

Janusz Lemański¹

RDZ 1,1–2,3 NA NOWO ODCZYTANE? CZYLI PYTANIE O TO, CZY MOŻLIWE JEST NOWE SPOJRZENIE NA KAPLAŃSKI OPIS STWORZENIA?

Wstęp

Pierwsza perykopa z Księgi Rodzaju (Rdz 1,1–2,3, dalej w skrócie Rdz 1) jest niewątpliwie jednym z najlepiej znanych fragmentów Biblii. Od zawsze intrygowała ona nie tylko egzegetów, ale i przedstawicieli wielu innych dziedzin badawczych. Powodem tego zainteresowania jest fakt, że jej właściwe rozumienie ma ogromne implikacje światopoglądowe. Dla współczesnych biblistów jest oczywiste, że autorzy tego tekstu bardziej niż rzeczywistym, historycznym przebiegiem wydarzeń czy materialną strukturą kosmosu zainteresowani byli wyrażeniem pewnej idei oraz własnych przekonań na temat aktualnego stanu rzeczy panującego w społeczności, w której przyszło im żyć². Ich głównym celem nie było więc opisanie „faktów”, czyli jak przebiegał proces stworzenia, ale wyrażenie pewnej koncepcji intelektualnej związanej z rolą człowieka w ramach dzieła stworzenia i tym samym wskazanie pewnego egzystencjalno-etycznego ideału. Nie znaczy to oczywiście, że opis z Rdz 1 nie zawiera też pewnych przekonań co do natury i przebiegu samego aktu stworzenia. Nie one jednak stanowią istotę samego opisu.

Na temat tego rozdziału napisano niezliczoną ilość monografii i artykułów. Wydawać by się zatem mogło, że wszystko już na jego temat powiedziano. W ostatnim czasie pojawiło się jednak kilka nowych, ciekawych podejść do interpretacji tego tekstu. W niniejszym artykule chcemy spojrzeć raz jeszcze na Rdz 1 z perspektywy tych nowych propozycji i zastanowić się, na ile, o ile w ogóle, pozwalają one odczytać te perykopę w nowy sposób.

¹ Ks. prof. dr hab. Janusz Lemański, wykładowca na Wydziale Teologicznym US, autor wielu artykułów i publikacji z zakresu Starego Testamentu, ze szczególnym uwzględnieniem Pięcioksięgu (m.in. komentarzy do Księgi Wyjścia i Rodzaju). Adres do korespondencji: 75-063 Koszalin, ul. Bolesława Chrobrego 7, e-mail: lemanski@koszalin.opoka.org.pl.

² Joseph Blenkinsopp, *Creation, Un-creation, re-creation. A Discursive Commentary on Genesis 1–11* (New York, London: T&T Clark, 2011), 11–16 zwł. 16.

1. Czy jest odpowiedź na pytanie o rodzaj literacki perykopy Rdz 1?

Kwestia ustalenia rodzaju literackiego Rdz 1 od dawna budziła żywą dyskusję wśród badaczy³. Jej rozstrzygnięcie rzutuje bowiem na sposób interpretacji samego tekstu. Wielu egzegetów uważa dziś, że pod względem gatunku literackiego tekst ten stanowi *casus sui generis*. Często traktuje go jako rodzaj prologu lub uwertury do całej Biblii hebrajskiej, gdyż, zdaniem niektórych badaczy, wyraźnie stoi on poza strukturą tzw. *toledot*⁴. Od strony egzegetycznej nie ma jednak podstaw, aby podzielać taką opinię. W istocie bowiem Rdz 1 nie tylko wyraźnie włączone jest w serię *toledot*, ale wręcz stanowi dla niej niejako punkt wyjścia (por. Rdz 2,4a). Redakcyjnie łączy się ta perykopa również z resztą „Prehistorii” (por. Rdz 2,4b)⁵.

Poprzez swoją rytmikę i powtarzalność niektórych elementów Rdz 1 przypomina stylem tekst poetycki⁶. Niektórzy egzegeci do niedawna traktowali zresztą tę perykopę w ten właśnie sposób⁷. Znajdujemy w niej niewątpliwie wiele elementów, które mogą sugerować *poetica qualities* tego tekstu⁸. Niemniej większość badaczy nie ma już dziś wątpliwości, że chodzi raczej o „pewien rodzaj wzniosłej i uroczystej prozy, charakteryzujący się częstymi powtórzeniami”⁹. Całość perykopy robi wrażenie dobrze przemyślanej i koherentnej strukturalnie jednostki literackiej (prolog + 6 dni stwórczej „pracy” + 7 dzień odpoczynku Boga). O narracyjnym charakterze tekstu decyduje tu przede wszystkim zastosowanie tzw. sekwencji narratywnej (*waw* + czasownik)¹⁰. W Rdz 1 na przestrzeni 31 wierszy znajdujemy w sumie aż 50 tego rodzaju *waw*, określanego mianem *waw-consecutivum*. Na przestrzeni Rdz 1–20 więcej razy tego typu sekwencja pojawia się jedynie w Rdz 5 (60 razy); Rdz 11 (51 razy) i Rdz 19 (64 razy). Dla porównania, w poetyckim tekście z Rdz 49,1b–27 tego rodzaju *waw* znajdujemy jedynie 8 razy¹¹. Można zatem na tej podstawie wnioskować, że kapłański opis stworzenia jest tekstem narracyjnym.

³ Stewen Boyd, „The Genre of Genesis 1,1–2,3: What Means This Text?”, w: *Coming to Grips with Genesis: Biblical Authority and the Age of the Earth*, red. Terry Mortenson, Thane H. Ury (Green Forest: Master Books, 2008), 163–192.

⁴ Gordon Wenham, *Genesis 1–15*, Word Biblical Commentary 1 (Waco: Word Books, 1987), 40.

⁵ Todd S. Beall, „Reading Genesis 1–2: A Literary Approach”, w: *Reading Genesis 1–2. An Evangelical Conversation*, red. J. Daryl Charles (Peabody: Hendrickson Publisher, 2013), 48 (ze wskazaniem na Bruce’a Waltke).

⁶ Frank H. Polak, „Poetic Style and Parallelism in the Creation Account (Gen 1,1–2,3)”, w: *Creation in Jewish and Christian Tradition*, red. Henning Reventlow, Yair Hoffman, Journal for the study of the Old Testament – Supplement series JSOT.S 319 (London–New York: Sheffield Academic Press, 2002), 2–31.

⁷ Walter Brueggemann, *Genesis: A Bible Commentary for Teaching and Preaching* (Atlanta, 1982), 26–28; Wenham, *Genesis 1–15*, 10.

⁸ Mark S. Smith, *The Priestly Vision of Genesis 1* (Minneapolis, 2010), 186–187.

⁹ Thomas Krüger, „Genesis 1:1–2:3 and the Development of the Pentateuch”, w: *The Pentateuch*, red. T.B. Dozeman, Forschungen zum Alten Testament FAT 78 (Tübingen, 2011), 125. C. John Collins, *Genesis 1–4: Linguistic, Literary, and Theological Commentary* (Phillipsburg, 2006), 44: „exaltet prose narrative”; Bill T. Arnold, *Genesis*, The new century Bible commentary NCBC (Cambridge–New York, 2009), 29: „an elegant prose more akin to poetry and may, in fact, have been based on a poem originally”.

¹⁰ Thomas O. Lambdin, *Wprowadzenie do hebrajskiego biblijnego* (Lublin, 2011), 195–197. Bruce K. Waltke, Michael Patrick O’Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake, 1990), 543.

¹¹ Beall, „Reading Genesis 1–2: A Literary Approach”, 49.

Problem nadal polega jednak na tym, jak określić gatunek literacki tego tekstu?¹² Spór o to, czy można ten tekst określać mianem „mit”, trwa aż po dzień dzisiejszy¹³. Odpowiedź „tak” lub „nie” zależy w zasadzie od tego, co rozumiemy poprzez słowo „mit”, oraz co sądzymy na temat tego, czym on był i co w rzeczywistości znaczył dla starożytnych¹⁴?

Herman Gunkel¹⁵, który zdecydowanie wskazywał na narracyjny charakter tego tekstu, klasyfikował go jako „legendę”. Ta koncepcja nie przyjęła się, a badacze – sądząc po kolejnych komentarzach – nadal mają kłopot z precyzyjnym określeniem gatunku literackiego tej perykopy. Bruce K. Waltke¹⁶, po długiej dyskusji, opisuje ten tekst słowami *a literary-artistic representation of the creation*. W żaden sposób nie definiuje jednak tym sformułowaniem gatunku literackiego naszej perykopy. John H. Walton¹⁷ sądzi, że struktura tego tekstu prezentuje stworzenie kosmosu z pomocą terminologii typowej dla opisów inauguracji (kosmicznej) świątyni (*an enthronment, temple dedication type of setting*). Proponuje zarazem określić gatunek całej perykopy jako *ancient cosmology*¹⁸. Todd Beall¹⁹, idąc za tą propozycją, sugeruje, aby wydarzenia opisane w Rdz 1 odczytać *on factual, accurate and historical level*. W odpowiedzi na tę propozycję John Collins²⁰ i John Walton²¹ wskazują jednak, że przy takim podejściu, owszem, cały tekst możemy odnieść do rzeczywistych ludzi i aktualnych wydarzeń, ale „rzeczywiste” nie wyjaśnia jeszcze, z jakim gatunkiem literackim mamy do czynienia, ani nie dowodzi, że detale z opisu są historycznie realne. Wskazuje jedynie, że tekst odnosi się do rzeczywistych rzeczy istniejących w realnym świecie. Kontekst pozwala sądzić, że interpretacja tekstu nie powinna iść w kierunku napięcia pomiędzy tym, co historyczne, i tym, co metaforyczne, ale na wskazaniu tego, co ma historyczne odniesienia, a co nie. Historyczne odniesienia obejmują kontekst historyczny powstania tego tekstu, jego rodzaj literacki i charakterystykę literacką. Starożytni w istocie chcieli powiedzieć w tym tekście coś na temat realnych ludzi oraz aktualnych im uwarunkowań społeczno-historycznych. Wszystko to koresponduje jednak także z tym, co autor biblijny chce powiedzieć na temat rzeczywistości nadnaturalnej. Tekst trzeba nam jednak odczytywać bez narzucania naszych współczesnych kategorii i sposobów opisu. Jak zauważa Walton²², należy go raczej bezwzględnie czytać razem ze starożytnym autorem, uwzględniając jego, a nie

¹² Janusz Lemański, *Księga Rodzaju, rozdziały 1–11*, Nowy komentarz biblijny Stary Testament NKBST I/1 (Częstochowa, 2013), 137–138.

¹³ Por. dyskusję w: Smith, *The Priestly Vision*, 139–159.

¹⁴ Smith, *The Priestly Vision*, 159: „...the question of Genesis 1 as myth depends on what we mean by the word myth and what we think myths are really about”.

¹⁵ *The Legends of Genesis* (1901; reprint → Eugene, 2003), 37–38.

¹⁶ Bruce K. Waltke, „The Literary Genre of Genesis” Chapter One, *Crux* 27 (1991): 2–10 zvl. 9.

¹⁷ John H. Walton, *Genesis 1 as Ancient Cosmology* (Winona Lake, 2011), 157, 190.

¹⁸ W komentarzu do artykułu Bealla, „Reading Genesis 1–2: A Literary Approach”, w: *Reading Genesis 1–2. An Evangelical Conversation*, red. J. Daryl Charles (Peabody, 2013), 69 oraz w swoim artykule. John H. Walton, „Reading Genesis 1 as Ancient Cosmology”, w: *Reading Genesis 1–2. An Evangelical Conversation*, red. J. Daryl Charles (Peabody, 2013), 145.

¹⁹ Beall, „Reading Genesis 1–2: A Literary Approach”, 49.

²⁰ Beall, „Reading Genesis 1–2: A Literary Approach”, 63.

²¹ Beall, „Reading Genesis 1–2: A Literary Approach”, 68–69.

²² Beall, „Reading Genesis 1–2: A Literary Approach”, 69.

nasze kategorie w interpretacji tego, co napisał i co chciał w ten sposób wyrazić. Jego zdaniem, Babilończycy wcale nie uważali swoich mitów za fikcyjne. Wyrażali raczej z ich pomocą swoje rozumienie otaczającej ich rzeczywistości. W przypadku Rdz 1(–3) nie należy zatem narzucać interpretacji tekstu, rozważając go w kategoriach mit lub/albo historia, lecz przyjąć, że mamy do czynienia ze starożytną formą literacką, którą Walton określa – jak wspomnieliśmy – mianem kosmologii. Nie powinniśmy zatem patrzeć na Rdz 1 z perspektywy współczesnej wiedzy naukowej, ale z punktu widzenia ówczesnego odbiorcy, nie zaniedbując właściwego mu znaczenia słów i wyobrażeń. Tych, którzy podzielają taki sposób podejścia do tekstu i chcą czytać go razem ze starożytnym autorem oraz odbiorcą, a nie przeciwko niemu, J. Walton określa mianem *ethical reader*²³. Aby być natomiast *competent reader* – uważa Walton²⁴, należy czytać ten tekst, uwzględniając literackie i kulturowe dziedzictwo otaczające starożytnych Izraelitów.

2. Czy wiemy na pewno jaka jest właściwa struktura perykopy?

Wydaje się, że perykopa ma wyraźny prolog (Rdz 1,1–2) i epilog (Rdz 2,1–3). Włączany często w jej ramy wiersz Rdz 2,4a jest raczej elementem redakcyjnym pozwalającym połączyć ze sobą Rdz 1 i Rdz 2–3²⁵. Kwestia wyłączenia dwóch pierwszych wierszy poza ramy pierwszego dnia stworzenia i potraktowania ich jako oddzielnego wstępu nie jest jednak taka oczywista dla wszystkich badaczy. Rdz 1,2 opisuje niewątpliwie stan *ante-creation*. Z gramatycznego punktu widzenia jednak nie można jednoznacznie dowieść tego, że w. 1 należy potraktować jako rodzaj tytułu (tak LXX), a nie jako część zdania złożonego pozostającego składową dłuższej struktury (razem z w. 2 lub nawet z w. 3)²⁶.

Perykopę można potem podzielić klarownie na 6 dni stworzenia + 7. dzień odpoczynku (x/x+1). Klasyczne (św. Augustyn, *Państwo Boże* 11,6), paralelne przyporządkowanie sobie dni 1–3 i 4–6²⁷ (stworzenie sceny i jej wypełnienie) nie jest już jednak dziś – zdaniem większości egzegetów – takie oczywiste. Taki paralelny charakter poszczególnych dni stworzenia (1→ 4; 2→ 5; 3→ 6) sugeruje np. przyporządkowanie opisu stworzenia światła (dzień 1.) i potem konkretnych światła (dzień 4.). W tych dniach ustalony zostaje bieg czasu (1: dzień – noc; 4: miesiące – lata). Kolejne dwa dni (dzień 2–3) to stworzenie fundamentalnych struktur przestrzeni (niebo, sucha ziemia + rośliny) i wypełnienie ich żywymi istotami (dzień 5–6). Dzień 3. i dzień 6. wyróżniają się na tle pozostałych tym, że Bóg dokonuje w nich nie jednego, ale dwóch aktów twórczych. Na końcu dnia 3. ziemia na skutek rozkazu Bożego wydaje rośliny, które będą zadekretowane potem przez Boga jako pokarm dla ludzi i zwierząt lądowych stworzonych w dniu 6. Trzeba jednak zauważyć, że choć poszczególne dni mają pewien powtarzalny, a więc ramowy układ, to jest on jednak nieregularny²⁸. Wszystkie dni zaczynają się od słów „(potem) Bóg rzekł”

²³ Walton, „Reading Genesis 1 as Ancient Cosmology”, 142.

²⁴ Walton, „Reading Genesis 1 as Ancient Cosmology”, 143.

²⁵ Na ten temat por. Lemański, *Księga Rodzaju*, 199, 212–215.

²⁶ Janusz Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, Studia Biblica 4 (Kielce, 2002), 152.

²⁷ Tak jeszcze np. Blenkinsopp, *Creation*, 20.

²⁸ Krüger, „Genesis 1:1–2:3”, 126–128.

i formuły wypełnienia (hebr. *jussivus*). W dniu 1. znajdujemy zwrot „i stała się światłość”, zaś w dniach 3. i 4. „i tak się stało”. Widoczna jest jednak drobna różnica. Sformułowanie to zamyka opis stworzenia w dniu 1. (światło) i 3. (suchy ląd). W dniu 4. natomiast za tą formułą pojawia się jeszcze opis roli, jaką pełnić miały na ziemi poszczególne ciała świecące (z wyjątkiem gwiazd). W dniu 2. formułę tę poprzedza z kolei opis tego, w jaki sposób Bóg powołał do istnienia to, co zamierzył. W dniu 1. Bóg widzi, że światło jest dobre, zanim jeszcze nazwie światło dniem, a ciemność nocą. W dniu 3. z kolei nazywa suchy ląd ziemią, a wody morzem, zanim oceni, że były dobre. W dniu 2. brak oceny, że efekt stworzenia był dobry. W dniu 4. i dalej Bóg nie nadaje już nazw swoim stworzeniom. Część tych „anomalii” znika w wersji z LXX. Zdanie „i stało się tak” znajduje się tu pomiędzy Bożym słowem i wypełnieniem nie tylko w dniu 4., ale także 2. i 3. Przy trzecim dziele LXX zawiera zdanie opowiadające o tym, w jaki sposób wody pod niebem zebrały się i ukazał się suchy ląd (brak go w tekście masoreckim, dalej TM).

Przy bardziej wnikliwej analizie możemy potem zauważyć także, że poszczególne „dni” można sobie przyporządkować w mniej ramowy sposób²⁹. W istocie bowiem światła stworzone w dniu 4. lepiej pasują jako kontynuacja tego, co zostało stworzone w dniu 2., a nie w dniu 1. Morskie stworzenia z dnia 5. wypełniają morza stworzone w dniu 3., a nie wody dolne oddzielone w dniu 2. Człowiek zostaje stworzony w dniu 6., aby rządzić zwierzętami stworzonymi w tym samym dniu, morskimi stworzeniami i ptakami stworzonymi w dniu 5., ale nie ma władzy nad roślinnością zapoczątkowaną w dniu 3. Liczba nieregularności w tym – z pozoru – dobrze poukładanym tekście jest więc dość duża.

3. Czy rozwiązaliśmy już wszystkie problemy natury diachronicznej?

Postrzeganie Jhwh – Boga Izraela jako Boga Stwórcy wszechświata w całej pełni pojawiła się w Izraelu dopiero pod koniec wygnania babilońskiego (Iz 41,2–5.25–29; 42,5–9; 44,24–45,7.12–13)³⁰. Podobna częstotliwość zastosowania czasownika *bārā'*, opisującego stwórczą aktywność Boga w Rdz 1 oraz Iz 40–48, pozwala sądzić, że teksty te inspirowane były refleksją nad zapoznanym wówczas dziedzictwem mitologii mezopotamskiej (neobabilońskiej). Część badaczy chciała dostrzec tu również (zwł. w Rdz 1,1) wpływy zoroastrianizmu³¹. Tej hipotezy trudno jednak przekonująco dowieść³². Podobne do Rdz 1

²⁹ Robert V. McCabe, „A Critique of the Framework Interpretation of the Creation Week”, w: *Coming to Grips with Genesis: Biblical Authority and the Age of the Earth*, red. Terry Mostenson, Thane H. Ury (Green Forest, 2008), 211–249.

³⁰ Tadeusz Brzegowy, „Bóg Stworzyciel według Deuteroizajasza”, w: *Bóg Stwórca*, red. Antoni Paciorek et al., *Scripturae Lumen* 6 (Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, 2014), 42–65.

³¹ Morton Smith, „II Isaiah and the Persians”, *Journal of the American Oriental Society* 83 (1963): 415–421; Jan N. Bremmer, „Creation Myths in Ancient Greece”, w: *The Creation of Heaven and Earth: Re-interpretations of Genesis 1 in the Context of Judaism, Ancient Philosophy, Christianity, and Modern Physics*, red. George H. van Kooten (Leiden, 2005), 90–96.

³² Krytycznie o tej koncepcji por. James Barr, „The Question of Religious Influence: The Case of Zoroastrianism, Judaism, and Christianity”, *Journal of the American Academy of Religion* 53, 2 (1985): 201–235. Słabość tezy Smitha wynikała z małej ilości materiału źródłowego związanego z zoroastrianizmem. Cytował on bowiem w istocie tylko jeden tekst (*Jasna* 44), a przywoływany przez niego potem kanoniczny zbiór hymnów jest raczej dużo późniejszy. Na temat tekstów perskich dotyczących stworzenia por. Manfred Hutter, *Religionen in der Umwelt des Alten Testaments*, t. 1: *Babylonier, Syrer, Perser* (Stuttgart–Berlin–Köln, 1996), 210–215.

wpisanie misji władcy w kontekst kosmologiczny znaleźć można, co prawda, na inskrypcji Dariusza I z grobowca w Naqash-e Rostam³³, ale panował on w latach 522–486 przed Chr. i trudno sądzić, że tego rodzaju poglądy mogły mieć wpływ na Deutero-Izajasza lub autorów kapłańskich³⁴. Różnice pomiędzy wersją hebrajską i grecką Rdz 1 pozwalają sądzić, że ostateczna wersja tekstu mogła być ustalona znacznie później. Te różnice pomiędzy TM i LXX wyjaśnia się obecnie na dwa sposoby³⁵. W jednym zakłada się, że tłumacz LXX (lub redaktor hebrajskiego tekstu) poprawił koherentność swojego *Vorlage*. W drugim domniemywa się, że LXX reprezentuje starszą (lepszą) wersję tegoż *Vorlage* niż TM. Nie zmienia to faktu, że obie wersje pokazują, iż istniały odmienne edycje tego tekstu. Wielu badaczy w ogóle uważa, że tekst Rdz 1 – tradycyjnie określany jako tekst kapłański (dalej P) – może mieć dłuższą literacką historię niż aktywność samej szkoły kapłańskiej. Od dawna domniemywa się, że mogła ona wykorzystać jakieś istniejące już *Vorlage*. Przepracowana przez P wersja (tzw. *Grundschrift P*) także mogła być później dodatkowo rozbudowywana³⁶.

W istocie można przyjąć, że autor biblijny, wykształcony kapłan, znał dobrze mity mezopotamskie i egipskie dotyczące kosmogonii oraz stworzenia człowieka. Część z nich mógł więc zaadaptować jako wyjściowe tworzywo, pomijając oczywiście wprowadzające je zwykle teogonie. Punktem wyjścia tych mitów (także kananejskich, egipskich i greckich) zawsze było zwycięstwo nad pierwotnym chaosem. Również idea stworzenia słowem nie była obca jego środowisku kulturowemu (ta teologiczna koncepcja znana była np. w Egipcie), ale miała tam zawsze magiczny kontekst. Rozróżnienie pomiędzy aktami stwórczymi dokonanymi słowem (światło, sucha ziemia, rośliny) i mającymi bardziej rzemieślniczy charakter (firmament, stworzenia morskie), pozwalało wielu badaczom snuć hipotezy o połączeniu w Rdz 1 dwóch pierwotnie niezależnych tekstów (tzw. *Tatbericht* i *Befehlsbericht*)³⁷. Wielu badaczy podważało jednak konieczność takiego rozróżnienia, akcentując z kolei literacką koherentność tekstu. Podział tego rodzaju jest więc dziś w zasadzie zarzucony. Nie oznacza to, że zrezygnowano z prób dotarcia do takiego domniemanego, pierwotnego *Vorlage* w Rdz 1.

W istocie, choć na pierwszy rzut oka Rdz 1 jawi się jako koherentna i strukturalnie dobrze dopracowana jednostka tekstu, to nie można przeoczyć istniejących w tym rozdziale drobnych napięć i sprzeczności. Oprócz wspomnianego już faktu, że czasem stworzenie dokonuje się tylko słowem, a czasem Bóg także dosłownie coś czyni, egze-

³³ Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Neue Folge TUAT NF t. 6 (Gütersloh, 2011), 293–294. Czytamy w niej m.in.: „Wielkim bogiem jest Ahura Mazda, który stworzył tę ziemię; który stworzył tamto niebo; który stworzył człowieka; który stworzył radość dla ludzi; który uczynił Dariusza królem; królem spośród wielu...” (por. Iz 45,12.18).

³⁴ Blenkinsopp (*Creation*, 25; por. Blenkinsopp, *Isaiah 40–55*, The Anchor Yale Bible Commentaries AB 19a (New York, 2000), 105–110) wskazuje, że na cylindrze Cyrusa (Texte aus der Umwelt des Alten Testaments t. I/4 (Gütersloh, 1984), 407–410) bogiem stwórcą jest mezopotamski Marduk, a nie Ahura Mazda. Jego zdaniem nieporównywalność Jhwh jako Stwórcy z innymi bogami to idea zapożyczona z tradycji mezopotamskich. Podczas noworocznego festiwalu na cześć Marduka (tzw. święto Akitu) deklarowano w imieniu tego bóstwa m.in. „Ja jestem i nie ma innego” (por. Iz 47,8.10; *Enuma Elisz* VII.14.88).

³⁵ Krüger, *Genesis 1:1–2:3*, 128.

³⁶ Lemański, *Księga Rodzaju*, 138–139.

³⁷ Jednym z prekursorów tej hipotezy był Gerhard von Rad, *Die Priesterschrift im Hexateuch* (Stuttgart, 1934), 11–18, 167–171.

geci zwracali również uwagę na fakt, że Bóg stworzył 8 dzieł w ciągu 6 dni stworzenia. Ich czujność wzbudza także dziwny fakt, że w dniu 4. Bóg stwarza ciała niebieskie, „aby świeciły nad ziemią” i „oddzielały dzień od nocy”, mimo że w dniu 1. stworzył już światło, aby oddzielało dzień od nocy. Sucha ziemia i niebo stworzone zostają w dniu 3., a ptaki, aby latały pod niebem, w dniu 5. W końcu zwierzęta lądowe i ludzie zostają stworzeni w dniu 6. Potem jednak tylko wodne stworzenia, ptaki i ludzie otrzymują błogosławieństwo, zaś zwierzęta lądowe nie³⁸. Kolejny element, który wzbudza zainteresowanie badaczy, to zakończenie dnia 6. (w. 31: ocena: „bardzo dobre”) i początek kolejnego podsumowania (Rdz 2,1). Brak wreszcie konsensusu co do tego, jak tłumaczyć początek Rdz 1,1. W klasycznym rozumieniu sens zdania brzmi następująco: „Na początku (lub „w początkach”) Bóg stworzył niebo i ziemię” (tak wspomina już LXX). Takie rozumienie da się obronić z gramatycznego punktu widzenia³⁹. Równie dobrze początkowy leksem można jednak interpretować w sensie „Jako pierwsze/pierwociny stworzył Bóg...”⁴⁰ lub „Kiedy Bóg zaczął stwarzać...”⁴¹. Kolejny wiersz (Rdz 1,2) można rozumieć jako opis stanu wyjściowego przed stworzeniem lub jako początkowy moment stwarzania. Z pierwszą interpretacją jest jednak problem, gdyż ziemia już została stworzona (por. w. 1). W drugim przypadku chodziłoby o efekt pierwszego aktu stworzenia. Jednak i tu mamy potem napięcie pomiędzy w. 2 oraz ww. 9–10, gdzie mowa jest o stworzeniu ziemi w 3. dniu. Potem także, jeśli w. 1 ma sens „na początku Bóg stworzył...”, to również i niebo już jest, a nie dopiero ma zostać stworzone w dniu 2⁴². Kolejny problem natury krytyczno-literackiej pojawia się pomiędzy Rdz 2,1 i Rdz 2,2. Najpierw bowiem deklaruje się, że dzieło stworzenia zostało ukończone w 6 dni, a potem, że Bóg przestał pracować (š-b-t) dopiero dnia 7. Rozwiązaniem może być rozumienie użytego czasownika jako czasu *past perfect* (zaznaczający uprzedniość jakiejś czynności) lub dokona się korekty (tak PentSam i LXX: dzień 7. zamieniony na dzień 6.)⁴³. Mimo wszystko treść w. 2 nadal jednak stanowi powtórzenie treści w. 1⁴⁴.

Mamy zatem przed sobą z jednej strony tekst wykazujący konceptualną i strukturalną koherencję, z drugiej zaś nie jest on pozbawiony logicznych napięć i nieregularności. Fakt ten czasem tłumaczono „strategią retoryczną” lub „intencją” autora biblijnego, innym razem zaś jako ślady historii jego kompozycyjnego charakteru. W pierwszym przypadku napięcia logiczne albo się eliminuje, albo ignoruje, a w tym drugim wyjaśnia je jako efekt nałożenia się na siebie odmiennych koncepcji teologicznych wyrażonych przez autora/

³⁸ Fakt ten można oczywiście tłumaczyć świadomym zabiegiem narracyjnym (konkurencyjność na ziemi pomiędzy zwierzętami i ludźmi), ale nie pozbawia nas to jednak podejrzeń, że tekst pierwotnie mógł mieć zupełnie inne intencje niż wynika to z wersji kanonicznej.

³⁹ Por. często przywoływana analizę Ernst Jenni, „Die Präposition Beth”, w: *Die hebräische Präpositionen*, Stuttgart 1992, 311nn.

⁴⁰ Wolfgang Oswald, „Das Erstlingswerk Gottes: Zur Übersetzung von Gen 1,1”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 120 (2008): 417–421 zvl. 421.

⁴¹ Smith, *The Priestly Vision*, 43–45.

⁴² Krüger, „Genesis 1:1–2:3”, 129.

⁴³ Thomas Krüger, „Schöpfung und Sabbat in Genesis 2,1–3”, w: *Sprachen – Bilder – Klänge. Dimensionen der Theologie im Alten Testament und seine Umfeld*, red. C. Karrev-Grube, Alter Orient und Altes Testament AOAT 359 (München, 2009), 155–169.

⁴⁴ Krüger, „Genesis 1:1–2:3”, 129.

ów. Odtworzenie potencjalnego „oryginalnego” tekstu nie jest jednak rzeczą łatwą. Jedną z ostatnich prób wyjaśnienia historii tekstu z Rdz 1 jest analiza krytyczno-literacka biorąca pod uwagę historię rozwoju całego Pięcioksięgu. Trzeba jednak zauważyć, że efekty takiej analizy, w zależności od autora, mogą być bardzo różne⁴⁵. Obiecująca w tym gronie wydaje się jedna z ostatnich propozycji, autorstwa Thomasa Krügera.

Uważa on, że najprościej taką analizę zacząć od wyeliminowania Rdz 2,2–3. Z jednej strony mamy tu bowiem podejrzaną pod względem krytyczno-literackim wprowadzenie (Rdz 2,2), a z drugiej w środowiskowym i kulturowym otoczeniu Izraela nie ma przykładów zastosowania siedmiodniowej struktury w opisach kosmogonicznych i antropologicznych. Thomas Krüger⁴⁶ słusznie zwraca ponadto uwagę, że w dalszej sekwencji tekstów kapłańskich (tzw. *P basic layer* → Rdz 5: genealogia Adama; Rdz 6–8*: potop = antystworzenie; Rdz 9: ustalenie nowego porządku świata po potopie) nie zostaje podjęty temat szabatu. Kiedy powróci się do niego (Wj 16), szabat wydaje się być „innym dniem”, odkrytym dzięki wydarzeniom na pustyni (manna), ale i tu nie ma żadnego bezpośredniego nawiązania do kapłańskiego opisu stworzenia⁴⁷. Powiązanie pomiędzy szabatem i stworzeniem znajdujemy dopiero w Wj 20,11 (Dekalog) i Wj 31,17b (instrukcje dotyczące budowy Namiotu-Świątyni). Jak podkreśla Krüger⁴⁸, w zgodnej opinii egzegetów Dekalog nie stanowił części dokumentu P ani w jego podstawowej wersji (P^G), ani w późniejszych uzupełnieniach (P^S). Należy zatem liczyć się w tym pierwszym przypadku z uzupełnieniem *post-P* mającym na celu uzasadnienie, czemu ludzie powinni powstrzymać się od pracy w dniu 7. (por. inne uzasadnienie w Pwt 5,15). Także Wj 31,12–17 zaliczane jest przez badaczy co najwyżej do późnej warstwy uzupełnień w ramach P (tzw. P^S), a sam w. 17b może być jeszcze późniejszym dodatkiem. Wydaje się stanowić dopowiedzenie do idei „znaku” pomiędzy Bogiem i Izraelem (por. Wj 31,13.17a) i brak go w paralelnym tekście z Wj 35,1–3⁴⁹. Idea związana z koncepcją „odpoczynku Boga” bardziej niż z P łączy się z tekstami przypisywanymi nie-P (por. Rdz 3,8) i być może pojawiła się jako jeden z elementów związanych z połączeniem obu tradycji (tzw. *redactional layer*)⁵⁰.

⁴⁵ Christoph Levin, „Tatbericht und Wortbericht in der Priesterschriftlichen Schöpfungserzählung”, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 91 (1994): 115–133; Peter Weimar, „Chaos und Kosmos: Gen 1,2 als Schlüssel einer älteren Fassung der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung”, w: *Mythos im Alten Testament und seine Umwelt*, red. A. Lange et al., Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft BZAW 278 (Berlin, 1999), 196–211; Krüger, „Genesis 1:1–2:3”, 125–138.

⁴⁶ Krüger, „Genesis 1:1–2:3”, 130.

⁴⁷ Na temat tego tekstu i jego złożonej pod względem krytyczno-literackim sytuacji por. Janusz Lemański, *Od manny na pustyni do manny ukrytej. Rozwój tradycji o mannie w Starym i Nowym Testamencie*, Rozprawy i Studia Uniwersytetu Szczecińskiego RiS US 618 (Szczecin, 2006), 11–46.

⁴⁸ Krüger, „Genesis 1:1–2:3”, 131 + przypis 12 (literatura); por. także Alexandra Grund, *Die Entstehung des Sabbats*, Forschungen zum Alten Testament FAT 75 (Tübingen, 2011), 167.

⁴⁹ Grund, *Die Entstehung*, 274–278.

⁵⁰ Levin, *Tatbericht*, 121; Krüger, *Genesis 1:1–2:3*, 131–132. Ostatni z badaczy (132 przypis 16) słusznie zauważa, że koncepcja połączenia idei stworzenia świata i budowy świątyni (Rdz 1–2; Wj 39–40), widoczna zwłaszcza w podobnych informacjach o zakończeniu dzieła (Rdz 1,31–2,3 i Wj 39,32.43; 40,33; por. Smith, *The Priestly Vision*, 178–179), nie stanowi argumentu przeciwnego powyższemu wnioskowi (por. argumenty w Krüger, „Genesis 1:1–2:3”, 132 przypis 16).

Wyłączenie szabatu z pierwotnej wersji tekstu nie rozwiązuje wszystkich problemów. Nadal bowiem pozostaje wrażenie, że niebo, ziemia i światło/a zostały stworzone w Rdz 1 dwa razy. Na tym etapie zaczynają się zresztą zasadnicze różnice w efektach dokonanych dotąd analiz krytyczno-literackich, których autorzy próbują dotrzeć do tzw. *basic layer* w Rdz 1. Osiągnięcie konsensusu, jak i w ogóle odnalezienie w pełni przekonującego wyjściowego *stratum* w tym tekście zresztą prawdopodobnie nigdy nie będzie możliwe. Można jednak pokusić się przynajmniej o próbę zbliżenia się do oryginalnej, wyjściowej wersji tekstu. Gdyby dla przykładu wyłączyć z Rdz 1 opis trzech pierwszych dni stworzenia (Rdz 1,3–10), a z dalszej części opisu narzuconą w nich podstawową strukturę powtarzających się zdań, o których mowa była powyżej, to mielibyśmy przed oczami tekst znajdujący się w następujących wierszach: Rdz 1,1.2.12*.16*.17.21*.22.25*.27*.28*.29; 2,1⁵¹. Początek i koniec tej sekwencji (Rdz 1,1; 2,1) deklarują finalny efekt stworzenia, które Bóg błogosławi (tj. daje mu siłę do życia). Ten pierwotny stan zostaje jednak zakłócony, gdy pośród żywych stworzeń pojawia się przemoc. Taki świat traci dla Stwórcy dalszy sens istnienia (Rdz 6,11–13 i nowe zasady w Rdz 9,1–7).

Kapłańskie zainteresowania tym tekstem mogły łączyć się z odbudową świątyni. Jej budowa stanowiła zwieńczenie wielu mitów kreacyjnych w Mezopotamii (np. *Enuma Elisz*) i Kanaanie (*Cykl o Baalu*). Nie można wykluczyć tu zamierzonej przez P korelacji pomiędzy stworzeniem świata (Rdz 1–2) i budową Namiotu-Świątyni (Wj 39–40)⁵². Założenia teologiczne P mogłyby być następujące: na początku Bóg stworzył niebo i ziemię, zaś *'ādām* (w sensie ogólnym: człowiek jako taki, ludzkość)⁵³ był jego (jedynym prawomocnym!) obrazem na ziemi. Ten stan został zakłócony przez przemoc innych żywych stworzeń, jak i nadużycia samych ludzi (Rdz 6–9*). Ostatecznie więc Bóg decyduje się na budowę swego sanktuarium na ziemi, aby ustanowić miejsce, w którym będzie mógł uświęcić Izraela (por. Wj 29,42–46)⁵⁴.

Zakładając, że P posłużył się tu jakimś, wspomnianym powyżej, istniejącym już tekstem, musimy wskazać na to, co i dlaczego w nim uzupełnił. Raczej P nadał tekstowi sześciodniowy schemat wydarzeń. W sposobie sformułowania wypowiedzi z Rdz 2,4b („W dniu, kiedy Jhwh uczynił ziemię i niebo”) wydaje się, że zakładany jest tylko jeden dzień stworzenia⁵⁵. W wyjściowej wersji opisu stworzenia jego początek (por. Rdz 1,2) wskazuje na to, że ziemia została oddzielona od wód, ale brak jej jeszcze flory i fauny (była sucha?). Zostaną one dopiero stworzone przez Boga (por. Rdz 2,5nn; Ps 104,10nn). W rozszerzonym przez P tekście zakłada się, że ziemia jest jeszcze pokryta wodami, które zostają usunięte i wyznacza się im granice. W ten sposób ukazuje się suchy ląd (Ps

⁵¹ Krüger, „Genesis 1:1–2:3”, 132.

⁵² Por. klasyczne już dziś opracowanie Bernd Janowski, „Tempel und Schöpfung: Schöpfungstheologische Aspekte der priesterschriftlichen Heiligtumskonzeption”, *Jahrbuch für Biblische Theologie* 5 (1990): 37–69 = Bernd Janowski, *Gottes Gegenwart in Israel: Beiträge zur Theologie des Alten Testaments* (Neukirchen-Vluyn 1993), 214–246.

⁵³ Nie można jednak wykluczyć, że idea jest taka, iż Bóg stworzył prototyp i choć wszystkie żywe stworzenia muszą mieć pary, to w punkcie wyjścia człowiek został stworzony jako męski egzemplarz (*'ādām* nigdy nie występuje w liczbie mnogiej), dając mu potencjał rozrodczy, aby się pomnożył (tak Rdz 5,1.3nn).

⁵⁴ Krüger, „Genesis 1:1–2:3”, 133.

⁵⁵ Zwraca na to uwagę m.in. Walther Zimmerli, 1. Mose 1–11. Urgeschichte, *Zürcher Bibelkommentar ZBK 1.1* (Zürich, 51991), 111.

104, 6nn). Ta idea pokrywa się z mezopotamskimi koncepcjami hydro-kosmologicznymi (mit *Lugal ud me—lam-bi nir-gal*, *Enuma Elisz*; por. też Ps 74,12nn; 89,10nn; 77,17nn)⁵⁶ i egipską (heliopolitańską) ideą prapagórka wyłonionego z pierwotnego proceanu (Nun)⁵⁷. Z mitami pokrywa się także, podkreślana w poszerzonej, kapłańskiej wersji Rdz 1,1–2,1*, koncepcja „oddzielania” (*bdl* Hifil) bytów podczas procesu stwarzania⁵⁸. Tak więc Bóg oddziela światło od ciemności, wody górne od wód dolnych i czyni ciała niebieskie, aby oddzielały dzień od nocy. Sam rdzeń czasownikowy opisujący taki proces pojawia się dość często w Pięcioksięgu (por. Wj 26,33; w Kpł i Lb po 11 razy; Pwt 5 razy). W tekstach należących do P oznacza zwykle separację lub rozróżnienie kolejnych stopni świętości i czystości rytualnej (Wj 26,33; Kpł 10,10; 11,47; 20,25), oddzielenie lewitów od innych Izraelitów (Lb 8,14; 16,9), pobożnych od niepobożnych (Lb 16,19) oraz Izraelitów od innych narodów (Kpł 20,24.26; por. Ez 6,21; 9,1; 10,11; Ne 9,2; 10,29; 13,3). W konsekwencji, jeśli przyjmiemy, że P^G kończyło się początkowo na ostatnich rozdziałach Księgi Wyjścia⁵⁹, to większość przykładów zastosowania tego rdzenia należy łączyć z późniejszymi redaktorami (P^S). W konsekwencji również redakcyjna warstwa kapłańska z Rdz 1 mogłaby być dziełem redaktorów suplementujących oryginalną wersję opisu stworzenia⁶⁰.

Z ideą separacji ściśle łączy się również powtarzane w Rdz 1 stwierdzenie „według swojego rodzaju”. Rzeczownik *mîn* – „typ, gatunek, rodzaj” (Rdz 1,11–12.21) w Biblii hebrajskiej pojawia się jeszcze m.in. u Ez 47,10 (w sumie 10 razy); Rdz 6,20; 7,14 (w sumie 9 razy), potem 9 razy w Kpł 11 i 4 razy w Pwt 14⁶¹. Wydaje się być charakterystyczny dla późniejszych uzupełnień (P^S), co wyraźnie widać we wtórnym podziale na zwierzęta czyste i nieczyste, jaki pojawia się w opisie potopu (Rdz 7,1–5)⁶². Uściślenie tego rodzaju wynika z faktu złożenia przez Noego ofiary (Rdz 8,20 = nie-P) oraz późniejszych przepisów pokarmowych (Rdz 9,3 = P). W tym ostatnim tekście brak rozróżnienia: czyste – nieczyste, więc rozróżnienie gatunkowe wydaje się przynależeć do P^S.

⁵⁶ Pierwszy tekst *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments* TUAT III/3 (Gütersloh, 1993), 444–448; drugi Józef Bromski, red. *Enuma Eliš czyli opowieść babilońska o powstaniu świata* (Warszawa, 1998). Omówienie Othmar Keel, Silvia Schroer, *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen* (Göttingen, 2002), 184–188.

⁵⁷ „Kosmogonie”, w: *Słownik cywilizacji egipskiej*, red. Guy Rachel (Katowice, 1994), 173–174; Jadwiga Lipińska, Marek Marciniak, *Mitologia starożytnego Egiptu* (Warszawa, 2006), 20–21.

⁵⁸ Propozycja, aby w ten sam sposób tłumaczyć również czasownik *br’*, jest już jednak mniej przekonująca; por. Ellen Van Wolde, „Why the Verb *b-r’* Does Not Mean «to Create» in Genesis 1,1–2,4a”, *Journal for the Study of the Old Testament* 34 (2009): 3–23; Bob Becking, Marjo C.A. Coppel, „To Create, to Separate or to Construct: An Alternative for A Recent Proposal as to the Interpretation of *b-r’* in Gen 1,1–2,4a”, *Journal of Hebraic Studies* 10 (2010), dostęp 13.05.2016, http://www.arts.ualberta.ca/JHS/Articles/article_131.pdf.

⁵⁹ Rainer Albertz (*The Late Exilic Book of Exodus (Exodus 1–34*): A Contribution to the Pentateuchal Discussion*, w: *The Pentateuch*, Forschungen zum Alten Testament FAT 78, red. T.B. Dozeman i in. (Tübingen, 2011), 243–288) uznaje jednak Wj 35–40 za późniejsze uzupełnienia. Kolejnej korekty, co do zakończenia P^G, autor ten dokonuje w swoim ostatnim komentarzu por. Rainer Albertz, *Exodus 19–40*, Zürcher Bibelkommentar Altes Testament ZBK.AT 2.2 (Zürich, 2015), 379.

⁶⁰ Krüger, „Genesis 1:1–2:3”, 135–136.

⁶¹ Ludwig Koehler, Walter Baumgartner, Johann Jacob Stamm, red. *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski* t. 1 (Warszawa, 2001), 543.

⁶² Jean-Louis Ska, „El relato del diluvio: Un relato sacerdotal y algunos fragmentos redaccionales posteriores”, *Estudios Biblicos* 52 (1994): 37–62.

Kolejna duplikacja widoczna w P to Rdz 6,11–12. Bóg widzi, że ziemia jest „skażona” (Rdz 6,12a). Mamy tu wyraźny kontrast wobec wcześniejszego stwierdzenia, że wszystko było „bardzo dobre” (Rdz 1,31a)⁶³. Przekonanie o tym, że wola Boża wypełnia się od razu, jest w Starym Testamencie dość powszechne (por. Ps 33,9). Świat został jednak skażony. Za utrzymanie porządku ustalonego przez Boga z jednej strony odpowiedzialne są ciała niebieskie (Rdz 1,16.18), a z drugiej – człowiek stworzony na „obraz i podobieństwo” swego Stwórcy (Rdz 1,26.28). Z tego stwierdzenia nie wynika jeszcze wprost, że kobieta także stanowi *imago Dei*, ale też się tego nie wyklucza, zwłaszcza jeśli *hā’ādām* rozumiemy kolektywnie (ludzie) lub generycznie (ludzkość, człowiek). Informacja, że Bóg stworzył „człowieka mężczyzną i kobietą” (Rdz 1,27b) stanowi wyraźne dopowiedzenie nawiązujące do słów z Rdz 5,2. Możliwe, że zostało to doprecyzowane dopiero, gdy Rdz 1 zostało połączone z opowiadaniem o ogrodzie Eden (Rdz 2–3)⁶⁴, gdzie wyraźnie stwierdza się, że Bóg stworzył *’ādām*, a potem z jego boku „zbudował” kobietę, czyniąc *’ādām* mężczyzną i kobietą (*’iš* oraz *’iššā*; por. Rdz 2,23b). Nie można wykluczyć, że ta proponowana przez Krügera pierwotna wersja Rdz 1 stanowiła po prostu oryginalnie wstępną część opowiadania z Rdz 2–3 (nie-P) i została rozdzielona od reszty poprzez kapłańskie uzupełnienia redakcyjne.

Taki proces reinterpretacji pierwotnego *Vorlage* Thomas Krüger⁶⁵ tłumaczy faktem, że w starożytności nie „publikowano” tekstu tak, jak czyni się to dzisiaj, lecz nieustannie go przepisywano, czyniąc kolejne kopie i ubogacając je komentarzem umieszczanym bezpośrednio w tekście⁶⁶. Uzupełnienia te brały się z ciągłej refleksji nad tekstem i nowymi doświadczeniami. W konsekwencji, czytając Rdz 1, nie możemy myśleć o jednym tylko autorze (*individual genius product*), lecz o pewnym środowisku, w którym dokonywała się transmisja oraz interpretacja tekstu (*broad stream of cultural tradition*)⁶⁷. Wspólną ideą podzielaną przez to środowisko było przekonanie, że „na początku” Bóg stworzył (i zarazem ukończył) „niebo i ziemię” (*creatio prima*). W Biblii hebrajskiej znajdujemy potem jednak wiele innych tekstów, w których mowa jest o nieustannie kontynuowanym procesie stwarzania⁶⁸.

⁶³ Krüger, „Genesis 1:1–2:3”, 136.

⁶⁴ Krüger, „Genesis 1:1–2:3”, 137.

⁶⁵ Krüger, „Genesis 1:1–2:3”, 137–138.

⁶⁶ Ze wskazaniem na David McLain Carr, *Writing on the Tablet of the Heart: Origins of Scripture and Literature* (New York–Oxford, 2005); Karel Van der Toorn, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible* (Cambridge, 2007).

⁶⁷ Krüger, „Genesis 1:1–2:3”, 137.

⁶⁸ Karl Löning, Erich Zenger, *Als Anfang schuf Gott: Biblische Schöpfungstheologie* (Düsseldorf, 1997); Othmar Keel, Silvia Schroer, *Schöpfung*; Janusz Lemański, „Bóg stwarza niebo i ziemię. Pytanie o rolę teologii stworzenia w ramach teologii biblijnej”, w: *Bóg Stwórca*, red. Antoni Paciorek et al., *Scripturae Lumen* 6 (Tarnów, 2014), 13–42 zwł. 18–27.

4. Ps 104 jako intertekst na drodze do schematu 7 dni stworzenia?

Taką tezę wysunął Richard Averbeck⁶⁹. Dobrze wpisuje się ona w proponowaną przez Krügera tezę o istnieniu pierwotnego *Vorlage*, w którym nie zakłada się schematu 6 + 1. Podstawowy problem, o jakim należy jednak pamiętać, jest fakt, że w przypadku Rdz 1 mamy do czynienia z „poetyzowaną” narracją, zaś Ps 104 jest tekstem poetyckim w pełnym tego słowa znaczeniu. Kapłański opis stworzenia jest ponadto rodzajem kosmogonii, a psalmista stara się raczej wielbić Boga Stwórcę za dokonane przez niego dzieło stworzenia⁷⁰. W obu tekstach znajdujemy jednak obserwacje dotyczące tej samej rzeczywistości. Choć w Ps 104 nie ma wyraźnego podziału na 6 dni, to mamy tu jednak opis kolejnych „aktów założycielskich”, tzw. *creatio prima*, których następstwa trwają dalej⁷¹. Psalm strukturalnie i tematycznie przypomina słynny egipski hymn z czasów Echnatona⁷². Egzegeci spierają się co do tego, co stanowi jego *Grundschrift*, a co w psalmie jest efektem redakcyjnych uzupełnień, a także o to, ile ich było i komu należy je przypisać. Nie mają jednak wątpliwości, że korpus psalmu był wtórnie poszerzany⁷³.

Ps 104 „naśladuje” kolejność 6 dni stworzenia, choć – jak wspomnieliśmy – wyraźnie o takim podziale się tu nie wspomina. Pod względem kolejności zdarzeń opis rozwija się jednak podobnie, jak w Rdz 1. Możemy zatem zaobserwować następujące paralele⁷⁴: Rdz 1,3–5 → Ps 104,1b–2a (światło); Rdz 1,6–8 → Ps 104,2b–4 (niebiosa wraz z obłokami, wiatr, światłość); Rdz 1,9–13 → Ps 104,5–18 (sucha ziemia, warunki umożliwiające życie)⁷⁵; Rdz 1,14–19 → Ps 104,19–23 (słońce, księżyc)⁷⁶; Rdz 1,20–23 → Ps 104,24–26 (morze, morskie stworzenia + Lewiatan); Rdz 1,24–31 → Ps 104,27–30 (zwierzęta lądowe + ludzie). Niektórzy komentatorzy sugerowali w związku z tymi podobieństwami, że autor kapłański mógł po prostu posłużyć się tym psalmem⁷⁷ jako jednym ze swoich źró-

⁶⁹ Richard E. Averbeck, „A Literary Day, Inter-Textual and Contextual Reading of Genesis 1–2”, w: *Reading Genesis 1–2. An Evangelical Conversation*, red. J. Daryl Charles (Peabody, 2013), 17–27.

⁷⁰ John Goldingay, *Psalms t. 3: Psalms 90–150*, Baker Commentary on the Old Testament (Grand Rapids, 2008), 181.

⁷¹ Goldingay, *Psalms*, 181; Frank-Lothar Hossfeld, Erich Zenger, *Psalmen 101–150*, Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament HThKAT (Freiburg–Basel–Wien, 2008), 73.

⁷² Walter Beyerlin, red., *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*, Das Alte Testament Deutsch ATD Ergänzungsreihe 1 (Göttingen, 1985), 43–46; Texte aus der Umwelt des Alten Testaments TUAT II/6 (Gütersloh, 1991), 849–853; William W. Hallo, red., *The Context of Scripture CS*, t. 3 (Leiden–Boston, 2003), 44–46. Podobieństwa pomiędzy Psalmem 104 i egipskim hymnem są jednak na tyle ogólne, że nie da się wykazać bezpośredniej zależności; por. Pierre Auffret, *Hymnes d'Égypte et d'Israël. Études de structures littéraires*, Orbis biblicus et orientalis OBO 34 (Fribourg–Göttingen, 1981), 133–316.

⁷³ Hossfeld i Zenger, *Psalmen*, 72–75. W cytowanym komentarzu (75) tzw. *Grundschrift* to: ww. 1aB–4.10–18.20–24.27–30*33, zaś uzupełnienia redakcyjne to: ww. 5–9.19.25–26.29b.31–32.34–35.

⁷⁴ Averbeck, *A Literary Day*, 17–18.

⁷⁵ Mamy tu kolejno ustąpienie wód i wyłonienie się suchej ziemi (Ps 104, 5–9 → Rdz 1,9–10); źródła i strumienie umożliwiające napojenie zwierząt (Ps 104, 10–13); wegetację roślin na pokarm (Ps 104, 14–18 → Rdz 1,11–13).

⁷⁶ Wyjaśnia się tu, że noc przeznaczona jest dla drapieżników (Ps 104,20–21), a dzień dla ludzi, aby mogli wykonywać swą pracę (Ps 104, 22–23).

⁷⁷ A. van der Voort, „Genèse i,1 à ii,4a et le Psaume civ”, *Revue Biblique* 58 (1951): 321–347.

deł lub że to psalmista miał przed oczyma Rdz 1–3⁷⁸. Zdaniem Johna Goldingaya⁷⁹ oba teksty mają jednak, jak to ujmuje: *their individual integrity and read more like independent works with overlapping foci*. Niemniej porównanie obu tekstów ze sobą – zdaniem tego samego badacza – pozwala lepiej uwydatnić naturę każdego z nich.

Richard Averbeck⁸⁰ także uważa, że wskazane powyżej podobieństwa są w istocie uderzające i nie mogą pozostać bez implikacji dla naszej interpretacji Rdz 1. Kilka elementów w tym schemacie wykazuje jednak zasadnicze różnice zachodzące pomiędzy Ps 104 i Rdz 1. Uwagę zwraca najpierw fakt, że w Ps 104 zwierzęta i ludzie ukazują się pod koniec „3. dnia” i dalej mowa jest o nich w „dniu 4.” (Ps 104,10–23). W Rdz 1 nie ma o nich mowy aż do dnia 5. i 6., a więc dopiero po tym, jak Bóg stworzy morze, niebo i ziemię. Odmienny jest jednak sposób opisu. Zdaniem Averbecka w Ps 104 odnajdujemy również elementy znane z Rdz 2(–4) (por. Ps 104,14 i Rdz 2,15: człowiek przeznaczony do pracy na roli). Zarówno w Rdz 1, jak i w Ps 104 opis zaczyna się podobnie, od początkowych uwarunkowań, i podąża zgodnie ze schematem znanym z pierwszych 3 dni stworzenia, ale w Ps 104 mowa jest od razu także o konkretnych żywych stworzeniach, bezpośrednio po tym, jak tylko pojawiają się odpowiednie dla nich warunki życia. Zmiana w Rdz 1 i wyraźny podział opisu na 6 dni służy jednak wzmocnieniu koncepcji 7. dnia (por. Wj 31,17: w siódmym dniu Bóg *šābat wajjinnāpaš* – „zaprzestał (pracy) i odetchnął/wytnął” potem także Wj 23,12; 2 Sm 16,14)⁸¹.

Z tym ostatnim wnioskiem Averbecka można się zgodzić. Jednak już jego stwierdzenie, że schemat (1–6 + 7) jest powszechnie znany w literaturze starożytnej, nie znajduje potwierdzenia w faktach. Owszem, spotykamy go często np. w Biblii hebrajskiej (Pnp 6,16–19; Hi 5,19; Ez 24,16;), podobnie jak schemat 3 + 4 (Prz 30,15.18.21.29)⁸², ale nigdy nie jest on powiązany z opisami stworzenia. Siedem lat budowano natomiast świątynię Salomona (1Krl 6,38), a potem siedem dni trwały przygotowania do jej poświęcenia (1 Krl 8,2.65; 2 Krn 7,8–10; por. Ez 45,21–25). Siedem dni trwał także rytuał święceń kapłańskich (Kpł 8,33–35). Nietypowe zastosowanie schematu 1–6/+7 w opowiadaniu o stworzeniu może zatem sugerować, że autor biblijny postrzega samo stworzenie jako rodzaj budowy oraz inauguracji „kosmicznej” świątyni. Sugestia interpretacyjna tego rodzaju może być przekonująca, jeśli uwzględnimy, wydobyte już przez egzegetów, analogie obecnego opisu z opisem zakończenia budowy Namiotu Spotkania, miejsca, w którym ma dokonywać się uświęcanie Izraela⁸³. W kulturze starożytnego Bliskiego Wschodu świątynia pojmowana była jako rezydencja i zarazem miejsce odpoczynku

⁷⁸ Paul Humbert, „Le relation de Genèse 1 et du Psaume 104 avec la liturgie du Nouvel-An Israélite”, *Revue d’Histoire et de Philosophie Religieuses* 15 (1935): 1–27.

⁷⁹ Goldingay, *Psalms*, 182.

⁸⁰ Averbeck, *A Literary Day*, 18.

⁸¹ Tak Collins, *Genesis 1–4*, 77–78; Averbeck, *A Literary Day*, 27.

⁸² Wolfgang M.W. Roth, „The Numerical Sequence x/x+1 in the Old Testament”, *Vetus Testamentum* 12 (1962): 301–311.

⁸³ Badacze zwrócili też uwagę na fakt, że napomnienia dotyczące szabatu w związku z budową przenośnego sanktuarium tworzą obramowanie dla epizodu ze złotym cielcem (Wj 31,12–17; 35,1–3). por. Daniel C. Timmer, *Creation, Tabernacle, and Sabbath: The Sabbath Frame of Exodus 31,12–17; 35,1–3 in Exegetical and Theological Perspective*, *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments FRLANT 227* (Göttingen, 2009).

bogów⁸⁴. Również w starożytnym Izraelu budowę świątyni motywowano pragnieniem, by Bóg pozostał wśród nas (1 Krl 8,10–11; 2 Krn 5,13–17; 7,1–2: świątynia; Wj 40,34–Kpł 1,1; Kpł 9,23; 16,2; Lb 9,15–23: Namiot Spotkania; Iz 66,1–2: niebo – tronem, ziemia podnóżkiem). Możliwe więc, że schemat siedmiodniowy w Rdz 1 pojawił się wskutek analogii do kulturowego wzorca związanego z aktem poświęcenia świątyni⁸⁵.

5. Kosmos jako sfera sakralna?

Ten wymiar opisów stworzenia eksploruje z kolei J.H. Walton⁸⁶. Zauważa on, że w kulturze starożytnego Bliskiego Wschodu świątynia stanowi rodzaj mikrokosmosu, zaś makrokosmos często nosi cechy pozwalające kojarzyć go ze świątynią. Obie rzeczywistości łączył rodzaj *axis mundi*. Z tego powodu w tekstach poświęconych stworzeniu często spotykamy informacje o wieńczącej to stworzenie budowie ziemskiej świątyni. W ten sposób sanktuarium zawsze postrzegane jest jako integralna część kosmicznej geografii; element łączący to, co ziemskie, z uniwersalnym porządkiem stworzenia. Przykład tego mamy w opowiadaniu o założeniu Eridu⁸⁷:

„Ani świąty dom, ani dom bogów, nie został zbudowany w czystym miejscu;
 Nie wyrosła trzcina, ani drzewo nie zostało stworzone;
 Nie została położona żadna cegła, ani foremka ceglana nie została stworzona;
 Nie został zbudowany żaden dom, ani stworzone żadne miasto;
 Żadne miast nie zostało zbudowane, nie zostało zapoczątkowane żadne osiedlanie;
 Nie zbudowano Nippur, nie zostało stworzone Ekur;
 Nie zbudowano Uruk, nie została stworzona Eanna;
 Otchłanie nie zostały zbudowane, nie zostało stworzone Eridu;
 Nie było świętego domu, nie było domu bogów, nie zostało stworzone dla nich mieszkanie;

Cały świat był morzem;

Strumień pośrodku morza był jedynie kanałem;

Wówczas zbudowano Eridu, została stworzona Esagila”.

Budowa sanktuarium to miejsce pozwalające bogom „odpocząć”, a świątynia jawi się jako centrum kontroli nad całym stworzonym przez nich kosmosem (por. Ps 132,7–14 zwł. ww. 7–8.17.14). Również w eposie *Enuma Elisz* dopiero po pokonaniu Tiamat Marduk buduje swój pałac. W fenicko-kananejskiej wersji Baal to samo czyni dopiero po pokonaniu boga morza, Jama. Motyw odpoczynku boga/ów/ w świątyni znaleźć można już w tekstach sumeryjskich, np. w hymnie na cześć świątyni Keš⁸⁸:

„Dom...budzący wielki respekt, nazwany potężnym imieniem przez An; dom...którego los został potężnie określony przez Wielką Górę Enlila. Dom bogów Anuna, posia-

⁸⁴ Walton, „Reading Genesis 1 as Ancient Cosmology”, 178–192.

⁸⁵ Averbeck, *A Literary Day*, 27.

⁸⁶ Walton, „Reading Genesis 1 as Ancient Cosmology”, 157–162.

⁸⁷ Walton cytuje Benjamin R. Foster (*Before the Moses: An Anthology of Akkadian Literature* (Bethesda, 2005), 488) i ten tekst tu tłumaczy. Por. jednak także *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments TUAT III/4* (Gütersloh, 1994), 608–609.

⁸⁸ „Temple Hymn of Kes” 4.80.2, D.58A-F, dostęp 13.06.2016, <http://etcsl.orinst.ox.uk>.

dających wielką moc, którzy dają mądrość ludziom, dom, pełne odpoczynienia mieszkanie wielkich bogów. Dom, który został zaplanowany razem z planami nieba i ziemi... z czystymi boskimi mocami; dom, który podpira kraj i wspomaga świątynię”.

Choć rzadziej, to motyw odpoczynku bogów pojawia się także w tekstach egipskich, np. w tekstach kosmologicznych z Memfis⁸⁹.

Przegląd literatury starożytnego Bliskiego Wschodu⁹⁰ pozwala sądzić, że świątynie były tam postrzegane jako rodzaj kosmosu w miniaturze. Opis ich budowy, począwszy od wspomnianego już hymnu ku czci świątyni Keš, przez okres neobabiloński⁹¹, zawsze bowiem zawierają terminologię kreującą je jako rodzaj kosmicznej góry, której szczyt dotyka nieba, zaś korzenie znajdują się na ziemi, czyniąc tym samym takie sanktuarium centrum przestrzeni kosmicznej. Zawsze też opisuje się ich kosmiczne funkcje, co widać w nadawanych im nazwach: É.dim.gal.an.na – „dom wielkiego spojenia nieba”, É.te.me.en.anki – „dom, fundament nieba i ziemi”, É.ur₄(me).imin.an.ki – „dom, który gromadzi siedem (MES) nieba i ziemi”.

Świątynię w starożytnej Mezopotamii i Egipcie postrzegano jako źródło życiodajnej wody połączone z kosmicznymi otchłaniami wód. Nawet ich ornamentyka odzwierciedlała te powiązania z kosmosem. Wszystkie te elementy pokazują nam z drugiej strony, że i kosmos postrzegany był zarazem jako rodzaj *sacrum*, w którym świątynia odgrywała rolę centralnej, sakralnej przestrzeni. Ciekawe jest – jak zauważa Walton – że wynika z tego zarazem, iż nie cała kosmiczna przestrzeń rozumiana była jako sakralna, a tylko jakaś jej wydzielona część (świątynia jako centrum). Zewnętrzne obszary tej przestrzeni postrzegane były jako potencjalna domena chaosu. Innymi słowy – jego zdaniem – ziemską świątynia pełni rolę świata *in nuce*, zaś świat to świątynia *in extence*⁹².

W Rdz 1–2 nietrudno dostrzec te same konotacje. Kosmos prezentowany jest tu jako sfera *sacrum*, w której Bóg „odpoczywa” (por. Iz 66,1). Ten alegoryczny sposób postrzegania rzeczywistości ma swoje uzupełnienie w opisie roli człowieka, bez którego świątynia nie funkcjonuje w przypisany jej sposób (sakralizacja sfery *profanum*). Reprezentantem Boga na ziemi (*imago Dei*) na starożytnym Bliskim Wschodzie zawsze był władca. W Rdz 1 rolę tę wyraźnie mają pełnić już wszyscy ludzie. Mamy tu zarazem także wyraźne przesunięcie zadań z elity kapłańskiej na cały naród (por. Wj 19,6). Aby nastąpiło poszerzenie sakralnej przestrzeni i eliminacja *profanum*, ludzie muszą być na wyznaczonym sobie miejscu i wypełniać przypisaną im rolę. Zdaniem Waltona⁹³ autorzy Rdz 1 widzą kosmos dokładnie w taki, sakralny sposób i, podążając za wzorcem zaczerpniętym z opisów budowy świątyni, opisują jego stworzenie terminologią akcentującą funkcjonalny charakter poszczególnych stworzeń, z wieńczącym je opisem stworzenia człowieka jako *imago Dei*. Ostatnim ogniwem tego opisu jest przedstawienie tej kosmicznej przestrzeni jako miejsca „odpoczynku” Boga. Innymi słowy, dopiero wraz

⁸⁹ Hallo, *The Context of Scripture* CS t. 1, 22–23 (kol. 59). Polskie tłumaczenie Jadwiga Lipińska, Marek Marciniak, *Mitologia starożytnego Egiptu* (Warszawa, 2006), 31–32.

⁹⁰ Walton, „Reading Genesis 1 as Ancient Cosmology”, 160–162 ze szczególnym wskazaniem na SeeJon D. Levenson, „Temple and World”, *Journal of Religion* 64 (1984): 275–298.

⁹¹ Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Neue Folge TUAT NF t. 7 (Gütersloh, 2013), 10–11.

⁹² Levenson, „Temple and World”, 285 ze wskazaniem na Filona oraz Józefa Flawiusza.

⁹³ Walton, „Reading Genesis 1 as Ancient Cosmology”, 161.

z tym odpoczynkiem inauguruje się funkcjonowanie kosmicznego sanktuarium. W konsekwencji – uważa dalej Walton⁹⁴ – siedem dni stworzenia to w istocie siedem dni inauguracji świątyni (wymiar funkcjonalny), a nie czas rzeczywistego stworzenia (wymiar materialny). W tym też sensie – konstatuje Walton – biblijny opis stworzenia niczego nie wnosi do dyskusji o rzeczywistym wieku ziemi. Nie oznacza to jednak, że Bóg nie jest zaangażowany także w materialny początek wszechświata. W opinii Waltona chodzi tylko o to, że autor Rdz 1 nie jest w pierwszym rzędzie takim materialnym wymiarem stworzenia zainteresowany. Poprzez schemat siedmiu dni autor biblijny nakreślił jedynie boski *design of cosmos*, prezentując go jako funkcjonalne boskie *dwelling place* – kosmiczną świątynię. W nawiązaniu do terminologii starożytnego Bliskiego Wschodu, chodzi o przedstawienie inauguracji kosmosu (uczynionego tak, jakby był świątynią) poprzez identyfikację jego funkcji (ME)⁹⁵. Nie chodzi jednak – podkreśla Walton – ani o zredukowanie treści samego opisu jedynie do wymiaru symbolicznego, ani odwrotnie, o czytanie go literalnie. Chodzi jedynie o spojrzenie na niego i odczytanie nie tyle zgodnie ze współczesnymi (materialnymi) zainteresowaniami, tj. historycznym przebiegiem procesu ewolucji kosmosu, ile o interpretowanie go w taki sposób, w jaki rozumiał go jego autor oraz pierwsi czytelnicy.

Rodzi się jednak pytanie, czy to – bez wątpienia – nowatorskie podejście do tekstu i interpretowanie go z punktu widzenia jego autorów oraz pierwszych czytelników, a nie współczesnych zainteresowań, nie idzie aby za daleko. Jak zauważa Richard E. Averbeck⁹⁶: *The Bible is not only in its world-in thus regard but also against its world*. Todd S. Beall⁹⁷ z kolei, choć uważa propozycję Waltona za pomysł wysoce innowacyjny w podejściu do Rdz 1, to również obawia się, że samo tylko odniesienie do tekstów ze środowiska starożytnego Bliskiego Wschodu jest niewłaściwe i nie należy ignorować wewnątrzbiblijnych korelacji, zwłaszcza tych z tekstami z Nowego Testamentu.

Można w istocie zgodzić się z tym, że kosmos postrzegany jest w Rdz 1 jako rodzaj świątyni i jego stworzenie opisane zostaje językiem zaczerpniętym z opisów inauguracji świątyni, do której Bóg wchodzi, aby znaleźć w niej swój „odpoczynek” (stąd wzorzec 7 dni na celebrację tego momentu). Kłopot leży w tym, że bliskowschodnie teksty opisujące taką inaugurację dotyczą materialnego, a nie tylko funkcjonalnego dzieła, jakim jest budowa sanktuarium. Nie można zatem ograniczać opisu z Rdz 1 – jak chce tego Walton – jedynie do funkcjonalnych zainteresowań autorów biblijnych, z pominięciem ich przekonań dotyczących materialnego sposobu stworzenia kosmosu. Z faktu, że akcent położony jest tu na funkcjonalny charakter (widać to szczególnie dobrze w Rdz 1,3–5 vs. Rdz 1,2), nie wynika ograniczenie się jedynie do tego aspektu. Averbeck słusznie nie zgadza się z proponowaną przez Waltona interpretacją czasownika *‘āśā* w czysto funk-

⁹⁴ Walton, „Reading Genesis 1 as Ancient Cosmology”, 162.

⁹⁵ ME to sumeryjski termin (oznacza liczbę mnogą rzeczownika nieożywionego), którym wyraża się najbardziej zasadniczą koncepcję religii sumeryjskiej – właściwości lub moce boskie, od których zależy olbrzymia liczba działań istotnych dla cywilizowanego życia ludzkości. ME to elementy starożytne, trwałe, drogie por. „ME”, w: Jeremy Black, Anthony Green, *Słownik mitologii Mezopotamii* (Katowice, 1998), 129.

⁹⁶ Komentarz do artykułu Waltona w: *Reading Genesis 1–2. An Evangelical Conversation*, red. J. Daryl Charles (Peabody, 2013), 170–171.

⁹⁷ Komentarz do artykułu Waltona w: *Reading Genesis 1–2. An Evangelical Conversation*, red. J. Daryl Charles (Peabody, 2013), 172–174.

cjonalny, a nie – jak czyni się to zwykle – przede wszystkim w rzemieślniczy sposób (por. Rdz 2,7). Wskazuje przy tym na Rdz 1,26, gdzie taka funkcjonalna interpretacja stworzenia człowieka jako *imago Dei* kompletnie nie pasuje. Beall⁹⁸ wskazuje z kolei na Rdz 1,21, gdzie czysto funkcjonalna interpretacja jest z kolei wręcz niemożliwa. Odrzuca potem, podobnie jak Averbeck, również czysto funkcjonalne rozumienie czasownika *bārā* (por. Iz 45,7 *bārā*’ paralelne do *’āsā*; potem także Rdz 2,7.22, gdzie mowa jest o „materialnym” zbudowaniu kobiety z boku/żebra mężczyzny/człowieka). Zdaniem Averbecka, nie jest prawdą również to, że starożytny Bliski Wschód w ogóle nie był zainteresowany materialnym aspektem stworzenia⁹⁹. Beall przypomina ponadto, co zauważył zresztą sam Walton¹⁰⁰, że bliskowschodnie opisy stworzenia nigdy nie posługują się siedmiodniowym schematem. Pyta także¹⁰¹ o to, czemu autor biblijny nie wypowiada się wprost o kosmosie jako świątyni Boga, skoro taki jego sposób widzenia ma on na myśli? Cytowane przez Waltona teksty (Ps 132,7–15; Iz 66,1) także nie mówią o takiej roli kosmosu, a jedynie o tym, że Bóg mieszka w świątyni na Syjonie (Ps 132) oraz że uczynił niebo i ziemię (Iz 66,1). C.J. Collins¹⁰² natomiast przeciwko tezie o czysto funkcjonalnych zainteresowaniach autor biblijnego przytacza Wj 39,32, gdzie zakończenie (materialnej!) konstrukcji namiotu-świątyni (Wj 35–39) brzmi niemal identycznie, jak podsumowanie dzieła stworzenia w Rdz 2,1.

6. Czy możliwe jest nowe spojrzenie na Rdz 1,1–2,4a?

Spójrzmy teraz na interesujący nas tekst z uwzględnieniem przytoczonych powyżej nowych propozycji. Nie będziemy tu jednak proponowali szczegółowej egzegezy, bo taką znaleźć możemy w dostępnych już komentarzach. Spróbujemy jedynie krytycznie odnieść się do nowych koncepcji i możliwości ich zastosowania przy interpretacji tekstu z Rdz 1.

Prolog (Rdz 1,1–2)

Najważniejszym przesłaniem pierwszego wiersza jest stwierdzenie faktu, że Bóg jest, zanim jeszcze zacznie się dzieło stworzenia (*berē’šīt* w sensie początek czegoś, np. królestwa por. Jr 26,1; 27,1; 28,1; 49,39)¹⁰³. Przesłanie jest więc czytelne: Stwórca nie należy do sfery stworzenia ani nie jest pierwszym bytem, który kiedykolwiek zaistniał. Nie jest On też jednym z członków panteonu, który musi dopiero wywalczyć sobie godne miejsce w gronie innych bogów. Jak wyraźnie wybrzmi to nieco dalej w Rdz 2–3, Stwórcą

⁹⁸ Komentarz do artykułu Waltona w: *Reading Genesis 1–2*, 175.

⁹⁹ Przykład z Egiptu to teksty z Memfis, Jadwiga Lipińska, Marek Marciniak, *Mitologia starożytnego Egiptu* (Warszawa, 2006), 31–32; przykłady z Mezopotamii to koniec tablicy IV (Marduk przepoławia ciało Tiamat, by stworzyć niebo i ziemię), koniec tablicy V (czyni ziemię) i początek tablicy VI (ludzie stworzeni z krwi boga Kingu) z tzw. *Epic of Creation* (Hallo, *The Context of Scripture* CS t. 1, 398–400, 400–401).

¹⁰⁰ Walton, „Reading Genesis 1 as Ancient Cosmology”, 162.

¹⁰¹ Komentarz do artykułu Waltona w: *Reading Genesis 1–2*, 177.

¹⁰² Komentarz do artykułu Waltona w: *Reading Genesis 1–2*, 180–181.

¹⁰³ Lemański, „Bóg stwarza niebo i ziemię”, 34.

jest Jhwh-Bóg, Bóg Mojżesza i Izraela, który jest jedynym Bogiem (monoteizm). Autor biblijny odrzuca tu wyraźnie panteizm, gdyż Stwórcą nie jest częścią stworzenia. Odrzuca jednak również deizm, gdyż jest On, mimo to, zaangażowany w stworzenie (głównie poprzez słowo i swoje błogosławieństwo). Przesłanie tekstu jest więc wyrażnie teistyczne¹⁰⁴.

Wspominana już debata na temat gramatycznej interpretacji dwóch pierwszych zdań w perykopie utknęła – póki co – w martwym punkcie. Mamy bowiem zwolenników łącznej i rozłącznej interpretacji obu pierwszych wersetów. Można więc widzieć tu swoistą deklarację obejmującą całe dzieło stworzenia (Rdz 1,1), stanowiącą zarazem rodzaj tytułu, a za nim dopiero krok po kroku opis szczegółów (Rdz 1,2–2,3)¹⁰⁵. Wszystkie kolejne „dni” zaczynają się od stwierdzenia, że „Bóg rzekł”. Dni 1., 2., 4., 5. mają tylko jedną sekcję rozpoczętą w ten sposób, dzień 3. dwie, a dzień 6. trzy. Dzień 7. ma natomiast zupełnie odmienną konstrukcję. Moim zdaniem sugeruje to potrzebę wyłączenia w. 1 i potraktowanie go jako ogólnej zapowiedzi wydarzeń, a więc jako rodzaj tytułu. Potem w. 2 stanowi opis stanu przed rozpoczęciem pierwszego aktu stworzenia, a w. 3 funkcjonuje jako początek dzieła stworzenia. Unikamy wtedy problemu „powtórki” w w. 2 tego, o czym mowa była już w w. 1.

W tej dyskusji nad sposobem potraktowania w. 1 dużą rolę odgrywają również kwestie natury gramatycznej. Łącznik *waw*, obok podstawowego sensu „i”, może mieć jeszcze różne inne znaczenia (*także, to jest, lub, mimo to, wówczas* itp.)¹⁰⁶. Wszystko zależy od słów, które za nim występują. Jeśli łączy się ze słowami innymi niż czasowniki, ma zwykle charakter rozłączny i wprowadza do narracji różne informacje, ale nie sugeruje jej kontynuacji (tak np. w Rdz 1,2: „a ziemia...”). Jeśli jednak znajduje się na początku formy czasownikowej, stanowi kontynuację wydarzeń. Gdy jest przyłączony do prefiksowanej formy czasownika, pełni nie tylko funkcję łącznika, ale i tzw. *waw-combative*. Takie formy czasowników nazywamy *preterite-verb*, czyli formami czasu przeszłego. Przykładem jest tu początek w. 3: „i rzekł Bóg...”¹⁰⁷. W konsekwencji w. 2 w istocie wydaje się opisywać początkowy stan rzeczywistości, zanim Bóg wyrzekł swoje pierwsze stwórcze słowo (podobnie Rdz 2,4b–6; *Enuma Elisz* 1.1–8). Autor kapłański stosuje ten sam schemat, co jego otoczenie kulturowe, ale w odróżnieniu od swoich mezopotamskich czy egipskich wzorców wyraźnie wycisza i pacyfikuje ten pierwotny stan przedstwórczego chaosu. Odmawia mu przy okazji jakiegokolwiek osobowości (tak np. Tiamat). Warto podkreślić, że taki początek opowiadania, w którym najpierw opisuje się okoliczności, a potem działania, nie jest wyjątkiem, lecz raczej regułą w hebrajskim sposobie narracji (por. Rdz 3,1; 16,1–2).

¹⁰⁴ Tremper Longman III, „What Genesis 1–2 Teaches (and What It Doesn’t)”, w: *Reading Genesis 1–2. An Evangelical Conversation*, red. J. Daryl Charles (Peabody, 2013), 110.

¹⁰⁵ Tak np. Averbeck, *A Literary Day*, 9–10.

¹⁰⁶ Ludwig Koehler, Walter Baumgartner, Johann J. Stamm, red., *Wielki słownik*, t. 1 (Warszawa, 2001), 245–246.

¹⁰⁷ Averbeck, *A Literary Day*, 8.

Zatem chaos to punkt wyjścia¹⁰⁸. Nie stanowi on części stworzenia, lecz stan przed-stwórczy (por. Iz 45,18)¹⁰⁹. Autor biblijny podziela tu powszechnie znaną na starożytnym Bliskim Wschodzie (Mezopotamia i Egipt) koncepcję początkowego chaosu, z którego dopiero w efekcie działań stwórczych wyłania się kosmos (por. *Enuma Elisz*, linie 1–9)¹¹⁰. W jego opisie stan początkowy ziemi określony jest jako *tōhû wābbōhû*. Opis ten zwykle rozumiany jest jako brak odpowiedniego, funkcjonalnego kształtu i gotowości do przyjęcia żywych stworzeń. Panuje tu całkowita ciemność i cisza. Idole opisane słowem *tōhû* (Iz 41,29) nie są jednak bezkształtne. Brak im jedynie przydatności do czegokolwiek. W mitologii egipskiej brak funkcji i określającej ją nazwy jest tożsamy z nieistnieniem. Podobnie w Mezopotamii. Epos *Enuma Elisz* (linia nr 1–2) zaczyna się wszak od słów „Gdy u góry niebo nie było nazwane, na dole ziemia nie była wymieniona z imienia...” (tł. J. Bromski). Zatem nadanie nazwy tożsame jest tu z określeniem/wyznaczeniem funkcji¹¹¹. To, że informacja o stworzeniu nieba i ziemi poprzedza informację o chaosie, nie wynika z braku logiki, lecz stanowi świadome pominięcie chronologii. Autor biblijny pokazuje w ten sposób, że chaos to rzeczywistość; stan, który zawsze istnieje jako alternatywa dla porządku stworzenia (por. Rdz 7,11 i 8,2). Stanowi nierozdzielny (jedynie ograniczony) element materialnej rzeczywistości¹¹². Wielu badaczy widzi w opisie z Rdz 1,2 także zarysowane odwieczne napięcie pomiędzy protologią i eschatologią (niem. *Urzeit gleicht Endzeit*)¹¹³. Niefunkcjonalna jeszcze ziemia wydaje się tu stanowić część chaosu umiejscowioną pomiędzy wodami górnymi i dolnymi, zlanymi – póki co – w jedną otchłań wód (*t^ehōm*). Miejsce, aby ją wyodrębnić, uczynione zostanie dopiero w drugim dniu stworzenia (Rdz 1,6–8 → Prz 8,29; Ps 104,8)¹¹⁴.

Wszystkie mezopotamskie kosmogonie poprzedzone są opisami teogonii. W tym leży zasadnicza różnica pomiędzy nimi i opisem stworzenia z Rdz 1. Autor Rdz 1 – wykształcony kapłan – znał bez wątplenia dziedzictwo kulturowe Lewantu (por. Ps 74,12–17)¹¹⁵. Korzystając z dostępnego mu literackiego i kulturowego tworzywa, czyni wiele, aby je

¹⁰⁸ Michaela Bauks, *Die Welt am Anfang. Zum Verhältnis von Vorwelt und Weltentehung in Genesis 1 und in der altorientalische Literatur* (Neukirchen-Vluyn, 1997); Hans Rockenmacher, „Gott und das Chaos: Ein Beitrag zum Verständnis von Gen 1,1–3”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 114 (2002): 1–20.

¹⁰⁹ Tadeusz Brzegowy, „Czy Bóg stworzył chaos?”, *Collectanea Theologica* 64, 4 (1994): 5–21.

¹¹⁰ Wayne Horowitz, *Mesopotamian Cosmic Geography*, *Mesopotamian Civilizations* 8 (Winona Lake, 1998), 107–129; Richard E. Averbeck, „Sumer, the Bible, and Comparative Method: Historiography and Temple Building”, w: *Mesopotamia and the Bible: Comparative Explorations*, red. Mark W. Chavales, K. Lawson Jr Younger (Grand Rapids, 2002), 88–125; W.G. Lambert, „Mesopotamian Creation Stories”, w: *Imagining Creation*, red. Markham J. Geller, Mineke S. Schipper, *IJS Studies in Judaica* 5 (Leiden, 2008), 37.

¹¹¹ Walton, „Reading Genesis 1 as Ancient Cosmology”, 148, 151–154 (przykłady z literatury mezopotamskiej i egipskiej).

¹¹² Blenkinsopp, *Creation*, 31 ze wskazaniem na Michaela Bauksa, „«Chaos» als Metaphor für die Gefährdung der Weltordnung”, w: *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*, red. Bernd Janowski, Beate Ego (Tübingen, 2001), 431–464.

¹¹³ Klasyczne ujęcie por. Hermann Gunkel, *Schöpfung in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12* (Göttingen, 1895). Dzień Jhwh często prezentowany jest jako decydujące starcie z monstrami chaosu (Iz 27,1: Lewiatan, morski potwór; por. też Dn 7,2–3: wychodzące z morza monstra; Ap 12–13: kosmiczny ocean; Jr 4,23–26 apokaliptyczna lektura Rdz 1).

¹¹⁴ Blenkinsopp, *Creation*, 32–33.

¹¹⁵ Blenkinsopp, *Creation*, 35–37.

zdemitologizować i dostosować do swego monoteistycznego sposobu myślenia. Pomija więc tę część obowiązującego w jego czasach modelu kosmologicznego, gdyż dla niego Stwórca jest jeden, istnieje, zanim dokona się stworzenie, a w konsekwencji stanowi byt transcendentny wobec stworzenia. Podziela jednak ze swoim środowiskiem kulturowym (Mezopotamia i Egipt)¹¹⁶ przekonanie o początkowych, przedstworczych uwarunkowaniach rzeczywistości. Na początku był wodny chaos. W przywołanym powyżej *Enuma Elisz* rolę chaotycznego praoceanu (otchłani) spełnia bogini wód otchłani Tiamat oraz bóg słodkich, podziemnych wód Apsû¹¹⁷. Zamiennikiem tych pierwotnych wód w Rdz 1,2 jest otchłań wód, określona – wspomnianym już – hebrajskim słowem *têhôm*. Te pierwotne wody chaosu, pogrążone w ciemności, pozbawione są tu nie tylko boskich cech, ale i jakiegokolwiek osobowości, a więc także zdolności samodzielnego działania¹¹⁸.

Nad tą pierwotną, przedstworczą rzeczywistością unosi się *rûah 'êlôhîm*. Pierwszy z członów tego zwrotu, zależnie od kontekstu, może oznaczać ożywcze tchnienie, wiatr lub ducha. Drugi (liczba mnoga od 'êl – bóg) w swoim ogólnym znaczeniu może pełnić rolę *superlativus* (por. Ps 68,16: *największe* góry; potem także Rdz 23,6; Iz 14,13). W obecnym kontekście może więc także chodzić o potężny wiatr, wichur (por. Rdz 1,2 i 8,1), który zapoczątkuje stworzenie (por. Rdz 8,13: pierwszy dzień nowego stworzenia). Może jednak chodzić także o podkreślenie obecności nad wodami otchłani (a więc niezależnie od samego chaosu!) boskiego pierwiastka, czyli tradycyjnie rozumianego Ducha Bożego lub oddechu Boga (por. Ps 18,16; 33,6), który przygotowuje czytelnika do stwórczej emanacji słowa Bożego, o czym mowa będzie w kolejnych etapach stworzenia.

Choć stwierdzenie z w. 1 nie wyklucza stworzenia *ex nihilo* (2Mch 7,28 → Rz 4,17; 1 Kor 1,28; Hbr 11,3)¹¹⁹, to też go w żaden sposób wprost nie sugeruje. Czasownik *bārā'* (w Rdz 1 pojawiają się tylko osnowy Qal i Nifal) jest majestatyczny w wymowie. Zarezerwowany jest wyłącznie dla Boga (Rdz 1,1.21.27 [trzy razy]; 2,3) i jako jedyny pośród czasowników stosowanych w opisanie działań stwórczych Boga nie ma on konotacji rzeźmieślniczych. Otwiera i zamyka kapłański opis stworzenia (Rdz 1,1; 2,3), a swój klimaks znajduje w Rdz 1,27 (pojawia się tu trzy razy; por. podobnie Rdz 5,1–2 w wyraźnym nawiązaniu do Rdz 1,26–28). Poza stworzeniem „nieba i ziemi” akcent pada tu więc na stworzenie człowieka. Wcześniej w taki sposób opisuje się jeszcze tylko stworzenie istot

¹¹⁶ Dobrą kolekcję tekstów źródłowych poza Texte aus der Umwelt des Alten Testaments TUAT, Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Neue Folge TUAT NF, William W. Hallo, red., *The Context of Scripture* CS, t. 1–3 (Leiden–Boston, 2003), znaleźć można także w cytowanym już monograficznym opracowaniu Walton, *Genesis 1*; Markham J. Geller, Mineke S. Schipper, red. *Imagining Creation* (Leiden, 2008); Kenton L. Sparks, *Ancient Texts for the Study of the Hebrew Bible* (Peabody, 2005), 305–322. Późniejsza literatura mezopotamska, jak można sądzić, powielala sumeryjskie wzorce (Sparks, *Ancient*, 306 + literatura; „The Electronic Texts Corpus of Sumerian Literature”, dostęp 13.05.2016, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk>). Literatura akadyczna odzwierciedla przede wszystkim trzy zasadnicze elementy obecne w tekstach sumeryjskich (Averbeck, *A Literary Day*, 13): 1. preegzystencję Apsû, ponadnaturalnych wód Enki, boga stwórcę Eridu w południowym Sumerze; 2. separację nieba i ziemi, łączone z Enlilem z Nippur, pierwszym stwórcą z północnego Sumeru; 3. trzykondygnacyjną strukturę uniwersum: niebo, ziemia, Apsû (lub podziemie).

¹¹⁷ „Tiamat”, w: *Słownik mitologii Mezopotamii*, red. Jeremy Black, Anthony Greek (Katowice, 1998), 209–210.

¹¹⁸ Lemański, „Bóg stwarza niebo i ziemię”, 35–36.

¹¹⁹ Gerhard May, *Creation ex Nihilo: The Doctrine of Creation Out of Nothing in Early Christianity* (Edinburg, 1994); Paul Copen, William Lane Craig, *Creation Out of Nothing: A Biblical Philosophical and Scientific Exploration* (Grand Rapids, 2004).

żywych w wodzie i na niebie (Rdz 1,21). Rośliny i zwierzęta lądowe na rozkaz Boży wydaje już sama ziemia (Rdz 1,11–12.24–25). W Rdz 1 jednak obok *bārā* pojawi się potem jeszcze drugi, wyraźnie rzemieślniczy czasownik *‘āśā* – „czynić”. Użycie obu tych czasowników różnie tłumaczono, podkreślając głównie to, co stanowi o odmienności ich pól semantycznych¹²⁰. Różnica pomiędzy nimi, oprócz tej już wskazanej powyżej, polega głównie na tym, że *bārā* akcentuje bardziej początek istnienia czegoś nowego, czegoś, co dotąd nie istniało (rzeczy, wydarzenia, fenomeny), zaś *‘āśā* nie akcentuje faktu, czy były one nowe, czy też nie. Dzieło stworzenia polegać będzie w dalszej części tekstu na „oddzielaniu” różnych rzeczywistości (zwł. dni 1, 2, 3). Nie mamy jednak pewności, czy autor biblijny w Rdz 1,1 podziela mezopotamski wzorzec i czy przez *bārā* należy rozumieć orzeczenie o stworzeniu w sensie, że Bóg „oddzielił” niebo i ziemię. Sens „ciąć/odcinać” w języku hebrajskim wyraża się w osnowie Piel, a nie Qal i Nifal¹²¹. Ponadto teksty sumeryjskie i akadyjskie konsekwentnie stosują partykułę „z”, aby zaznaczyć „oddzielenie/odcięcie” nieba od ziemi. W Biblii brak natomiast partykuły *min* czy choćby partykuły *bēn* (pomiędzy)¹²². Być może jednak styl opisu zdradza, że autor kapłański może mieć w głowie późniejsze zasady dotyczące podziału na czyste i nieczyste (por. Kpł 11)¹²³. Oddzielanie *novum* wprowadzone aktami stwórczymi od chaosu służy w każdym razie utrzymaniu porządku stworzenia (por. Ps 104,9).

J.H. Walton¹²⁴, który broni swojej tezy o wyłącznie funkcjonalnych, a nie materialnych zainteresowaniach autora opisu stworzenia, próbuje najpierw zatrzeć różnicę pomiędzy oboma stwórczymi czasownikami (*bārā* – „stworzyć”; *‘āśā* – „uczynić”). Uważa, że pierwszy z nich może być rozumiany w sensie odnoszącym czytelnika do ustanowionych *funkcji*, zaś drugi w sensie odnoszącym czytelnika do wykonania zadania w kosmologicznym kontekście, a nie do aktu materialnego wykonania (ang. *act of manufacturing*). Przy takim rozróżnieniu definiuje więc podstawowy sens czasownika *bārā* słowami „powołać coś do (funkcjonalnego) istnienia”. Drugi z czasowników – jego zdaniem – opisuje wykonanie tego, co wynika z pierwszego (por. Rdz 1,7.16.25.26) i bardziej wyraża sens „uczynić” niż „zrobić” (w materialnym sensie). W konsekwencji, jeśli pierwszy z omawianych tu czasowników ma funkcjonalny sens, to drugi musi konsekwentnie mieć również taki sam sens¹²⁵. Jak zauważyliśmy jednak wcześniej, cytując krytyków tezy Waltona, takie rozumienie obu czasowników idzie o wiele za daleko, niż wynika to ze sposobu zastosowania obu czasowników w Starym Testamencie. O ile funkcjonalny charakter stworzenia w pierwszym dniu jest jeszcze do obrony, o tyle kolejne akty stwórcze mają już wyraźnie również materialny, a nie tylko funkcjonalny charakter (np. Rdz 1,21.26).

¹²⁰ Walton, „Reading Genesis 1 as Ancient Cosmology”, 127–138.

¹²¹ Lemański, *Księga Rodzaju*, 147.

¹²² Averbeck, *A Literary Day*, 13 przypis 16.

¹²³ Tak sugeruje Blenkinsopp, *Creation*, 22.

¹²⁴ Walton, „Reading Genesis 1 as Ancient Cosmology”, 155–156.

¹²⁵ Walton, „Reading Genesis 1 as Ancient Cosmology”, 156.

Dzień pierwszy (Rdz 1,3–5)

Stwórcze słowo Boga to początek zmiany pierwotnych uwarunkowań (por. Rdz 1,2). Opis zaczyna się od standardowej formuły „i rzekł Bóg...” (w. 3a), słów Boga: „niech się stanie światłość” (w. 3b) oraz formuły wypełnienia (w. 3c). Potem następuje omówienie efektów aktu stwórczego (ww. 4–5) wprowadzone formułą oceny „i widział Bóg, że było dobre” (w. 4c). Boże *fiat* wprowadza więc zmianę w przedstwórczy stan rzeczywistości (por. w. 2: ciemność). Pojawia się kontrast pomiędzy ciemnością i światłem. Obie domeny otrzymują właściwe sobie nazwy, odpowiednio „noc” i „dzień”. Kategoria „dzień” przypisana jest więc okresowi wyznaczanemu obecnością światła. W ścisłym tego słowa znaczeniu, autor biblijny ma zatem na myśli dobowy rytm upływu czasu, a „dzień” to po prostu 12 godzin, gdy dominuje światło (w. 5a)¹²⁶. J.H. Walton¹²⁷ akcentuje jednak funkcjonalny, a nie materialny charakter zainteresowań autora biblijnego. Zatem „dzień” nawet jeśli jest rozumiany literalnie, nie ma na celu podania informacji o wieku ziemi. Formuła „wieczór i poranek” może natomiast sugerować, że autor biblijny ma na uwadze dzień rozumiany liturgicznie, co zresztą wyrażone zostaje potem wprost w Rdz 1,14 (kalendarz świąt; por. Syr 43,6–8; Jub 2,8–10)¹²⁸. Patrząc na dzień 1. z perspektywy 4. dnia stworzenia, wydaje się jednak, że światło i ciała świecące na niebie dla autora biblijnego nie są ze sobą tożsame. Starożytni w istocie nie uważali światła za coś materialnego i w tym wypadku ma racje J.H. Walton¹²⁹, gdy akcentuje wyraźnie funkcjonalny charakter pierwszego aktu stworzenia. Egzegeci poświęcili wiele uwagi wyjaśnieniu fenomenu światła bez odniesień do jego – znanych nam dziś – źródeł. Jedną z hipotez była propozycja, aby uznać, że autor biblijny nie stosuje tu chronologii. Autor biblijny myśli jednak raczej na pewno o świetle niezależnym od ciał niebieskich; być może o Bogu, który jest w Biblii często opisywany jako źródło światła, które jest zarazem znakiem Jego obecności w świecie przez Niego stworzonym (por. Ps 104,2a.19–22; Ap 21,22–24).

Stworzenie tym różni się od chaosu, że to, co powstaje w wyniku stwórczej aktywności Boga, uzyskuje zarazem konkretną funkcję do wypełnienia. Zdaniem J.H. Waltona¹³⁰, jak już o tym wspominaliśmy, porządek stwórczy generalnie rozumiany był na starożytnym Bliskim Wschodzie funkcjonalnie, a nie materialnie, a cały kosmos postrzegany był jako *sacred space*. Taki sakralny rytm stworzenia wydaje się w Rdz 1 wyznaczać teraz (powtarzana systematycznie także w kolejnych dniach) wspomniana już formuła „wieczór i poranek dzień (numer)...” (w. 5b). Niekoniecznie – jak była już o tym mowa – trzeba się jednak zgadzać z tezą Waltona o wyłącznie funkcjonalnym, a nie materialnym

¹²⁶ Longman III, „What Genesis 1–2 Teaches (and What It Doesn't)”, 105.

¹²⁷ Walton, „Reading Genesis 1 as Ancient Cosmology”, 163.

¹²⁸ Blenkinsopp, *Creation*, 21.

¹²⁹ Walton, „Reading Genesis 1 as Ancient Cosmology”, 148.

¹³⁰ Walton, „Reading Genesis 1 as Ancient Cosmology”, 147. Koncepcję tę Walton rozwijał już w swoich wcześniejszych monografiach *Lost World of Genesis One: Ancient Cosmology and the Origins Debate* (Downers Grove, 2009); *Genesis 1 as Ancient Cosmology* (Winona Lake, 2011).

rozumieniu stworzenia¹³¹. Owszem, w pierwszym dniu w istocie chodzi o oddzielenie, wyznaczenie funkcji oraz nadanie nazw nowym rzeczywistościom. Kolejne dni pokażą jednak, że Bóg stwarza również rzeczy w sensie materialnym (słońce, księżyc, gwiazdy, ziemia, morza, żywe stworzenia).

Jak rozumieć boską ocenę tego, co zostało stworzone? Oceniające efekt aktu stwórczego słowo *ṭôb* (w. 4) bywa różnie interpretowane. Jedni sądzą, że chodzi o fakt, iż w stworzeniu nieobecne są – póki co – grzech i śmierć (por. Rdz 9,1–7). Inni sądzą, że chodzi o brak cierpienia lub perfekcyjną, stwórczą harmonię, która powróci wraz z opisanymi w Apokalipsie nowym niebem i nową ziemią. W istocie słowem *ṭôb* w Starym Testamencie określa się wiele różnych rzeczy, stanów i sytuacji, także tych dotyczących sfery etycznej. Dla rozstrzygnięcia tego, co słowem tym chce się opisać w obecnym miejscu, potrzebne jest uwzględnienie bezpośredniego kontekstu. W Rdz 2,18 Jhwh-Bóg ocenia, że nie jest dobrze, aby człowiek był sam. W ten sposób stwierdza On, że dzieło stworzenia nie osiągnęło jeszcze takiego stadium, aby można było mówić o jego pełnej funkcjonalności. Innymi słowy – twierdzi J.H. Walton¹³² – w Rdz 1 także należy sądzić, że *ṭôb* opisuje sytuację, w której ustanowiony aktem stwórczym porządek jest już w pełni funkcjonalny.

Dzień drugi (Rdz 1,6–8)

Wprowadzenie ponownie informuje nas o słowie Boga, które ma moc stwórczą. Tym razem dekret dotyczy powstania *rāqîa'*. Czym jest owa *rāqîa'*? Propozycji interpretacyjnych sugerujących wyobraźni potencjalny wygląd lub sens owej *rāqîa'* jest bardzo wiele (przestwór, przestrzeń, firmament, kopuła). Aktualny kontekst pokazuje jednak, że autor biblijny myśli o czymś, co wyznacza wolną od wód przestrzeń rozdzielającą wody na górze i na dole. Z reguły egzegeci myślą tu o czymś solidnym (jak skorupa orzecha; łac. *firmamentum*). Takiej interpretacji sprzyja także rzemieślniczy czasownik *'āšā*, którym opisuje się ten kolejny akt stworzenia: „Bóg uczynił *rāqîa'*” (w. 7) i nazwał „niebem” (w. 8a). Starożytni wyobrażali sobie bowiem, że nad „niebem” istnieje rezerwuar wód (stąd pochodziły według nich opady deszczu; por. Rdz 7,11b)¹³³. Richard Averbeck¹³⁴ sugeruje inny sposób interpretacji, wskazując na Ps 148,4 (wody nad niebem), próbuje dowieść, że *rāqîa'* może oznaczać „chmury” (kontekst → Ps 148,1–6: kontrast niebo ziemia; ww. 7–12: opady). W jego opinii być może lepiej byłoby czytać wypowiedź z Rdz 1,7 jako coś pośredniego (Rdz 1,6–8: *rāqîa'* rozdziela wody górne od dolnych). W 4. dniu (Rdz 1,14–15.17) mowa jest o tym, że światła znajdują się *na rāqîa' niebios* (ww. 15.17: *bbir^e qîa' haššāmajim*). Starożytni, uważa przywoływany tu autor, patrzyli na niebo jak na coś, po

¹³¹ John H. Walton rozwija ją w szczegółach w swej monografii *Genesis 1*, 139–144. W skróconej formie założenia swojej tezy przedstawia w artykule Walton, „Reading Genesis 1 as Ancient Cosmology”, 147–150.

¹³² Walton, „Reading Genesis 1 as Ancient Cosmology”, 164.

¹³³ Paul H. Seely, „The Firmament and the Water Above”, *Wesleyan theological journal* WTJ 54 (1992): 31–46; Paul H. Seely, „The Geographical Meaning of «Earth» and «Seas» in Genesis 1:10”, *Wesleyan theological journal* WTJ 59 (1997): 231–255. Podobne wyobrażenia związane z egipską boginią Nut podtrzymującą wody na górze, Walton, *Genesis 1*, 35–37.

¹³⁴ Averbeck, *A Literary Day*, 20.

czym te ciała się poruszają, a nie są do niego solidnie przymocowane. Podobnie rzecz się ma z opisem ptaków fruujących *nad ziemią na powierzchni* (*'al-p^enê*)¹³⁵ *rāqîa'* **niebios**. Zatem, jego zdaniem, w Rdz 1 *rāqîa'* nie może oznaczać niczego solidnego (np. kopuły przypominającej skorupę orzecha).

Dzień 2. to w istocie opis ustanowienia systemu hydrologicznego ziemi. Autor biblijny wie, że rezerwuar wód górnych znajduje się nad ciałami niebieskimi, które jednak często są przysłonięte przez chmury. Zdaniem Averbecka zatem *rāqîa'* powinna być rozumiana jako coś znajdującego się pomiędzy powierzchnią ziemi i światłami niebieskimi. W Ps 104 poetycki opis przebiega właśnie w takiej kolejności, od światła (w. 2a) do wód (ww. 2b–4) deszczowych, a nie rezerwuaru wód ponad *rāqîa'*. Opis Jhwh w Ps 104,2b-3, zdaniem Averbecka, wyraźnie nawiązuje do kananejskich wyobrażeń związanych z Baalem. Otwarcie „okna” w pałacu Baala, tak jak nam to opisuje Cykl o Baalu (CTA 1.4.VII.15–19. VII.15–19)¹³⁶, budzi początkowe obawy przed naruszeniem równowagi systemu ekologicznego. Samo okno wyraźnie rozumiane jest tu jako „szczelina w chmurach”. Jego ostateczne otwarcie wymaga współpracy wszystkich trzech córek Baala: Pidray (*'ar*; hebr. *'ôr* – światło), Tallay (hebr. *tal* – rosa; córka deszczu) i Arsaj (hebr. *'ereš* – ziemia) (CTA 1.4.VI.7–13; 1,4.VII.13–20; 1,4.VII.25–29)¹³⁷. Zdaniem Averbecka wszystkie trzy imiona córek Baala odpowiadają trzem poziomom kosmosu, co znajduje z kolei odbicie także w opisie trzech pierwszych dni stworzenia z Rdz 1 (światło/niebiosa–deszcz/ziemia)¹³⁸. W związku z tym uważa on, że „wody górne” to nic innego jak wspomniane już „chmury” (por. Rdz 7,11; 2 Krl 7,2; Hi 26,8). John H. Walton¹³⁹, choć taką interpretację uważa za „intrygującą”, to jednocześnie wyraża wątpliwości, czy rozumienie imion córek Baala, ich role oraz wpisanie w sekwencję trzech kolejnych dni można uznać za przekonującą. Zwraca uwagę ponadto, że język hebrajski ma wiele innych słów, którymi nazywa się chmury i żadne z nich nie zostało tu zastosowane (por. np. *šehaqîm* w Iz 40,15; Ps 89,7.38; Hi 37,21; 2 Sm 22,12; Prz 8,28). W istocie więc, choć interpretacja tego rodzaju jest sugestywna, to nie mamy żadnej pewności, czy sposób rozumienia opisów córek Baala z ugaryckiego tekstu jest prawidłowy¹⁴⁰. Sam Walton¹⁴¹ jest przekonany, że jakkolwiek *rāqîa'* odnosi się do czegoś solidnego i materialnego, to głównym efektem drugiego dnia stworzenia jest niematerialna, pusta przestrzeń (ang. *empty space, air pocket*), o której chemicznych składnikach, starożytni nie mieli jeszcze żadnego pojęcia. Istniejące nad i pod *rāqîa'* wody, powstrzymywane przez opisany tym

¹³⁵ Por. interpretację w: Lemański, *Księga Rodzaju*, 160.

¹³⁶ Averbeck dyskutuje ten wątek nieco wcześniej (por. *A Literary Day*, 15–16). Hallo, *The Context of Scripture CS*, t. 1, 262. Polskie tłumaczenie Łukasz Toboła, *Cykl o Baalu z Ugarit* (Kraków–Mogilany, 2008), 175–176, 182–183

¹³⁷ Hallo, *The Context of Scripture CS*, t. 1, 261–262. Polskie tłumaczenie Toboła, *Cykl*, 146, 169.

¹³⁸ Averbeck, *A Literary Day*, 16.

¹³⁹ Komentarz do artykułu Averbecka w: *Reading Genesis 1–2. An Evangelical Conversation*, red. J. Daryl Charles (Peabody, 2013), 42–43.

¹⁴⁰ Richard E. Averbeck, *Pidray, Tallay, 'Arsay, and the Windows in Baal's Palace* (referat zaprezentowany na sympozjum Society of Biblical Literature SBL w Atlancie, 20 listopada 2010), dostęp 13.05.2016, https://www.sbl-site.org/meetings/Congresses_Abstracts.aspx?MeetingId=17.

¹⁴¹ Walton, „Reading Genesis 1 as Ancient Cosmology”, 148–149, 163–164.

słowem rodzaj bariery, odgrywały ważną rolę w systemie hydrologicznym związanym ze specyfiką klimatyczną centralnej Palestyny i zachodzącymi tam zmianami pogody.

Dzień trzeci (Rdz 1,9–13)

Ponownie, tym razem aż dwa razy, powraca motyw „Bóg rzekł...” (ww. 9.11). Pierwszy dekret (w. 9a) dotyczy zgromadzenia wód dolnych, tak aby ukazała się sucha powierzchnia (w. 9b: *hajjabbāšā*). Jak dnia 1., wszystko dokonuje się wyłącznie na rozkaz Boży (*fiat*). Nie ma mowy, aby Bóg coś „czynił” (por. dzień 2., w. 7 i Ps 104,7) i nie ma żadnych śladów walki z personifikowanym chaosem (Marduk – Tiamat; Baal – Jam; por. Rdz 1,2). Jest tylko rozkaz Boży i jego efekt: „stało się tak” (por. Ps 104,5–9.10–18: powstanie systemu hydrologicznego ziemi). Wody zostają nazwane „morzami” (l.mn.: *jammîm*), a sucha powierzchnia „ziemią” (*’eres*) (w. 10). Ponownie (jak w dniu 1.) pojawia się ocena funkcjonalnego charakteru tej nowej rzeczywistości („i widział Bóg, że było dobre”). Drugi rozkaz Boga dotyczy ziemi (w. 11b). Ma ona wydać rośliny. Ponownie rozkaz zostaje wykonany, a Bóg ponownie widzi, że było to dobre (w. 12b; por. w. 4a). Walton¹⁴² dowodzi – tym razem chyba słusznie, że Bóg również tu nie stwarza ani nie czyni nic materialnego. Wydaje jedynie rozkaz. Sucha ziemia wynurza się z wód na dole i wydaje rośliny, które później staną się pokarmem żywych stworzeń. Akcent położony zostaje zatem na funkcjonalny, a nie materialny charakter kolejnego aktu stworzenia. Aktywną rolę w *creatio continua* odgrywać zaczyna też od teraz jeden z elementów stworzenia – ziemia.

Dzień czwarty (Rdz 1,14–19)

Na początku Bóg ponownie stwarza słowem („i rzekł...” w. 14a), wydając dekret („niech się stanie...” w. 14b; por. dzień 1., 2.). Ponownie też, jak w dniu 1. i 2., stwarza jednak tylko jedno dzieło (w dniu 3.: dwa): ciała świecące na sklepieniu. Czasownik syntaktycznie powiązany jest tu z bezokolicznikiem, który pojawia się nieco dalej („aby oddzielać...”) i opisuje funkcję stworzonych na rozkaz Boży światel: oddzielać dzień od nocy (por. w. 5). Kolejne wiersze (ww. 14c–15) poszerzają potem zakres funkcji. Rytm upływu dni i nocy ma być znakiem wyznaczającym pory roku (lub święta, ustalony czas spotkań?), dni i lata¹⁴³. Akcent pada tu – jak się wydaje – na rytm świętowania i kultu (por. Kpł 23,2: *mô’ēd*). Nawet określenie ciał niebieskich (por. Ps 74,16) mianem *mē’ōrōt* przywodzi na myśl światła/lampy zawieszane w Namiocie-Świątyni (Wj 25,6; 27,20; 35,8.14.28; 39,37). Światła niebieskie mają świecić nad ziemią (w. 15c). Kolejny wiersz (w. 16) dywersyfikuje wspomniane ciała świecące, określając je jako duże, małe i gwiazdy. Starożytni nie wiedzieli, że słońce jest jedną z gwiazd, a księżyc jedynie odbija światło słoneczne. Pominięcie hebrajskich nazw „słońca” i „księżycy” wydaje się tu być aluzją polemiczną (Re – egipski bóg słońce, Sin – mezopotamski bóg księżyc?)¹⁴⁴. Akcent

¹⁴² Walton, „Reading Genesis 1 as Ancient Cosmology”, 149.

¹⁴³ Por. dyskusję Lemański, *Księga Rodzaju*, 158–159.

¹⁴⁴ Averbeck, *A Literary Day*, 23.

pada na zadania wyznaczone nowo powstałym światłem. Większe światło ma rządzić dniem, a mniejsze nocą. Zwraca jednak uwagę brak jakiegokolwiek funkcji wyznaczonej dla gwiazd, dodanych tu jakby mimochodem. Wydaje się to potwierdzać – wspomniany już – nowo powstały polemiczny charakter opisu. Czy liczba mnoga jest w tym wypadku aluzją do Wenus (planeta!), która reprezentowała główną boginię Innanę/Ishtar? Tego nie wiemy. W micie kreacyjnym *Enuma Elisz* (5,1–22) gwiazdy zostały w każdym razie stworzone jako pierwsze i w mezopotamskim kulcie przypisywano im oraz ich ruchom ogromne znaczenie¹⁴⁵. Słownictwo zastosowane w analizowanych tu wierszach pojawia się również w Ps 104,19–23. Stworzone już światła mają od tego momentu wyznaczoną sobie funkcję (oprócz gwiazd!) i Bóg „umieszcza” je na sklepieniu (por. w. 15), aby świeciły nad ziemią (w. 17), raz jeszcze powtarzają tę wyznaczoną im funkcję: oddzielać dzień od nocy, światło od ciemności (w. 18). Powtórzona zostaje też ocena (w. 18c: „widział Bóg, że były dobre”). Słownictwo sugeruje, że zostało stworzone coś materialnego (*‘āśā* – uczynić; *nātan* – umieścić; *rā’ā* – widzieć). Tym razem nie wydaje się więc mieć racji Walton¹⁴⁶, gdy utrzymuje, że chodzi tylko o funkcjonalny charakter i brak zainteresowania materialnym wymiarem stworzenia. Rzemieślniczy czasownik *‘āśā* (w. 16) tłumaczy on odniesieniem do czasowników z ww. 14.17. Powołanie do istnienia wyraża się tym samym, jego zdaniem, określeniem funkcji ciał świecących na nieboskłonie (*rāqîa’*).

Dzień piąty (Rdz 1,20–23)

Także tym razem pojawiają się materialne byty, a ściślej mówiąc, pierwsze żywe istoty (ryby i ptaki). Po raz pierwszy od chwili, gdy zostało użyte w w. 1, powraca tu słowo *bārā’*. Walton¹⁴⁷ sugeruje jednak, że wyraża ono ponownie funkcjonalny, a nie materialny aspekt kolejnego dzieła stworzonego przez Boga. Mamy tu kolejny dekret Boga („i rzekł Bóg...”). To rozkaz: „niech zaroją się wody od istot żywych, a ptactwo niechaj fruwa nad ziemią” (w. 20). Autor biblijny deklaruje zaraz potem, że w ten sposób Bóg stworzył (*bārā’*) stworzenia morskie i wszelkie ptactwo (w. 21). W przypadku stworzeń morskich pojawia się ponadto podział na wielkie i małe. Paralelny do obecnego dnia piątego opis w Ps 104,24–26 wspomina imiennie jeden z przykładów wielkiego stworzenia (*hattannînim*) z Rdz 1, Lewiatana (Ps 104,26; por. Ps 74,13–14; Iz 27,1) oraz okręty (!?). Psalmista zatem zakłada już istnienie w tym momencie także i ludzi. Kolejny krok to pierwsze błogosławieństwo udzielone tym żywym stworzeniom, aby się mnożyły (w. 22; por. 1,28; 2,3). Akcentowana jest zarazem ich różnorodność. Żywe stworzenia w istocie stają się tu funkcjonalną częścią tworzonego przez Boga uniwersum (w. 20.22)¹⁴⁸. Zapełniają wody i powietrze.

¹⁴⁵ Lemański, *Księga Rodzaju*, 159–160.

¹⁴⁶ Walton, „Reading Genesis 1 as Ancient Cosmology”, 149.

¹⁴⁷ Walton, „Reading Genesis 1 as Ancient Cosmology”, 150, 155.

¹⁴⁸ John H. Walton („Reading Genesis 1 as Ancient Cosmology”, 150) ponownie zacieśnia tu interpretację tego opisu jedynie do funkcjonalnego, a nie materialnego charakteru w zainteresowaniach autora biblijnego.

Dzień szósty (Rdz 1,24–31)

Ten dzień jest wyjątkowy, co podkreśla użyty tu rodzajnik (w. 31b). Aż trzy razy Bóg coś w nim „rzekł” (ww. 24.26.29). Pierwsze słowa odnoszą się do trzech różnych rodzajów zwierząt lądowych. Na rozkaz Boży wydaje je z siebie ziemia (podobnie jak w dniu 5.). Pierwsze to zwierzęta, które można udomowić (*b^ehēmā*), drugie określone są jako „pełzające” (*remeš*), a trzecie klasyfikowane są jako dzikie (*hajtô-’ereš*) (w. 24). W raporcie o wypełnieniu tego rozkazu powracają one w innej kolejności (w. 25). Zdaniem Waltona¹⁴⁹ tam też (w. 25) po raz pierwszy czasownik *’āšā* użyty jest w powiązaniu z bezpośrednim obiektem. Niemniej, jego zdaniem, zainteresowania autora biblijnego nadal skupione są na funkcjonalnym, a nie materialnym charakterze aktu stworzenia. Stwórca tworzy kolejne żywe istoty (zwierzęta lądowe) pośrednio, poprzez nakaz wydany ziemi. Potem ponownie ocenia to, co stworzył („i widział, że były dobre”). Drugi rozkaz Boży dotyczy stworzenia ludzi. Trzeci zaś zawiera małą zmianę. Tym razem nie pojawia się forma *jussivus* („niech się stanie”), lecz deklaracja ze strony Boga („oto wam daję...”), który dekretuje, że rośliny i drzewa wydające owoce będą pokarmem zwierząt i ludzi. W ten sposób Stwórca dekretuje stabilność całego stworzenia (por. Rdz 8,22). W Ps 104,20–21 (część paralelna do dnia 4. w Rdz 1) mowa jest jednak także o drapieżnikach polujących w nocy, które również stanowią część żywych stworzeń. Nadal są one jednak tylko przykładem tego, że Bóg zadbał, aby wszystkie żywe istoty miały pokarm. Stwierdzenie z Rdz 1,29–30 o wegetariańskim sposobie odżywiania może zatem stanowić efekt późniejszej refleksji. Nie ma tu w każdym razie wyrażonego wprost zakazu spożywania mięsa i możemy się jedynie domyślać (por. Rdz 9,3), że zakłada się tu taki wegetariański sposób odżywiania u ludzi i zwierząt (por. Iz 11,6–7).

Najistotniejsze jest w tym dniu jednak stworzenie człowieka (ww. 26–28)¹⁵⁰. Wyjątkowość tego momentu podkreśla poprzedzająca ten akt refleksja Boga („uczyńmy... nam”). Liczba mnoga i konsyliarna forma wypowiedzi to – zdaniem większości egzegetów – forma zwrócenia się przez Stwórcę do Jego niebiańskiego otoczenia (por. Ps 89,6–7; Hi 1,6–12; 2,1–6; Iz 6; 1 Krl 22,19–23)¹⁵¹. W opisie znajdujemy dwie zasadnicze części. Jest dekret Boga (w. 26), aby stworzyć ludzi na swój „obraz” (*šelem*) i „podobieństwo” (*d^emût*) i jest opis jego wykonania (ww. 27–28). Pierwsze przeznaczenie człowieka to „panować” nad pozostałymi żywymi istotami (ww. 26b.28b). Drogą do tego jest błogosławieństwo Boga udzielone w tym dniu wyłącznie ludziom. Początek raportu o wykonaniu Bożego dekretu (w. 27ab) ma „poetycki” i majestatyczny wydźwięk. Końcowe słowa (w. 27c: „mężczyzną i kobietą”) – zdaniem niektórych badaczy¹⁵² – mogą stanowić późniejsze uzupełnienie nawiązujące do opisu z Rdz 2. Potem jednak Bóg błogosławi ludzi, aby byli płodni i napełnili ziemię (w. 28). Zaimki oraz czasowniki są tu już konsekwentnie w liczbie mnogiej. Stwórca zwraca się więc do pierwszej ludzkiej pary, a nie do jednego

¹⁴⁹ Walton, „Reading Genesis 1 as Ancient Cosmology”, 150.

¹⁵⁰ Blenkinsopp, *Creation*, 25: “The emphasis in this compact passage is indicated by the solemn intoned recitative of the central statement – more apparent in Hebrew than in translation – and inclusive verbal repetitions in which it is wrapped, pointing the relation of humanity to other life forms, a matter of great important in Genesis 1–11...”.

¹⁵¹ Bruce K. Waltke, *Genesis: A Commentary* (Grand Rapids, 2001), 64–65.

¹⁵² Averbeck, *A Literary Day*, 25.

tylko człowieka. Wiele napisano na temat tego, co należy rozumieć poprzez określenie człowieka jako stworzonego na „obraz i podobieństwo” Stwórcy¹⁵³. W zrozumieniu tego, co autor biblijny ma na myśli, gdy określa człowieka jako „obraz” i „podobieństwo” Boga, bardzo pomógł badaczom dwujęzyczny (aramejsko-akadyjski) tekst z IX w. przed Chr., odnaleziony w północnej Mezopotamii (Syria), w Tell Fekheriye. Aramejska wersja tekstu stosuje oba biblijne słowa (obraz i podobieństwo) i odnosi je do statui władcy, na której znajduje się napis.

(1) Podobizna (*dmwt'*) Hadad-yith'i, którą on wznosił przed Hadad z Silwan.

(12) Statua (*šlm*) Hadad-yith'i, króla Guzan i Silwan oraz Azran, aby wynieść i kontynuować jego tron...

(15–16) Tę podobiznę (*dmwt'*) uczynił on lepiej niż wcześniej. W obecności Hadada, który mieszka w Sikan, pana Habur, wznosił on tę statuę (*šlmh*)¹⁵⁴.

Sama statua reprezentuje króla przed Bogiem w miejscu, gdzie została ustawiona. Rzeczownik *šalem* (por. ak. *šalmu*) oznacza replikę, obiekt kultowy (Lb 33,52; 2 Krl 11,18; Am 5,26), wota (ISm 6,5.11), obraz (Ez 16,47; 23,14), fantom, wyobrażenie jakiejś osoby (Ps 39,7; 73,20)¹⁵⁵. Słowo *dēmut* wyraża często bardziej ogólny i abstrakcyjny sens – „podobieństwo”. Nie można wykluczyć więc, że autor kapłański polemizuje tu z idolatrią i produkowaniem na jej użytek posągów bóstw¹⁵⁶. Wśród egzegetów przeważało dość długo przekonanie, że tekst biblijny „demokratyzuje” bliskowschodnią tradycję monarchiczną, według której to władca był pośród ludzi jedynym *imago Dei* (por. Ps 8,6). Dla starożytnych w istocie władca był centralnym punktem odniesienia dla kosmicznego i społecznego porządku. Annette Schellenberg¹⁵⁷ przekonująco dowodzi jednak, że w tle takiego opisu człowieka jest nie tyle chęć demokratyzacji królewskiej ideologii, ile polemika wokół „prawdziwego” kultowego wyobrażenia Boga i związane z nią idee. Być może autor biblijny miał na myśli także doskonałość formy, w jakiej został stworzony człowiek (por. Rdz 5,3; Ez 28,12b–13a; Mdr 2,23)¹⁵⁸. Akcent pada na fakt, że Stwórca nie użył tu żadnego materialnego elementu boskości (w mitach mezopotamskich były nim ślina, krew, ciało bóstwa), a cel stworzenia człowieka wpisuje się w jego relacyjny charakter wobec reszty stworzenia. W tekście biblijnym człowiek (mężczyzna i kobieta) reprezentuje w każdym razie Boga wobec reszty stworzenia. Na ziemi zresztą tylko z nimi Stwórca może prowadzić dialog. Człowiek staje przed resztą żywych stworzeń w Jego imieniu i reprezentuje Jego wolę, co akcentuje przekazanie człowiekowi władzy „panowania nad...” (por. użycie czasownika *rādā* w Kpł 25,43; Ez 34,4). Takie rozumienie w. 26 potwierdzają potem także ww. 27–28. Człowiek zostaje zatem stworzony dopiero, gdy wszystko inne jest już na swoim miejscu i stanowi wyraźne zwieńczenie

¹⁵³ Andreas Schüle, *Der Prolog der hebräische Bibel. Der literar- und theologie-geschichtliche Discurs der Urgeschichte (Genesis 1–11)* (Zürich, 2006), 84–101; Lemański, *Księga Rodzaju*, 165–173 i zwł. *Eksurs 1*, 182–187.

¹⁵⁴ Ali Abou-Arrat, Pierre Bordreuil, Alan R. Millard, *Le Statue dell Tell Fekheriye* (Paris, 1982), 23 (+ fotografie XIII–XIV); Tłumaczenie tekstu także Alan R. Millard, Hadad-Yith'i (2.34), w: Hallo, *The Context of Scripture CS*, t. 2.

¹⁵⁵ Blenkinsopp, *Creation*, 27.

¹⁵⁶ Iz 40,18–20; 41,6–7; 44,9–20; 45,16–17.20–21; 46,1–2.5–7.

¹⁵⁷ Anette Schellenberg, *Der Mensch, das Bild Gottes? Zum Gedenken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in wietren altorientalischen Quellen*, *Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments ATThANT 101* (Zürich, 2011), 117–142.

¹⁵⁸ Tak np. Blenkinsopp, *Creation*, 26.

całego dzieła stworzenia, co podkreśla także wzmocniona wersja oceny „i widział Bóg, że było *bardzo dobre*” (Rdz 1,31). Autor biblijny chce w ten sposób podkreślić, że funkcjonowanie stwórczego porządku związane jest z rolą wyznaczoną człowiekowi. W tekście – jak zauważyliśmy – pojawiło się wyraźne powiązanie przestrzenno-czasowe. Jeśli zrozumieć je w sensie liturgicznym (kalendarz świąt z w. 14 i kosmos jako świątynia; por. Hi 38,4–7; Ps 24,2; 89,12; 102,26; 104,5; Prz 3,19), to stworzenie ludzkości także można odczytać jako wyznaczenie jej funkcji oddawania czci Bogu i uświęcania się (por. Rdz 2,1–3), aby godnie Go reprezentować. Motyw oddawania czci bogom, obok pracy w zamian za bogów, to stały element w mezopotamskich tekstach poświęconych stworzeniu człowieka. Autor biblijny wydaje się jednak polemizować z wyrażanymi w tych mitach opiniami o przeznaczeniu człowieka. Nie jest on bytem powołanym z konieczności (część niższych rangą bóstw nie chciała pracować i człowiek miał je zastąpić w ich pracy) ani nie jest Bogu niezbędny. Jest jednak od początku zaplanowanym zwornikiem, kluczem dla całego porządku stworzenia na ziemi. Kiedy zawiedzie w tej roli, świat zacznie ponownie pogrążyć się w chaosie (por. Rdz 6,11–13).

Dzień siódmy (Rdz 2,1–3)

Struktura tego fragmentu odbiega od pozostałych. W. 1 podsumowuje dzieło stworzenia: „zostały ukończone (*klh* Pual) niebo i ziemia oraz wszystkie ich zastępy”. Kolejny wiersz (w. 2) informuje nas jednak dodatkowo, że w dniu „siódmym” (ze względu na ortodoksję poprawianym na „w dniu szóstym”), kiedy Bóg ukończył (*klh* Piel) swą pracę, którą czynił, zaprzestał pracować/potrzymał się (*šbt* Qal). Brak tu bezpośredniej mowy Boga i nie ma strukturalnego określenie „wieczór i poranek, dzień siódmy”. Być może powtórzenie tej formuły sugerowałoby, że należy spodziewać się jeszcze kolejnego, ósmego dnia¹⁵⁹. Jest tu natomiast informacja o tym, że Stwórca „pobłogosławił” ten dzień i „uświęcił” go (w. 3). Sens rdzenia *qdš* w osnowie Piel może być taki, że coś odkłada się na bok na wyłączność do celów kultowych. Błogosławieństwo to duchowa siła wzmacniająca fundamenty życia (por. Rdz 49,25). Wraz z tymi dwoma aspektami mamy tu wyraźne przygotowanie na ukonkretnienie tego usakralizowanego czasu w formie szabatu. W kanonicznym kontekście Izraelici odkryją ten wyjątkowy dzień podczas pobytu na pustyni (por. Wj 16) i usankcjonują obowiązek jego przestrzegania w formie przykazania (Wj 20,8–11).

Zakończenie

Nowe propozycje interpretacyjne odnośnie Rdz 1 wnoszą wiele ciekawych innowacji w sposobie rozumienia tego tekstu. Szczególnie interesująca jest propozycja krytyczno-literacka Th. Krügera. Jego próba wydobywania z kanonicznej wersji pierwotnego tekstu, pozbawionego podziału na sześć kolejnych dni stworzenia, dobrze wpisuje się także w kolejną propozycję wysuniętą przez R. Averbecka, który porównuje aktualny opis z Rdz 1 z Ps 104 i dostrzega fakt, że w psalmie nie ma podziału na kolejne dni stworze-

¹⁵⁹ Averbeck, *A Literary Day*, 26.

nia, lecz kontempluje się to dzieło stworzenia jako całość. Zbyt daleko idące zestawienie oraz paralelne interpretowanie tekstu narratywnego z poetyckim ma swoje słabości, ale pozwala sądzić, że sam schemat 6 + 1 w Rdz 1 może być rzeczywiście efektem późniejszej redakcji. Jego pojawienie z kolei może tłumaczyć sugerowana przez J. Waltona koncepcja, aby w opisie stworzenia widzieć odzwierciedlenie sakralnego pojmowania kosmosu i, kosmologiczny z natury tekst Rdz 1, odczytywać jako stylizowany opis inauguracji kosmicznej świątyni. Celebracja tego rodzaju trwała w istocie siedem dni. Mniej przekonujące jest natomiast proponowane przez tego autora traktowanie całego opisu wyłącznie w kategoriach funkcjonalnych i wykluczenie z niego zainteresowań materialnych.

Bibliografia

- „Kosmogonie”. W: *Słownik cywilizacji egipskiej*, red. Guy Rachel, 173–174. Katowice, 1994.
- „ME”. W: Jeremy Black, Anthony Greek. *Słownik mitologii Mezopotamii*. Katowice, 1998.
- „Temple Hymn of Kes” 4.80.2, D.58A-F. Dostęp 13.06.2016. <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk>.
- „The Electronic Texts Corpus of Sumerian Literature”. Dostęp 13.06.2016. <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk>.
- „Tiamat”, w: *Słownik mitologii Mezopotamii*, red. Jeremy Black, Anthony Greek, 209–210. Katowice, 1998.
- Abou-Arrat Ali, Pierre Bordreuil, Allan R. Millard. *Le Statue dell Tell Fehkerye*. Paris, 1982.
- Albertz, Rainer. „The Late Exilic Book of Exodus (Exodus 1–34*): A Contribution to the Pentateuchal Discussion”. W: *The Pentateuch*, red. T.B. Dozeman i in., 243–288. Forschungen zum Alten Testament FAT 78. Tübingen, 2011.
- Albertz, Rainer. *Exodus 19–40*. Zürcher Bibelkommentar Altes Testament ZBK.AT 2.2. Zürich, 2015.
- Arnold, Bill T. *Genesis*. The new century Bible commentary NCBC. Cambridge–New York, 2009.
- Auffret, Pierre. *Hymnes d’Égypte et d’Israël. Études de structures littéraires*. Orbis biblicus et orientalis OBO 34. Fribourg–Göttingen 1981.
- Averbeck, Richard E. „A Literary Day, Inter-Textual and Contextual Reading of Genesis 1–2”. W: *Reading Genesis 1–2. An Evangelical Conversation*, red. J. Daryl Charles, 7–34. Peabody 2013.
- Averbeck, Richard E. „Sumer, the Bible, and Comparative Method: Historiography and Temple Building”. W: *Mesopotamia and the Bible: Comparative Explorations*, red. Mark W. Chavales, K. Lawson Jr Younger, 88–125. Grand Rapids, 2002.
- Averbeck, Richard E. *Pidray, Tallay, 'Arsay, and the Windows in Baal's Palace* (referat zaprezentowany na sympozjum Society of Biblical Literature SBL w Atlancie, 20 listopada 2010). Dostęp 13.05.2016. https://www.sbl-site.org/meetings/Congresses_Abstracts.aspx?MeetingId=17.
- Barr, James. „The Question of Religious Influence: The Case of Zoroastrianism, Judaism, and Christianity”. *Journal of the American Academy of Religion* 53, 2 (1985): 201–235.

- Bauks, Michaela. „«Chaos» als Metaphor für die Gefährdung der Weltordnung”. W: *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*, red. Bernd Janowski, Beate Ego, 431–464, Tübingen, 2001.
- Bauks, Michaela. *Die Welt am Anfang. Zum Verhältnis von Vorwelt und Weltentehung in Genesis 1 und in der altorientalische Literatur*. Neukirchen–Vluyn 1997.
- Beall, Todd S. „Reading Genesis 1–2: A Literary Approach”. W: *Reading Genesis 1–2. An Evangelical Conversation*, red. J. Daryl Charles, 45–72. Peabody, 2013.
- Becking, Bob, Marjo C.A. Corpel. „To Create, to Separate or to Construct: An Alternative for A Recent Proposal as to the Interpretation of b-r-‘ in Gen 1,1–2,4a”, *Journal of Hebraic Studies* 10 (2010). Dostęp 13.05.2016. http://www.arts.ualberta.ca/JHS/Articles/article_131.pdf.
- Beyerlin, Walter, red. *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*. Das Alte Testament Deutsch ATD Ergänzungsreihe 1. Göttingen 1985.
- Blenkinsopp, Joseph. *Creation, Un-creation, re-creation. A Discursive Commentary on Genesis 1–11*, New York–London: T&T Clark, 2011.
- Blenkinsopp, Joseph. *Isaiah 40–55*. The Anchor Yale Bible Commentaries AB 19a. New York, 2000.
- Boyd, Steven W. „The Genre of Genesis 1,1–2,3: What Means This Text?”. W: *Coming to Grips with Genesis: Biblical Authority and the Age of the Earth*, red. Terry Mortenson, Thane H. Ury, 163–192. Green Forest, 2008.
- Bremmer, Jan N. „Creation Myths in Ancient Greece”. W: *The Creation of Heaven and Earth: Re-interpretations of Genesis 1 in the Context of Judaism, Ancient Philosophy, Christianity, and Modern Physics*, red. George H. van Kooten, 90–96. Leiden, 2005.
- Bromski, Józef, red. *Enuma Eliš czyli opowieść babilońska o powstaniu świata*. Warszawa, ²1998.
- Brueggemann, Walter. *Genesis: A Bible Commentary for Teaching and Preaching*. Atlanta, 1982.
- Brzegowy, Tadeusz. „Bóg Stworzyciel według Deuteroizajasza”. W: *Bóg Stwórca*, red. Antoni Paciorek et al., 42–65. Scripturae Lumen 6. Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, 2014.
- Brzegowy, Tadeusz. „Czy Bóg stworzył chaos?”. *Collectanea Theologica* 64, 4 (1994): 5–21.
- Carr, David McLain. *Writing on the Tablet of the Heart: Origins of Scripture and Literature*. New York–Oxford, 2005.
- Charles J. Daryl, red. *Reading Genesis 1–2. An Evangelical Conversation*. Peabody, 2013.
- Collins, C. John. *Genesis 1–4: Linguistic, Literary, and Theological Commentary*. Phillipsburg, 2006.
- Copen, Paul, William Lane Craig. *Creation Out of Nothing: A Biblical Philosophical, and Scientific Exploration*. Grand Rapids, 2004.
- Foster, Benjamin R. *Before the Moses: An Anthology of Akkadian Literature*. Bethesda, ³2005.
- Goldingay, John. *Psalms*, t. 3: *Psalms 90–150*. Baker Commentary on the Old Testament. Grand Rapids, 2008.
- Grund, Alexandra. *Die Entstehung des Sabbats*. Forschungen zum Alten Testament FAT 75. Tübingen, 2011.

- Gunkel, Herman. *Schöpfung in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12*. Göttingen, 1895.
- Gunkel, Herman. *The Legends of Genesis* (1901; reprint→). Eugene, 2003.
- Hallo, William W., red. *The Context of Scripture*. T. 1–3, Leiden–Boston, 2003.
- Horowitz, Wayne. *Mesopotamian Cosmic Geography*. Mesopotamian Civilizations 8. Winona Lake, 1998.
- Hossfeld, Frank-Lothar, Erich Zenger, *Psalmen 101–150*. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament HThKAT. Freiburg–Basel–Wien, 2008.
- Humbert, Paul. „Le relation de Genèse 1 et du Psaume 104 avec la liturgie du Nouvel-An Israélite”. *Revue d’Histoire et de Philosophie Religieuses* 15 (1935): 1–27.
- Hutter, Manfred. *Religionen in der Umwelt des Alten Testaments*, t. 1: *Babylonier, Syrer, Perser*. Stuttgart–Berlin–Köln, 1996.
- Janowski, Bernd, Daniel Schwemer, red. *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Neue Folge* TUAT NF. T. 6. Gütersloh, 2011.
- Janowski, Bernd, Daniel Schwemer, red. *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Neue Folge* TUAT NF. T. 7, Gütersloh 2013.
- Janowski, Bernd. „Tempel und Schöpfung: Schöpfungstheologische Aspekte der priester-schriftlichen Heiligtumskonzeption”. *Jahrbuch für Biblische Theologie* 5 (1990): 37–69 = Janowski, Bernd. *Gottes Gegenwart in Israel: Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*, 214–246. Neukirchen–Vluyn, 1993.
- Jenni, Ernst. „Die Präposition Beth“. W: *Die hebräische Präpositionen*. Stuttgart, 1992.
- Kaiser, Otto, red. *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments* TUAT. T. I/4. Gütersloh, 1984.
- Kaiser, Otto, red. *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments* TUAT. T. II/6. Gütersloh, 1991.
- Kaiser, Otto, red. *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments* TUAT. T. III/3. Gütersloh, 1993.
- Kaiser, Otto, red. *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments* TUAT. T. III/4. Gütersloh, 1994.
- Keel, Othmar, Silvia Schroer. *Schöpfung. Biblische Theologie im Kontext altorientalischer Religionen*. Göttingen, 2002.
- Koehler, Ludwig, Walter Baumgartner, Johann Jacob Stamm, red. *Wielki słownik hebrajsko--polski i aramejsko-polski*. T. 1–2. Warszawa, 2001.
- Krüger, Thomas. „Genesis 1:1–2:3 and the Development of the Pentateuch”. W: *The Pentateuch*, red. T.B. Dozeman, 125–138. Forschungen zum Alten Testament FAT 78. Tübingen, 2011.
- Krüger, Thomas. „Schöpfung und Sabbat in Genesis 2,1–3”. W: *Sprachen – Bilder – Klänge. Dimensionen der Theologie im Alten Testament und seine Umfeld*, red. C. Karrev-Grube, 155–169. Alter Orient und Altes Testament AOAT 359. München, 2009.
- Lambdin, Thomas O. *Wprowadzenie do hebrajskiego biblijnego*. Lublin, 2011.
- Lambert, W.G., „Mesopotamian Creation Stories”. W: *Imagining Creation*, red. Markham J. Geller, Mineke S. Schipper, IJS Studies in Judaica. Leiden, 2008.
- Lemański, Janusz. „Bóg stwarza niebo i ziemię. Pytanie o rolę teologii stworzenia w ramach teologii biblijnej”. W: *Bóg Stwórca*, red. Antoni Paciorek et al., 13–42. Scripturae Lumen 6. Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, 2014.
- Lemański, Janusz. *Księga Rodzaju, rozdziały 1–11*. Nowy Komentarz Biblijny Stary Testament NKBST I/1. Częstochowa, 2013.

- Lemański, Janusz. *Od manny na pustyni do manny ukrytej. Rozwój tradycji o mannie w Starym i Nowym Testamencie*. Rozprawy i Studia Uniwersytetu Szczecińskiego RiS US 618. Szczecin, 2006.
- Lemański, Janusz. *Pięcioksiąg dzisiaj*. Studia Biblica SB 4. Kielce, 2002.
- Levenson, Jon D. „Temple and World”. *Journal of Religion* 64 (1984): 275–298.
- Levin, Christoph. „Tatbericht und Wortbericht in der Priesterschriftlichen Schöpfungserzählung”. *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 91 (1994): 115–133.
- Lipińska, Jadwiga, Marek Marciniak. *Mitologia starożytnego Egiptu*. Warszawa, 2006.
- Longman III, Tremper. „What Genesis 1–2 Teaches (and What It Doesn't)”. W: *Reading Genesis 1–2. An Evangelical Conversation*, red. J. Daryl Charles, 101–128. Peabody, 2013.
- Löning, Karl, Erich Zenger. *Als Anfang schuf Gott: Biblische Schöpfungstheologie*. Düsseldorf, 1997.
- May, Gerhard. *Creation ex Nihilo: The Doctrine of Creation Out of Nothing in Early Christianity*. Edinburg, 1994.
- McCabe, Robert V. „A Critique of the Framework Interpretation of the Creation Week”. W: *Coming to Grips with Genesis: Biblical Authority and the Age of the Earth*, red. Terry Mostenson, Thane H. Ury, 211–249. Green Forest, 2008.
- Oswald, Wolfgang. „Das Erstlingswerk Gottes: Zur Übersetzung von Gen 1,1”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 120 (2008): 417–421.
- Polak, Frank H. „Poetic Style and Parallelism in the Creation Account (Gen 1,1–2,3)”. W: *Creation in Jewish and Christian Tradition*, red. Henning Reventlow, Yair Hoffman, *Journal for the study of the Old Testament – Supplement series JSOT.S* 319, 2–31. London–New York: Sheffield Academic Press, 2002.
- Rad, Gerhard von. *Die Priesterschrift im Hexateuch*. Stuttgart, 1934.
- Rockenmacher, Hans. „Gott und das Chaos: Ein Beitrag zum Verständnis von Gen 1,1–3”. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 114 (2002): 1–20.
- Roth, Wolfgang M.W. „The Numerical Sequence x/x+1 in the Old Testament”. *Vetus Testamentum* 12 (1962): 301–311.
- Schellenberg, Anette. *Der Mensch, das Bild Gottes? Zum Gedenken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen*. Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments AThANT 101. Zürich, 2011.
- Schüle, Andreas. *Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literar- und theologie-geschichtliche Discurs der Urgeschichte (Genesis 1–11)*. Zürich, 2006.
- Seely, Paul H. „The Firmament and the Water Above”. *Wesleyan theological journal* WTJ 54 (1992): 31–46.
- Seely, Paul H. „The Geographical Meaning of «Earth» and «Seas» in Genesis 1:10”. *Wesleyan theological journal* WTJ 59 (1997): 231–255.
- Ska, Jean-Louis. „El relato del diluvio: Un relato sacerdotal y algunos fragmentos redaccionales posteriores”, *Estudios Biblicos* 52 (1994): 37–62.
- Smith, Mark S. *The Priestly Vision of Genesis I*. Minneapolis, 2010.
- Smith, Morton. „II Isaiah and the Persians”. *Journal of the American oriental Society* 83 (1963): 415–421.
- Sparks, Kenton L., *Ancient Texts for the Study of the Hebrew Bible*. Peabody, 2005.

- Timmer, Daniel C. *Creation, Tabernacle, and Sabbath: The Sabbath Frame of Exodus 31,12–17; 35,1–3 in Exegetical and Theological Perspective*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments FRLANT 227. Göttingen, 2009.
- Toboła, Łukasz. *Cykl o Baalu z Ugarit*. Kraków–Mogilany, 2008.
- Toorn, Karel Van der. *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*. Cambridge, 2007.
- Voort, A. van der. „Genèse i,1 à ii,4a et le Psaume civ”. *Revue Biblique* 58 (1951): 321–347.
- Waltke, B.W., *Genesis: A Commentary*, Grand Rapids 2001.
- Waltke, Bruce K. „The Literary Genre of Genesis, Chapter One”. *Crux* 27 (1991): 2–10.
- Waltke, Bruce K., Michael Patrick O'Connor. *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Winona Lake, 1990.
- Walton, John H. „Reading Genesis 1 as Ancient Cosmology”. W: *Reading Genesis 1–2. An Evangelical Conversation*, red. J. Daryl Charles, 141–169. Peabody 2013.
- Walton, John H. *Genesis 1 as Ancient Cosmology*. Winona Lake, 2011.
- Walton, John H. *Lost World of Genesis One: Ancient Cosmology and the Origins Debate*. Downers Grove, 2009.
- Weimar, Peter. „Chaos und Kosmos: Gen 1,2 als Schlüssel einer älterer Fassung der priester-schriftlichen Schöpfungserzählung”. W: *Mythos im Alten Testament und seine Umwelt*, red. A. Lange et al., 196–211. Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft BZAW 278. Berlin, 1999.
- Wenham, Gordon. *Genesis 1–15*, 40. Word Biblical Commentary WBC 1. Waco, 1987.
- Wolde, Ellen Van. „Why the Verb b-r' Does Not Mean «to Create» in Genesis 1,1–2,4a”, *Journal for the Study of the Old Testament* 34 (2009): 3–23.
- Zimmerli, Walther. *1. Mose 1–11. Urgeschichte*. Zürcher Bibelkommentar ZBK 1.1. Zürich, 1991.

Streszczenie

W artykule prezentowane są nowe propozycje krytyczno-literackie i egzegetyczne odnośnie interpretacji Rdz 1,1–2,3. Autor ze swej strony proponuje powiązanie ich ze sobą i stawia w związku z tym pytanie o możliwość nowego spojrzenia na interpretację tej perykopy. Spojrzenie na Rdz 1 z uwzględnieniem tych nowych propozycji pozwala w istocie odczytać w wielu miejscach tekst w zupełnie nowy sposób. Nie wszystkie nowe sugestie są jednak akceptowalne. Czysto funkcjonalna interpretacja opisu stworzenia (J. Walton) nie znajduje potwierdzenia w egzegezie.

Słowa kluczowe: stworzenie, kosmologia, kosmiczna świątynia, inauguracja świątyni, Ps 104

Abstract**HAS GEN 1,1,2,3 BEEN RE-READ? THE QUESTION
IS WHETHER IT IS POSSIBLE TO LOOK ANEW
AT THE PRIEST'S ACCOUNT OF CREATION?**

The article presents new exegetical and literary criticism proposals regarding the interpretation of Genesis 1,1,2,3. The author suggests to link them together and asks for the possibility of a new perspective to interpret the passage. Looking at Genesis 1 with the account of these new proposals enables us to read the text in a new way. Nevertheless, not all new suggestions are acceptable. The purely functional interpretation of the creation (J. Walton) is not confirmed in exegesis.

Keyword: creation, cosmology, cosmic sanctuary, inauguration of temple, Ps 104