 2,7-8; 3,8.15)²⁹. W tym nowym opisie można wyróżnić dwa zasadnicze etapy stworzenia człowieka. Jeden bardziej ogólny, mówiący o sposobie stworzenia człowieka w ogóle (Rdz 2,7), i drugi, uszczegółowiający dwupłciowość ludzkiej natury (Rdz 2,18-25). Ten ostatni etap rozgrywa się w kontekście poszukiwań istoty, która byłaby towarzyszem życia dla człowieka. Z jednej strony brak takiej istoty pośród zwierząt znamionuje wyższość ludzi nad zwierzętami, choć opis stworzenia jednych i drugich jest z pod wieloma względami bardzo podobny (por. ww. 7–8 i ww. 18–20); z drugiej stworzenie niewiasty z boku (lub żebra) pierwszego Adama czyni ją nie tylko równą co do natury, ale i podkreśla, że ta natura ludzka swoją pełnię znajduje w dwoistości płci. Dopiero w tym momencie bowiem człowiek (*ʾādām*) staje się mężczyzną (*ʾiš*) i kobietą (*ʾiššāh*) (w. 23). Opis z Rdz 2,7 trzeba zatem postrzegać jako relację o stworzeniu człowieka w ogóle, a nie jako stworzenie pierwszego mężczyzny. Z drugiej strony ten opis stworzenia człowieka ma swoje dopełnienie w opisie jego upadku spowodowanego pychą i brakiem posłuszeństwa (zaufania!) wobec Boga, a konsekwencje tego stanowią etiologiczne wyjaśnienie współczesnych autorowi warunków ludzkiego życia (Rdz 3,16-19) oraz przyczyn doświadczanej przez niego własnej przemijalności i śmierci (Rdz 3,22-24).

b. Struktura Rdz 2,7

Badany wiersz składa się z trzech zasadniczych części. Najpierw narrator informuje o tym, że Bóg uformował człowieka:

w. 7a: wayyîšer yhwh ʾēlōhîm ʾet-hāʾādām ʿāpār min-hāʾādāmā^h
I uformował Jahwe Bóg człowieka – proch z ziemi.

Następnie opisuje drugi etap stworzenia dokonany poprzez ożywcze tchnienie:

w. 7b: wayyîppaḥ bəʾappāyw nišəmat ḥayyîm
I tchnął w jego nozdrza oddech życia.

W końcu prezentuje końcowy efekt tego działania:

w. 7c: wayəhî hāʾādām lənepeš ḥayyā^h
i stał się człowiek osobą żyjącą.

Taki podział powyższej wypowiedzi wynika z zastosowania sekwencji wyznaczonej użyciem *waw inversivum*. Akt stwórczy dokonuje się więc na dwa sposoby. Najpierw Jahwe Bóg formuje człowieka (*yāšar*), proch z ziemi, a następnie oży-

²⁸ Tamże, s. 280, 281.

²⁹ Tamże, s. 281.

wia go tchnąwszy (*nāpaḥ*) w jego nozdrza oddech dający życie. To właśnie dopiero ten oddech (*nišəmat ḥayyîm*) czyni z człowieka (*hāʾādām*), prochu z ziemi, żywą istotę (*nepes ḥayyāh*).

c. Analiza egzegetyczna Rdz 2,7

Zaproponowana powyżej struktura badanego wiersza pozwala widzieć go jako relację o stworzeniu człowieka prezentowaną w trzech odsłonach. Taki więc trzy etapowy będzie też przebieg analizy zaproponowanej poniżej.

I uformował Jahwe Bóg człowieka – proch z ziemi (w. 7a)

Badany wiersz stanowi część jednego z najdłuższych zdań w całej Biblii hebrajskiej (ww. 4b–7) i pojawia się po zdaniu głównym (w. 4b), w roli zdania podporządkowanego, poprzedzony dodatkowo serią zdań okolicznikowych (ww. 5–6)³⁰. Rzeczownik *hāʾādām* użyty jest tu z rodzajnikiem. Chodzi więc o określenie „człowiek”, a nie imię własne. W Ugarit *ʾadm* to jeden z tytułów boga El. W wielu tekstach akadyjskich i starobabilońskich pojawia się jednak imię własne: A-damu, A-dam-u. Dotyczy to zwłaszcza opowiadania o Adapie.³¹ Jak można wnioskować, imię własne Adapa czy Adam jest wtórne w stosunku do ogólnego sensu rzeczownika *ʾādām*. Niektórzy łączą ten rzeczownik z arabskim *ʾadam* lub *ʾadamat* – „skóra” i dostrzegają ten sens w Oz 11,4. Jest jednak wiele wątpliwości czy można mówić o drugim znaczeniu tego popularnego w Biblii określenia³². W badanym wierszu bez wątpienia należy myśleć o pierwszym człowieku w ogóle lub, co wydaje się bardziej prawdopodobne, o ludzkości jako takiej³³. Takie kolektywne rozumienie analizowanego rzeczownika odpowiada przekonaniu, że Bóg kształtuje każdy ludzki płód już w łonie jego matki (Jr 1,5; Ps 139,13; Hi 10,8; 12,8; 2 Mch 7,22-23).

Pierwszy akt stworzenia narrator opisuje czasownikiem *yāšar*. W swoim podstawowym znaczeniu określa on czynność kształtowania lub formowania czegoś z jakiejś istniejącej już materii³⁴. Może to dotyczyć pracy garncarza kształtującego glinę (2 Sm 17,28; Iz 29,16; Jr 18,2-4.11; por. też Syr 38,29-30) lub rzemieślnika pracującego w metalu (Iz 44,12). Tak więc w efekcie tej czynności można uformować zarówno gliniany garnek (Iz 29,16), jak i metalowy posąg bożka (Ha 2,18). Jej wykonanie domaga się uprzednio jakiegoś szkicu lub planu (por. Iz 44,9-10). W taki sposób mówi się w Starym Testamencie o stworzeniu przez

³⁰ V. P. Hamilton, *The Book of Genesis. Chapters 1–17*, Grand Rapids 1990, s. 156.

³¹ Por. V. P. Hamilton, *ʾādām*, [w:] *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, vol. I, London 1997 [dalej: NIDOTTE], s. 263–267.

³² Por. B. Lang, *ʾādām*, [w:] NIDOTTE, vol. I, s. 267.

³³ Na ten temat por. D. W. Cotter, *Genesis* (Beri Olam), Collegeville 2003, s. 26.

³⁴ Por. B. Otzen, *yāšar*, [w:] *Theological Dictionary of the Old Testament*, red. G. J. Botterweck, H. Ringgren, H. J. Fabry, vol. VI, /Grand Rapids/ Cambridge 1990 [dalej: TDOT], s. 257–265; A. H. Konkel, *yšr*, [w:] NIDOTTE, vol. II, s. 503–506.

Boga nie tylko ludzi, ale również zwierząt (Rdz 2,19), Lewiatana (Ps 104,26), suchego łądu (Ps 95,5), gór (Am 4,13), a w końcu także i biegu historii (Iz 22,11; Jr 33,2). Nade wszystko jednak Bóg kształtuje w ten sposób człowieka już w łonie matki (Iz 44,2.24) lub formując jego charakter, gdy wyznacza mu do spełnienia jakąś misję (Iz 43,21; 44,21). Izajasz używa tego określenia tylko wtedy, gdy mówi o stworzeniu lub wybraniu Izraela, stosując go zamiennie w sensie: formować lub wyznaczyć cel³⁵. Można więc sądzić, że w istocie nie chodzi tu o zwykłe słowo „stworzyć”, lecz o specyficzny sposób wykonania tego aktu, połączony z konkretną misją, jaką ów człowiek będzie miał do spełnienia.

Jeżeli przyjąć, że czynność wykonana przez Boga w w. 6, a więc nawilgoce nie ziemi³⁶, była przygotowaniem jej do ukształtowania człowieka, to można sądzić, że narrator bardziej myśli tu o pracy garncarza niż rzemieślnika obrabiającego metal. Motyw Boga-garncarza³⁷ nie byłby dziwny w kontekście tekstów mitologicznych przytoczonych na początku tego artykułu, gdyby nie fakt, że rzemieślnik ten pracuje w glinie (*ḥōmer*), a nie w prochu, jak wynikałoby z drugiej części analizowanego wiersza (por. Iz 41,25; Jr 18,4.6; Hi 33,6, por. też użyty tu czasownik *gāraš*). Co prawda Hiob odwołuje się do gliny jako tworzywa, z którego zrobiony został człowiek (Hi 10,9), jak również do idei matki-ziemi jako miejsca jego pochodzenia i powrotu (Hi 1,20b; por. Ps 139,15), ale mimo to trudno mówić o łatwym utożsamieniu gliny i prochu ziemi. Oba terminy występują czasem w układzie paralelnym (Hi 4,19; 10,9; 27,16; 30,19), ale nigdy nie są identyczne. Uwzględniając jednak akcenty masoreckie, obecne w BHS, łatwo zauważyć, że w. 7aB należy czytać oddzielnie. Nad rzeczownikiem *hāʾādām* znajduje się akcent zwany *rebiaʿ*, zaś nad rzeczownikiem *hāʾādāmāh* akcent określane mianem *zaqep qaton*. Oba należą do grupy akcentów tonicznych, spoczywających na ostatniej sylabie akcentowanej ostatniego wyrazu z krótkiego zdania. Oba też, oprócz wskazania toniczności konkretnej sylaby, pełnią funkcję odpowiadającą naszemu przecinkowi³⁸. W istocie więc druga część zdania nie tyle stanowi dopełnienie zastosowanego wcześniej czasownika *yāšar*, ile niezależne od niego dopowiedzenie. Przy takim rozumieniu zwrot „proch z ziemi” nie stanowi o materii, z której wykonany został człowiek ukształtowany przez Boga, ale odnosi się do jego śmiertelności i ulotności. Nie chodzi więc o coś, co stanowi surowiec, z którego coś się tworzy, nadając mu formę, ale to, do czego człowiek powraca po swej śmierci i czym jest ze względu na swą naturę (por. Rdz 3,19). Innymi słowy *hāʾādām* z natury rzeczy wraca do *hāʾādāmāh*, z której pochodzi, a *ʿāpār* – „proch” wyra-

³⁵ Warto podkreślić, że prorok zna również dwa inne czasowniki stosowane w Rdz 1: *ʿśh* (por. Iz 44,2 i Rdz 1,31) oraz *brʿ* (por. Iz 43,1 i Rdz 1,1). Czasem nawet stosuje wszystkie trzy naraz, por. Iz 43,7.

³⁶ Na temat spornego terminu *ʿed* i jego interpretacji por. M. G. H a s e l, *The Hebrew Term 'ed in Gen 2,6 and Its Connection in Ancient Near Eastern Literature*, „Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft” [dalej: ZAW] 2000, 112, s. 321–340.

³⁷ Por. Iz 29,16; 45,9; 64,7; Jr 18,6; Hi 10,8-9; Rz 9,20-21.

³⁸ Por. G. D e i a n a, A. S p r e a f i c o, *Wprowadzenie do hebrajszczyzny biblijnej*, Warszawa 2001, s. 21.

za tę ułotność jego natury. Ostatni termin zwykle określa luźną, granulkową konsystencję, inną niż glina lub błoto (por. jednak Hi 10,9). Nawet jeżeli czasem opisuje gips, tynk czy zaprawę murarską (por. Kpł 14,41-45), to generalnie podkreśla suchą i sypką substancję w rodzaju prochu lub pyłu³⁹.

Claus Westermann⁴⁰ sugeruje, że połączenie „proch z ziemi” może odzwierciedlać dwie różne tradycje: pustynia i ziemia uprawna. Zważywszy, że związek człowieka z ziemią odgrywał będzie w Rdz 2–4 zasadniczą rolę, jego sugestia może być prawdopodobna. Poprzez swój związek z ziemią człowiek nie tylko do niej powraca po swej śmierci, ale i poprzez pracę na niej (Rdz 2,5.15) jest z nią związany od momentu swoich narodzin. Gramatycznie *ʾādāmā^h* jest rzeczownikiem rodzaju żeńskiego, ale wątpliwe, aby miał on jakikolwiek etymologiczny związek z męskim rzeczownikiem *ʾādām* lub przymiotnikiem *ʾādōm* – „czerwony”. Gra słów i aluzji jest jednak wyraźna w tym zestawieniu⁴¹.

Równie ciekawe wydają się być związki „prochu” z opisem powierzchni ziemi (por. Wj 8,12.13; Iz 2,19; 25,12; 26,5; Hi 30,6). Jeżeli przyjąć, że proch z ziemi bywa jednak na innych miejscach utożsamiany z materiałem, z którego powstał człowiek (por. Hi 4,19; 8,19; 34,15; Ps 103,14; 104,29; Koh 3,20; 12,7), to można tu doszukiwać się mądrościowej refleksji nie tylko nad przemijalną kondycją ludzkiej natury, ale i wyraz polemiki z mitologicznymi wyobrażeniami o ulepieniu człowieka z gliny, branyimi nazbyt dosłownie.

W każdym razie zwrot „proch z ziemi”, w kontekście struktury gramatycznej Rdz 2,7, nie opisuje materiału wyjściowego, z którego Bóg uformował człowieka, lecz ułotność jego natury i jej związek z ziemią. Jak słusznie podkreśla Z. Pawłowski⁴², nie ma w tym opisie czegoś, co wyróżniałoby człowieka od pozostałych stworzeń (por. Rdz 2,19 i Rdz 1,26-28). Różnice te zostaną uwydatnione dopiero w toku dalszej narracji. Na tym etapie opisu podkreślona jest natomiast solidarność ludzkiej natury z innymi stworzeniami zasługującymi, jak on, na miano istot żywych (por. Rdz 2,19).

I tchnął w jego nozdrza oddech życia (w. 7b)

Drugi akt stwórczy Boga opisuje termin *nāpaḥ*. Pojawia się on w Biblii hebrajskiej dwanaście razy. U jego postaw, jak sugeruje Maiberger⁴³, leży prawdopodobnie onomatopeiczny dźwięk *ph*. Zwykle, zwłaszcza w tekstach prorockich, pojawia się w kontekście wydarzeń oznaczających rewindykację praw Boga w stosunku do swego ludu lub jego sąsiadów (Iz 54,16; Ha 1,9; Ez 22,20; Jr 1,13). Czasem chodzi o dmuchnięcie podobne do tego, które czyni się przy rozniecaniu ognia (Iz 54,16;

³⁹ Por. R. E. Hayden, 'pr, [w:] NIDOTTE, vol. III, s. 472, 473.

⁴⁰ *Genesis 1–11* (BK I.1), Neukirchen–Vluyn³1983, s. 281.

⁴¹ G. J. Wenham, *Genesis 1–15*, Waco 1987, s. 59. Por. też L. Koehler, W. Baumgartner, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Bd. I–II, Leiden–New York–Köln 1995 [dalej: KBL], Bd. I, s. 14.

⁴² *Opowiadanie...*, s. 351.

⁴³ P. Maiberger, *nāpaḥ*, [w:] TDOT, vol. IX, 1998, s. 485–488.

Jr 1,13; Ez 22,20-21), które, podobnie jak w analizowanym wierszu, ma moc ożywiająca (Ez 37,9). W swoim brzmieniu termin ten przypomina akadyskie *tanap-pah ana nahīrīšu* (CAD XI/1, 264), opisujące użycie słomki, aby wdmuchnąć lek do nosa chorego człowieka. W biblijnym zastosowaniu wyraża jednak ideę, że Bóg jest przyczyną i zasadą życia każdego człowieka.

Dopełnieniem bliższym w tej części zdania jest termin *nəšāmāh*⁴⁴. W obecnym kontekście oznacza on stwórczy oddech Boga, który inspiruje każdy oddech człowieka (Hi 33,4). Zastosowanie tego określenia w wielu innych miejscach (Prz 20,27; Iz 42,5; 57,16; Hi 32,8) pozwala sądzić, że wyraża on również aspekt dominacji i kontroli Boga nad człowiekiem⁴⁴. Boże *nəšāmāh* może bowiem zniszczyć złego człowieka (Hi 4,9), podobnie jak niszczy drzewo (Iz 30,33). Jednak „życie”, jakie daje ten oddech, to nie tylko fizyczna egzystencja, którą ten dar umożliwia. Według mędrców (por. Prz 20,27 i Prz 6,23), ten oddech staje się również światłem Jahwe, które przenika człowieka i pozwala mu kierować się drogą Bożych przykazań. W pewnym sensie staje się on więc czymś w rodzaju sumienia. Zwrot *nišmat ḥayyīm* podkreśla zatem, że jest to czynnik decydujący o ludzkim życiu, który sprawia, że człowiek ma świadomość swej zależności od Stwórcy, gdyż żyje dzięki Bogu i jest nierozzerwalnie z Nim związany. Bez tego ożywiającego tchnienia człowiek staje się martwy.

Podobny oddech życia otrzymały także zwierzęta (Rdz 7,22). Zwrot wygląda w tym wypadku jednak nieco inaczej: *nišmat rūaḥ ḥayyīm*. Jeżeli uznać, jak sugeruje Lamberty-Zielinski⁴⁵, że *rūaḥ* jest głosem dopisaną przez autora kapłańskiego (por. Rdz 6,17; 7,15 P: *rūaḥ ḥayyīm*), to wypowiedź z w. 22 należy w swej oryginalnej wersji do Jahwisty. Również Ezechiel zastępuje *nəšāmāh* przez *rūaḥ* (Ez 37,9; por. Koh 12,7). Z drugiej strony jednak w Rdz 6,3, przypisywanym Jahwiście, stosuje się zwrot *rūḥī* na określenie tego, co czyni z człowieka żywą istotę. Słusznie zatem podkreśla Scharbert⁴⁶, że choć pojęcia zastosowane w Rdz 7,22 są podobne do Rdz 2,7, nie ma tu mowy, jak w wypadku człowieka, że Bóg tchnął w zwierzęta osobiście ten ożywczy oddech.

Podobny sens, choć odniesiony do króla, ma zwrot *rūaḥ ʾapēnū* „oddech naszych nozdrzy” (Lm 4,20). Ten rodzaj wypowiedzi znany jest zresztą dość dobrze w kontekście egipskich wyobrażeń związanych z faraonem przedstawianym czasem jako rodzaj atmosfery, która pozwala ludziom oddychać⁴⁷. Ślad tego znajduje się także w jednym z listów z El-Amarna (nr 143), w którym Ammunira, władca Bejrutu, czuje się jak proch wobec ożywczego tchnienia faraona. Berges⁴⁸ sądzi jednak, że *rūaḥ* nie oznacza jedynie zwykłego oddechu, jak jest o tym mowa w Rdz 2,7, ale dynamikę tego oddechu określającą witalność i działanie danej jednostki. Faktem jest, że termin *nəšāmāh* pojawia się jedynie dwadzieścia pięć

⁴⁴ D. C. Fredericks, *nəšāmāh*, [w:] NIDOTTE, vol. III, 1997, s. 190.

⁴⁵ H. Lamberty-Zielinski, *nəšāmāh*, [w:] TDOT, vol. X, 1999, s. 65–70, zwłaszcza 67.

⁴⁶ J. Scharbert, *Genesis 1–11*, Würzburg 1990, s. 49.

⁴⁷ Literaturę źródłową podaje J. Renken, *Lamentations*, Leuven 1998, s. 555.

⁴⁸ U. Berges, *Klagelieder*, Freiburg–Basel–Wien 2002, s. 263.

razy w Biblii hebrajskiej, zaś *rûaḥ* około czterystu razy. Choć w niektórych wypadkach oba określenia wydają się być synonimiczne (por. Iz 42,5; 57,16; Hi 4,9; 27,3; 32,8; 33,3; 34,14), to generalnie pierwszy z nich ma nieco węższe zastosowanie i odnosi się jedynie do Jahwe (2 Sm 22,16) lub do człowieka (Joz 11,11; Iz 2,22; wyjątek Rdz 7,22), zaś drugi z nich – do wszystkich żywych istot. Chodzi jednak nie o jakiś element stanowiący materialną część Boga, jak w mitach mezopotamskich (ciało, krew), ale, jak ujmuje to Westermann⁴⁹, o „nagie coś”, tchnienie ożywiające stworzenie, które może dać tylko Bóg. Autor biblijny nie mówi zatem, że człowiek stał się oddechem Boga, ale że Bóg tchnął w niego swój oddech. Do tego stwórczego wydarzenia wyraźnie nawiązuje prorok Izajasz (Iz 42,5; 57,16; negatywny sens w Iz 2,22). Jak słusznie zauważa Łach⁵⁰, odwołując się do nauki św. Augustyna, Bóg nie ma wszak rąk do lepienia i płuc do oddychania, zatem „opis ten mieści w sobie tę głęboką prawdę, że człowiek we wszystkim, z czego się składa, jest zależny od Boga”.

I stał się człowiek osobą żyjącą (w. 7c)

W efekcie tego dwufazowego aktu stworzenia człowiek stał się osobą żyjącą (*nepesḥ ḥayyāḥ*^h). Partykuła *lā* w połączeniu z czasownikiem „być” nadaje konstrukcji specyficzny sens: „być jak/ stać się/ zmienić się w...”⁵¹. Tak więc *ʾādām*, który w natury rzeczy jest tylko *ʿāpār min-hāʾādāmāḥ*^h, dzięki ożywczemu tchnieniu Boga stał się kimś, osobą żyjącą. Owe tchnienie nadało mu nie tylko status żywej istoty, ale i charakter osobowy. Termin *nepesḥ* ma w Starym Testamencie szereg znaczeń: gardło, szyja, osoba, pragnienie, osobowe ja, oddech⁵². Bez wątplenia szerokie pole semantyczne tego określenia to wynik ewolucji znaczeniowej; od bardziej konkretnych rzeczywistości (gardło, szyja), po bardziej abstrakcyjne (oddech, osoba). W wielu wypadkach rzeczownik ten wskazuje na wnętrze osoby, na jej pragnienia i zamysły, a nie integralny charakter ludzkiej istoty (Jr 2,24; Prz 23,2; Koh 6,7). Bywa więc tłumaczony jako „dusza” lub „duch”. Tak rozumiany *nepesḥ* może być zły lub zgorzkniały (Sdz 18,25; Prz 14,10; Iz 19,10; Ez 25,6) albo pocieszony (Ps 86,4). Jednak nie brak w Biblii hebrajskiej przykładów, że opisuje on też całą osobę, w tym także w jej fizycznym wymiarze (Kpł 4,2; 21,11; 26,11; Ps 7,2). „W takim sensie *nepesḥ* staje się rodzajem *synekdoche*, reprezentującej całą osobę, zarówno w jej fizycznych, jak i nie fizycznych komponentach”⁵³. Termin *nepesḥ* może też w końcu oznaczać tylko element ożywiający człowieka, po odebraniu którego staje się on martwy (Rdz 9,5; 2 Sm 23,17). W obecnym zwrocie, poprzez dodanie *ḥayyāḥ*^h, podkreśla się właśnie ten aspekt życia, aby odróżnić stworzonego

⁴⁹ C. Westermann, *Genesis 1–11...*, s. 282.

⁵⁰ S. Łach, *Księga Rodzaju* (PSSST I.1), Poznań 1962, s. 199.

⁵¹ Por. *The Dictionary of Classical Hebrew*, red. D. J. A. Clines [dalej: DCH], vol. IV, Sheffield 1998, s. 481.

⁵² H. Seebass, *nepesḥ*, [w:] TDOT, vol. IX, s. 497–519.

⁵³ D. C. Fredericks, *nepesḥ*, [w:] NIDOTTE, vol. III, s. 133.

i ożywionego przez Boga człowieka od umarłych (por. Lb 5,2; 6,6.11). Narrator, jak zauważa Seebass⁵⁴, kładzie tu nacisk na elementy, które w sposób szczególnie łączą człowieka z Bogiem, a które później, w Rdz 3,19, odegrają istotną rolę.

3. Problem datacji Rdz 2,7

Jak zostało to już wspomniane, klasyczna koncepcja źródeł przypisywała Rdz 2–3 Jahwiście lub uznawała, że tekst ten jest kompilacją materiału jahwistycznego i elohistycznego (por. nietypowe imię Jahwe-Elohim). Z drugiej strony wielu egzegetów wykazało ścisły związek tego opowiadania z literaturą mądrościową, tak ze względu na użyty język, jak i zastosowane tu motywy⁵⁵. Schmid⁵⁶ wskazuje, że utrzymanie klasycznej datacji tego tekstu, umieszczającej go w okresie wczesnej monarchii podczas tzw. „oświecenia salomonowego”⁵⁷, jest dziś nie do przyjęcia. Przytacza na poparcie swojej tezy przykład z 1 Krl 3, gdzie Salomon prosi Boga o mądrość (w. 9), a Bóg chwali go za to pragnienie (w. 12). Zdolność odróżniania dobra i zła jest tu pożądanym elementem klasycznie rozumianej mądrości. W Rdz 2–3 drzewo poznania dobra i zła stanowi zaś tabu, przekroczenie którego ściąga na człowieka karę. Autor ten konkluduje w związku z tym, że Rdz 2–3 nie pasuje to tekstów łączonych z okresem panowania Salomona (Prz 10–22; 1 Krl 3) i wyraża tendencje bliższe późniejszej literaturze mądrościowej⁵⁸.

We współczesnych badaniach krytyczno-literackich podkreśla się często potrzebę odróżnienia różnych tematów teologicznych, które w opinii wielu egzegetów stanowiły pierwotnie odrębne opowiadania, połączone w późniejszym okresie pracą redaktorów Pięcioksięgi⁵⁹. Zasadnicze rozróżnienie zachodzi pomiędzy tematem stworzenia i upadku pierwszych ludzi. Jednak propozycje są w tym względzie różne⁶⁰. Nie brak w końcu badaczy, którzy wyrażają pogląd, że opowiadanie

⁵⁴ H. Seebass, *Genesis, I: Urgeschichte (1,1–11,26)*, Neukirchen 1996, s. 107.

⁵⁵ Literaturę podaje K. Schmid, *Die Unteilbarkeit der Weisheit. Überlegungen zur sogenannten Paradieserzählung Gen 2f. und ihrer theologische Tendenz*, ZAW 2002, 114, s. 21, 22, przypisy nr 6–13.

⁵⁶ Tamże, s. 21–39.

⁵⁷ Tak jeszcze datują go np., M. Görg, *Die Sünde Salomos. Zeitkritische Aspekte der jahwistischen Sündenfallerzählung*, „Biblische Notizen“ [dalej: BN] 1981, 16, s. 42–59; K. Holter, *The Serpent in Eden as a Symbol of Israel's Political Enemies. A Yahwistic Criticism of the Salomonic Foreign Policy*, „Scandinavian Journal of the Old Testament” [dalej: SJOT] 1990, 4, s. 106–112.

⁵⁸ Por. literaturę w: K. Schmid, *Die Unteilbarkeit...*, s. 23, 24, przypisy nr 19–24.

⁵⁹ Na ten temat por. R. G. Kratz, H. Spieckermann, *Schöpfer/Schöpfung II*, [w:] *Theologische Realenzyklopädie*, vol. XXX, Berlin–New York 1999, E 30/1999, s. 258–283.

⁶⁰ B. Witte (*Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologisch-geschichtliche Beobachtungen*, Berlin–New York 1998, s. 333 wyróżnia **podstawową historię stworzenia** (*Grund Schöpfungsgeschichte*): Rdz 2,5abB.6–7aA.19aAB.20aAB.21–22; 3,20.23aBA i **Upadek**: 2,4b.5bA.7aB.8–9a.16–17aAB.18.20b.23–25; 3,1–13.14aAB.15–18a.19.21.23aAbB. Ch. Levin, *Der Jahwist*, Göttingen 1993, s. 82–92; **Stworzenie** (J^Q): Rdz 2,5aA.7aAB.8.19aAB.20a.21.22ab; 3,20–21; **Upadek** (J^R): 2,5aBb7*.9abB.15.18aA. R. G. Kratz, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments*, Göttingen 2000, s. 254–256; **Stworzenie** (J^Q): Rdz 2,5.7a.8.19a.20a.21–22+3,20–21; **Upadek** (J^S): 2,9abB.16–17.18.20b.23.25; 3,6–13a.16.17–19.

od początku było skomponowane w swej integralnej formie i miało na celu wprowadzenie do historii upadku ludzkości oraz działań Boga mających na celu przywrócenie początkowego stanu stworzenia⁶¹.

Obecna integralna forma całego opowiadania z Rdz 2–3 stanowi z całą pewnością wprowadzenie do wydarzeń związanych z postępującym upadkiem człowieka i ludzkości w ogóle (Kain, Lamek: Rdz 4; synowie Boży, potop: Rdz 6–8; miasto z wieżą Babel: Rdz 11) oraz do działań Boga mających na celu powstrzymanie tego procesu degradacji. Obok stworzenia i upadku pierwszych ludzi, Rdz 2–3 opowiada o dwóch drzewach pośrodku ogrodu rajskiego, poznaniu dobra i zła oraz nieśmiertelności jako darze Bożym, który został utracony wskutek przekroczenia Bożego zakazu. Już choćby ta różnorodność wątków i tematów nie pozwala ignorować faktu redakcyjnego wzrostu tej perykopy. Jej wyraźnym śladem jest bez wątpienia geograficzny opis położenia raju, który przerywa tok narracji (Rdz 2,10-15), oraz połączenie dwóch imion Jahwe-Elohim, które pojawia się jeszcze tylko raz w Wj 9,30⁶². Można więc sądzić, że poszczególne wątki narracyjne miały swoją własną historię. Czy miała ona jednak także swą literacką formę w postaci odrębnych opowiadań, istniejących niezależnie jedno od drugiego, jest już problemem spornym, a dzisiejszy stan badań potwierdza, że na razie kwestia ta jest trudna do rozwiązania, które zadowoliliby wszystkich egzegetów. W swej obecnej formie opowiadanie oparte jest na wyraźnej polaryzacji dwóch możliwości danych człowiekowi: życie związane z posłuszeństwem Bogu i śmierć jako konsekwencja nieposłuszeństwa. W jednym i drugim przypadku życie pojawia się jako dar Boga dla człowieka, który nie wynika z jego natury, gdyż, aby je kontynuować, stworzeni przez Boga ludzie musieli spożywać owoce z drzewa życia (por. Rdz 2,9.16-17; 3,22). Być może ma więc rację Schmid⁶³, który sądzi, że w istocie opowiadanie stanowi krytykę pewnego rodzaju optymistycznej eschatologii opartej na zbyt dużym zaufaniu wobec możliwości ludzkiego intelektu. Ten rodzaj refleksji, skierowanej przeciwko nowym tendencjom eschatologicznym, widać wyraźnie także w Księdze Koheleta.

Jak datować jednak Rdz 2–3, gdyż niewątpliwie obecna tu krytyka zbyt optymistycznej eschatologii jest całkowicie inna niż refleksja Koheleta (połowa III w. przed Chr.). Dużą pomocą może być porównanie z Ez 28. Prorok używa podobnych motywów zaczerpniętych z mitologii mezopotamskiej, jak autor Rdz 2–3. Ich przepracowanie i zastosowanie jest jednak w obu wypadkach odmienne. Ezechiel wykorzystuje tworzywo mitologiczne w sposób bardziej surowy i już sam ten fakt pozwala mieć wątpliwości, czy był on zależny od istniejącego wcześ-

⁶¹ Por. H. Pfeiffer, *Der Baum in der Mitte des Gartens. Zum überlieferungsgeschichtliche Ursprung der Paradieserzählung (Gen 2,4b–3,24)*, ZAW 2000, 112, s. 487–500; K. Schmid, *Die Unteilbarkeit...*, s. 21–39.

⁶² Por. J. Le mański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, Kielce 2002, s. 161, 162; B. Witte, *Die biblische Urgeschichte...*, s. 57–68.

⁶³ K. Schmid, *Die Unteilbarkeit...*, s. 37: „Gen 2f. ist eine antieschatologischer Text, der weder der Auffassung ist, dass es ganz zu Beginn der Menschheit besser war, noch Hoffnungen auf bestehenden Welt hegt – was hier nicht fatalisch, sondern vielmehr realistisch gedacht ist”.

niej opisu z Rdz 2–3⁶⁴. Nowsze badania historyczno-literackie z kolei odwracają tę relację, przesuując datację J na okres wygnania, interpretują to źródło tradycji jako element rozwoju teologii deuteronomistycznej bliskiej ideowo ze środowiskiem działającego na wygnaniu Deutero-Izajasza. Zwolennicy tego kierunku badań postrzegają Rdz 2–3 jako tekst wtórny w stosunku do Ez 28⁶⁵. Trzeba w końcu dostrzec też propozycję polskiego egzegety W. Chrostowskiego⁶⁶, który, porównując oba teksty, dochodzi do wniosku, że są one od siebie całkowicie niezależne i powstały w dwóch różnych środowiskach na wygnaniu. Opinia ta, oprócz tego, że jest wynikiem przeprowadzonej przez niego analizy egzegetycznej, łączy się także z postawioną przez tego autora hipotezą o diasporze asyryjskiej, aktywnej i literacko twórczej w czasach pomiędzy deportacją Izraelitów po aneksji Królestwa Północnego przez Asyryjczyków i przybyciem do Mezopotamii wygnańców z Judy, deportowanych przez Babilończyków⁶⁷. Koncepcja ta wydaje się ciekawa i warta dalszych szczegółowych badań. Należy mieć też na uwadze to, że w ostatnich latach coraz mocniej podkreśla się, iż powstanie Pięcioksięgu nie jest wynikiem przypadkowych połączeń niezależnych i sprzecznych czasem z sobą koncepcji teologicznych, ale przemyślaną syntezą opartą na kompromisie teologicznym i dialogu prowadzonym podczas redagowania tego dzieła⁶⁸. Jeżeli dodamy do tego fakt dużej zależności materiału tzw. Jahwisty od tworzywa mitologicznego z Mezopotamii, to można i trzeba nawet postrzegać relację pomiędzy teologią P, związaną w dużej mierze z koncepcjami proroka Ezechiela, a materiałem przypisywanym dotychczas Jahwiście w Rdz 1–11, jako efekt takiego rodzaju dialogu. Nadal jednak pozostaje nierozstrzygnięta kwestia czy Rdz 2–3 stanowiło początkowo niezależne wprowadzenie do samodzielnego kompleksu tekstów określanych mianem Jahwisty (tak klasyczna teoria dokumentów), czy było elementem dopowiedzenia i korekty do materiału kapłańskiego⁶⁹.

Podsumowując przedstawiony powyżej zarys kierunków współczesnych badań nad powstaniem Rdz 2–3, można jedynie stwierdzić, że większość egzegetów zgadza się co do tego, że tzw. Jahwista jest znacznie młodszy niż sądzili wcześniejsi

⁶⁴ O takiej zależności mówią np., W. F a u t h, *Der Garten des Königs von Tyros bei Hesechiel vor dem Hintergrund vorderorientalischer und frühjüdischer Paradiesvorstellungen*, „Kairos” 1987, 29, s. 57–84; J. E. M i l l e r, *The Maelak of Tyre (Ezekiel 28,11-19)*, ZAW 1993, 105, s. 497–501.

⁶⁵ Tak np., J. V a n S e t e r s, *Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis*, Louisville–Zürich 1992, s. 119–122.

⁶⁶ *Ogród Eden. Zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory*, Warszawa 1996.

⁶⁷ Też tę, wspomniany autor, rozwija także w kilku swoich artykułach zebranych w: *Asyryjska diaspora Izraelitów i inne studia*, Warszawa 2003, s. 15–125.

⁶⁸ E. A. K n a u f, *Audiatur et altera pars. Zur Logik der Pentateuch-Redaktion*, „Bibel und Kirche” 1998, 53, s. 118–126.

⁶⁹ Jako oddzielny kompleks, choć późniejszy czasowo niż sugerowała to klasyczna teoria źródeł, postrzegają materiał J w Rdz 2–11 cytowani już Levin i Witte oraz N. C. Baumgart (*Das Ende der biblische Urgeschichte in Gen 9,29*, BN 1996, 82, s. 27–58). Jako reakcję na nazbyt optymistyczną koncepcję teologiczną prezentowaną przez P, widzą materiał przypisywany J m.in. J. Wenham (*The Priority of P, „Vetus Testamentum”* 1999, 49, s. 240–258); J. B l e n k i n s o p p, *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible*, New York 1992, s. 54–97; tenże, *A Post-Exile Lay Source in Genesis 1–11*, [w:] *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*, Red. J. Ch. Gertz [u.a.], Berlin–New York 2002, s. 49–61.

egzegeci, opierając swoje badania na welhausenowskiej teorii czterech dokumentów. Rodzi się jednak pytanie: jeżeli dokonał on tak dojrzałej refleksji teologicznej nad twórczym mitologicznym zaczerpniętym z literatury mezopotamskiej, to gdzie i kiedy zrodziły się jego poglądy pozwalające na dokonanie takiej korekty teologicznej? W kontekście badanej tu wypowiedzi z Rdz 2,7 pojawia się dodatkowo kwestia pochodzenia jego koncepcji stworzenia człowieka. O Bogu Stwórcy szczególnie mocno wypowiadał się prorok Deutero-Izajasz (Iz 45,7), ale jego perspektywa dotyczy przede wszystkim nowego stworzenia (Iz 41,20; 45,8; 48,7; 55,10-11). Koncepcja Jahwe, który ożywia i uśmierca, była jednak znana na długo przed wygnaniem (Pwt 32,39; 1 Sm 2,6)⁷⁰. Jeżeli przyjąć, jak sugeruje Chrostowski⁷¹, zależność teologicznych koncepcji Jahwisty (rozumianego jako przedstawiciel diaspory asyryjskiej) od teologii Ozeasza i Amosa, to trzeba zauważyć, iż obaj prorocy znają koncepcję Jahwe, Boga dającego życie. Ozeasz używa w stosunku do Jahwe rzadkiego określenia *ʔel ʔay* – „Bóg żywy” (Oz 2,1; por. Joz 3,10; Ps 42,3.9; 84,3) i przytacza przekonanie ludu o Jego możliwości uśmiercania i ożywiania narodu (Oz 6,1-3; wypowiedź ma charakter metaforyczny). Mówiąc jednak o Jego mocy stwórczej, prorok używa tytułu „Elohim” (Oz 4,1b), a porządek stworzenia opisanym w Oz 4,2-3 przypomina ten znany z Rdz 1.

Prorok Amos zna natomiast termin *yôser* i używa go w kontekście stworzenia paralelnie do czasownika *bārāʔ*, stosowanego przez P w Rdz 1 (Am 4,13; 7,1). W Am 7,1 chodzi o stworzenie szarańczy jako narzędzia kary, zaś w Am 4,13 czasownik ma metaforyczne odniesienie do pracy garncarza i sens „stworzyć”, podobnie jak w Rdz 2,7. Intrygujący jest również zastosowany przez proroka zwrot: *ʕal-ʕāpar-ʔeres* – „w proch ziemi” (Am 2,7a), który określa sposób działania grzeszników wobec ubogich i pojawia się w kontekście zarzutów stawianych Izraelitom przez Boga. Opisuje on wielkie poniżenie samych ubogich, ale jeśli przyjąć, że ma odniesienie do kondycji ludzkiej natury (jak w Rdz 2,7; 3,19), to można sądzić, że chodzi o całkowite unicestwienie tych ostatnich, gdyż właśnie ta kondycja człowieka budzi współczucie ze strony Boga (por. Ps 103,15)⁷².

W kontekście literatury mądrościowej, w której zakotwiczony jest tekst Rdz 2–3, trzeba w końcu zauważyć także wypowiedź Hioba z najstarszej warstwy redakcyjnej tego dzieła: „Nagi wyszedłem z łona matki i nagi tam wrócę” (Hi 1,20b). Idea „ziemi-matki”, która wydaje człowieka na świat żywych i przyjmuje go z powrotem po jego śmierci, nie była więc obca mędrcom Izraela i pod tym względem nie różnili się oni od swego środowiska kulturowego. Słowa te zostają wypowiedziane po uprzednim wykonaniu gestów pokutnych, w tym po upadnięciu twarzą do ziemi. To typowy gest pokory wykonywany przed królem (2 Sm 1,2; 9,6; 14,4). Jeżeli wziąć pod uwagę, że wszystko to dzieje się po uprzednim ogołoceniu Hioba z wszelkich oznak błogosławieństwa (dobra materialne, potomstwo),

⁷⁰ Omówienie datacji tych tekstów por. J. L e m a Ń s k i, „Sprawisz, abym ożył” (Ps 71,20b). *Źródła nadziei na zmartwychwstanie w Starym Testamencie*, Szczecin 2004, s. 176, 177.

⁷¹ *Ogród Eden...*, s. 269–278.

⁷² Psalm 103 jest powygnaniowy.

rozumianych wówczas jako elementy świadczące o życiu w pełnym tego słowa rozumieniu, to można dostrzec tu przekonanie o Bogu, który czyni człowieka, pochodzącego „z ziemi”, żywą istotą i obdarza go swoim błogosławieństwem (por. pierwotny stan szczęścia w raju opisany w Rdz 2 i jego utrata opisana w Rdz 3). Faktem jest jednak, że Hiob, w późniejszej warstwie redakcyjnej tej księgi, mówi o stworzeniu człowieka z gliny (Hi 10,8-9) i obróceniu go w proch.

Trudno w końcu przeoczyć fakt, że Pięcioksiąg kończy się Księgą Powtórzonego Prawa, w której perspektywa życie–śmierć uzależniona jest od posłuszeństwa Bogu Przymierza i Jego Prawu (Pwt 30,15; por. też zapowiedź kary z użyciem terminu „proch” w Pwt 28,24). Przy obecnym stanie badań trudno jednak stwierdzić, czy Deuteronomista pisał swoje słowa, mając na uwadze Rdz 2–3, czy też było odwrotnie. Pomocą w rozwiązaniu tego problemu może być jednak teologia Jeremiasza, bliska czasowo i środowiskowo kręgom deuteronomistycznym. Nie sposób bowiem nie zauważyć, że najbliższej koncepcji stworzenia człowieka, prezentowanej w Rdz 2,7, znajdują się niektóre wypowiedzi tego proroka. Z jednej strony mówi on o relacji Jahwe-Izrael, odwołując się do pracy garncarza (Jr 18,3-6; por. Iz 29,16), a z drugiej używa terminów zbudowanych na bazie rdzenia czasownikowego *yšr* w odniesieniu zarówno do dzieła stworzenia w ogóle (Jr 10,16; 33,2), jak i człowieka w szczególności (Jr 1,5). Warto zauważyć, że w Jr 1,5, podobnie jak w Rdz 2,7a, nie ma mowy o materii, z której Bóg ukształtował proroka w łonie jego matki. Ponadto wezwanie do nawrócenia oraz zaufania wobec Jahwe, obecne także w materiale przypisywanym Jahwiście z Rdz 2–11, jest jednym z głównych tematów jego teologii i stanowi warunek odwrócenia nieszczęść, które zapowiada, z unicestwieniem państwa Judzkiego włącznie. W swoim przepowiadaniu kary Jeremiasz stosuje również ciekawy zwrot: „Ci, którzy oddalają się od ciebie, będą zapisani na ziemi” (Jr 17,13b). To wyraźna antyteza dla niektórych wyroczni zbawczych, jak ta z Iz 4,3 (zapisany do życia; por. też Wj 32,32-33; Ps 69,29: zapisani w księdze życia). Nie można więc wykluczyć, że metafora ta wyraża coś więcej niż tylko przemijalność grzesznika. Odwołując się do obrazu człowieka jako istoty związanej poprzez swą naturę z ziemią, wskazuje na Boga jako jedyne źródło, z którego ten człowiek może oczekiwać życia.

Koncepcja stworzenia, zawarta w Rdz 2,7, nie jest więc specyficznie przynależna do teologii rozwijanej w Królestwie Północnym (Ozeasz, Amos), ale jest wspólnym dziedzictwem przyswojonym także przez środowiska z Południa. Jej wpisanie w kontekst wierności Bożym przykazaniom odpowiada dobrze tendencjom obecnym w przepowiadaniu, zarówno szkoły deuteronomistycznej, jak i proroka Jeremiasza, a schemat wina–kara–łaska, obecny w materiale jahwistycznym z pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju⁷³, dobrze wpisuje się w klimat z późnego okresu wygnania i czas powrotu po upadku imperium babilońskiego.

⁷³ Por. D. J. A. C. Lines, *The Theme of the Pentateuch*, Sheffield³1984, s. 61–70, 77–79.

Wnioski

Koncepcja stworzenia, tak jak ją prezentuje Rdz 2,7, jest znacznie bardziej dojrzała teologicznie niż tworzywo mitologiczne, które wykorzystuje autor biblijny. Jeżeli, jak uważa się dzisiaj, Jahwista tworzył swoje dzieło w kontekście wygnania asyryjskiego lub babilońskiego i w środowisku mędrców, to miał w swojej pracy do dyspozycji dorobek teologiczny znacznie starszy niż wskazywałyby na to czas powstania Rdz 2–3. Tylko tak bowiem można zrozumieć dojrzałość teologiczną jego dzieła w stosunku do mitologicznych wyobrażeń znanych w Mezopotamii. Jahwista posługuje się „językiem” mitów, znanym i zrozumiałym dla współczesnych mu odbiorców jego dzieła, ale opowiada nim o stworzeniu w ogóle, a człowieka w szczególności, całkowicie inaczej niż czyniło to wykorzystane przez niego tworzywo mitologiczne. Wyrażając swoje przekonania na temat stworzenia człowieka w Rdz 2,7, przyjmuje znany w środowisku starożytnego Bliskiego Wschodu plastyczny obraz Boga-garncarza, ale nie wypowiada się wprost, że tworzywem użytym w tym celu była glina. Termin *yāšar*, co prawda, implikuje jakieś tworzywo, ale autor biblijny nie określa jego rodzaju. Nie jest to jeszcze koncepcja *creatio ex nihilo* znana z późniejszej literatury biblijnej (2 Mch 7,28; Mdr 11,17), ale na pewno pierwszy krok w tym kierunku. Podobnie jak mieszkańcy Mezopotamii i Egipcjanie, Jahwista dostrzega w człowieku jakiś boski element, ale ma on charakter niematerialny, który w żaden sposób nie jest pojmowany jako cząstka Boga, lecz jedynie jako Jego życiodajna moc. Uwagę hagiografa przykuwa jednak nie tyle to, jak Bóg stworzył człowieka, ile to, kim jest człowiek ze swej natury (proch z ziemi) i kim staje się dzięki Bogu (żywa istota). Taką perspektywę dla zbadanego powyżej tekstu nadaje kontekst całej perykopy Rdz 2–3. W toku dalszej narracji te dwa alternatywne aspekty zostaną bowiem rozwinięte w stylu mądrościowej refleksji nad skutkami nieposłuszeństwa wobec Boga i pychą ludzką, która prowadzi człowieka do upadku i utraty daru życia otrzymanego od Boga.

LA DESCRIZIONE DELLA CREAZIONE COME UNA *CONDITIO HUMANA* IN Gen 2,7?

S o m m a r i o

Nell'articolo si cerca di esaminare la frase di Gen 2,7 nel contesto dei concetti mitologici sulla creazione dell'uomo provenienti dai testi dell'Antico Vicino Oriente, come anche dal punto di vista del suo ruolo nel contesto letterario della Genesi. L'autore biblico pur usando un linguaggio ambientato nelle immagini mitologiche, presenta una versione teologica molto più matura rispetto alla letteratura mitologica.

Seguendo poi la logica interna della frase, Gen 2,7 viene diviso in tre parti. La prima parte (v. 7a), seguendo poi le indicazioni del testo masoretico, è considerata come un'espressione composta da due concetti. All'inizio di essa si dice che Dio plasmò un

primo uomo senza indicare però la materia della quale quell'uomo fu plasmato, e poi si fa un riferimento alla condizione di questa creatura prima di questo atto creatrice da parte di Dio. L'espressione "il polvere della terra" non significa quindi la materia della quale Dio creò l'uomo, ma la condizione umana priva di sostenimento di Dio.

Alla fine viene esaminata la possibile datazione di un tale concetto. La teologia di creazione in Gen 2,7 sembra essere già presente nel pensiero degli autori preesilici, ma è meno probabile chi risale alla tradizionale datazione attribuita di solito alla fonte Jahvista.