

Józef Wiesław Rosłon

Idea życia według pierwszych trzech rozdziałów Księgi Rodzaju

Studia Theologica Varsaviensia 4/2, 269-363

1966

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

O. JÓZEF WIEŚLAW ROSŁON OFMConv.

IDEA ŻYCIA WEDŁUG PIERWSZYCH TRZECH ROZDZIAŁÓW KSIĘGI RODZAJU

Treść: I. Człowiek stworzony na obraz Boga: 1. Czasowniki *cāšāh* i *bārā'*; 2. Określenia *selem* i *demūth*; 3. Analogie w literaturze starożytniej; 4. Podobieństwo do Stwórcy a władza człowieka nad światem zwierzęcym. II. Człowiek — Adam jako „istota żywa”: 1. Pierwszy stych wiersza; 2. Drugi stych; 3. Trzeci stych; 4. Sposób stworzenia i natura człowieka w oparciu o zwroty o nišmath *hayyīm* i *nefeš hayyāh*; 5. Analogie w tradycji babilońskiej i egipskiej. III. „Drzewo życia i „drzewo poznania dobra i zła”: 1. Treść określenia *gan be'ēdhen*; 2. Woda i roślinność a szczęście i zbawienie; 3. Dwa drzewa rajskie a problem życia. IV. Idea życia a pojęcie zbawienia: 1. Idea życia; 2. Idea zbawienia i przymierza; 3. Dalszy rozwój idei przymierza. Zakończenie.

W S T Ę P

Autor zwrócił uwagę na trzy początkowe rozdziały Księgi Rodzaju, bowiem mimo nieustannego zainteresowania, jakie budzi treść tych rozdziałów ze strony nie tylko egzegetów, ale i dogmatyków, wciąż jeszcze zbyt mało uwagi poświęca się zasadniczym pojęciom zawartym w opisie stworzenia świata, a zwłaszcza powołania do bytu ludzi.

Takim pojęciem, które w samym układzie treści ma wszelkie dane, by zwrócić na siebie uwagę, jest pojęcie życia. Przy omawianiu tej idei autor usiłuje wyzwolić się od sugestii idącej ze strony filozoficzno-religijnych pojęć właściwych dzisiejszemu stadium nauki teologicznej, by nawiązać możliwie bliski kontakt ze sposobem myślenia i rozumowania hagiografa.

Droga jaką obrał przy tym polega na analizie wyrażań i zwrotów hebrajskich, które, jak wynika z układu treści, sam hagiograf wysunął na pierwszy plan. Nie chodzi więc o systematyczną egzegezę poszczególnych wierszy tych rozdziałów,

ale o ujęcie tematyczne w oparciu o terminy i zwroty odnoszące się do idei życia. Takimi terminami w pierwszym opisie stworzenia ludzi (Rdz 1,26a.27) są *selem** i *d^omuth* („obraz” i „podobieństwo”), w opisie drugim (Rdz 2,7) — *nišmath hayyim* i *nefeš hayyah* („tchnienie życia” i „istota żywa”), a w kontekście (rozdział II i III) wzmianka o zażyłości ze Stwórcą i o „drzewie życia” oraz „drzewie poznania dobra i zła”.

Po przeanalizowaniu poszczególnych pojęć i zwrotów i określeniu ich roli w argumentacji rozwiniętej przez hagiografa w rozdziałach, których część integralną stanowią, podejmuje autor próbę syntetycznego ujęcia wniosków o łączności idei życia z ogólniejszą biblijną ideą zbawienia.

I. Człowiek stworzony na obraz Boga

Znana powszechnie treść pierwszego Rozdziału Księgi Rodzaju (a ściślej mówiąc, Rdz 1,1—2,3,) przedstawia opis stworzenia świata w ciągu sześciu dni z siódmym dniem spoczynku. Tu idea zbawienia¹ ujęta została konkretnie i obrazowo w opis faktu stworzenia i poszczególnych tego stworzenia etapów, pokrywających się kolejno z sześciu dniami tygodnia. Związek pomiędzy stwarzaniem „nieba i ziemi” a ideą zbawienia na

* Z braku odpowiednich czcionek nie można było należycie oddać wszystkich spółgłosek hebrajskich. Spółgłoski uszczelinowione *b*, *g*, *k*, *t* przedstawiono jako *bh*, *gh*, *kh* i *th*, jedynie *p* podano przeważnie w fonetycznej pisowni jako *f*; *he* i *heth*, *samekh* i *sadê*, oraz *teth* i *taw* muszą, z braku kropki pod literą, być wyrażone literami *h*, *s* i *t*, bo częściowo podjęta próba rozróżnienia ich (np. przez *ch*, *c*, *T*) spowodowała duże trudności drukarskie związane ze zbyt licznymi zmianami w tekście.

¹ Ks. Cz. Jakubiec, *Stare i Nowe Przymierze*, Warszawa 1961, s. 28 nn, zwraca uwagę, że w tym opisie stworzenia świata pojawia się już zasadnicza w księgach świętych idea zbawienia. Owa idea zbawienia, pojętego w najogólniejszym zarysie jako szczególna łączność ze Stwórcą, a w ujęciu negatywnym jako zabezpieczenie lub uwolnienie od grożącego zła, w szczegółach przyjmuje różne zabarwienie.

podstawie takiego opisu stworzenia wykazać można: 1° — uwzględniając termin, którym określona została czynność Boga jako Stwórcy nieba i ziemi (czasownik *bārā*)², i 2° — cykl sześciu symetrycznie względem siebie ułożonych dni, zakończony opisem dnia siódmego jako dnia odpoczynku Boga (*šabbāth*). Wyraźniej jeszcze z ideą zbawienia łączy się opis dnia siódmego; ten bowiem dzień nie tylko miał być dniem odpoczynku Boga, jak to wyraził Autor natchniony, ale również miał się stać dniem odpoczynku ludzi, czego łatwo możemy się domyślać z tekstu. Taki zaś „odpoczynek” może mieć dwojakie znaczenie: odpoczynek po pracy i „odpoczynek” jako „osiągnięcie zbawienia”³.

Można więc powiedzieć, że w pierwszym rozdziale Księgi Rodzaju w taki dość ogólny sposób zostało zarysowane *tło idei zbawienia sama zaś owa idea wiąże się ściślej z krótkim opisem stworzenia człowieka* w szóstym dniu (1,26—28). Egzegeci podkreślają, że człowiek był ukoronowaniem dzieła stworzenia. Już nawet w samym opisie stwarzania człowieka Autor natchniony odszedł od schematu przez siebie obranego przy opisywaniu poszczególnych dzieł Bożych. Podczas gdy w odniesieniu do innych stworzeń spotykamy wypowiedzi takie, jak: „niech się stanie światło” (1,3), „niech się zazieleni ziemia roślinnością” (1,11), „niechaj będą światła na firmamencie nieba” (1,14), „niechaj wody zaroją się mnóstwem istot żywych” (1,20), „niechaj ziemia wyda istoty żywe według ich gatunków” (1,24), to odnośnie do człowieka Autor przedstawił Stwórcę, jak gdyby zatrzymującego się w Swej działalności i namyślającego się nad dziełem, które ma podjąć, stwarzając ludzi. (Chodzi mianowicie o początkowe słowa „Uczyńmy człowieka” — 1,26).

² O czasowniku *bārā* wystarczy tutaj powiedzieć, że występuje w księgach prorockich, gdzie wyraża w swoisty sposób ideę zbawienia, mianowicie zbawienie pojęte (w formie poetyckiej) jako „nowe stworzenie” (Iz 65,17; por. Obj 21,1).

³ Na to drugie znaczenie naprowadza nas wyraźnie św. Paweł, nawiązując bowiem wprost do Księgi Rodzaju, położył on nacisk na „odpoczynek” jako osiągnięcie chwały (w niebie). Użyty przezeń wyraz *αββατισμός* w liście do Hebrajczyków 4,9 (nie chcemy w tym miejscu zabierać głosu w dyskusji, kto był autorem listu do Hebrajczyków, a kto

Wzmianka o stworzeniu ludzi zachodzi tylko w ww. 26 i 27, ale dwa następne wiersze jeszcze ją uzupełniają dalszymi szczegółami: o błogosławieństwie udzielanym ludziom, o panowaniu nad światem zwierzęcym i o wyznaczeniu ludziom pokarmu zwierzęcego.

Z formy, w jaką wypowiedź o stworzeniu człowieka została ujęta, można dostrzec, o co Autorowi głównie chodziło; znajdujemy w niej bowiem elementy kilkakrotnie powtarzające się; sprawia to wrażenie, że pewne rzeczy Autor chciał specjalnie uwypuklić.

W w. 27 występują trzy stychy, wyróżniające się jednako-
wym rytmem, powtórzeniami i przeciwstawieniami. W w. 26 da się wyodrębnić jeszcze podobny do nich czwarty stych. Zestawione razem wszystkie cztery stychy tworzą mały utwór rytmicznie pisany ⁴.

na ^{ca} śeh 'ādhām	//	b ^e salmēnū kidhmuthēnū
wayyibhrā' 'elōhīm	//	'eth-hā'ādhām b ^e salmō
b ^e selem 'elōhīm	//	bārā' 'ōthō
zākhār ūn ^e qēbhāh	//	bārā' 'ōthām

Ten pierwszy stych zawiera termin selem, który następnie jeszcze dwukrotnie powtarza się w w. 27. Wszystkie cztery stychy mają ten sam rytm 2 + 2, nie spotykany poza tym w całym rozdziale pierwszym, ani w należących do niego treściowo trzech wierszach drugiego rozdziału Księgi Rodzaju.

Powtórzenia zaś dotyczą nie tylko terminu celem, ale i czasownika bārā' (występującego tu dwukrotnie w formie qatal i raz w formie wayyqatal); wobec tego Autorowi zależało na podkreśleniu myśli wyrażonej tymi właśnie dwoma terminami. W w. 26 obok terminu celem występuje ponadto jeszcze termin d^emūth. Oba razem,

jego redaktorem), ma niewątpliwie dwojakie znaczenie: 1° odpoczynek sobotni po sześciu dniach pracy, 2° „odpoczynek” czyli osiągnięcie zbawienia (por. M. Zerwick: *Analysis philologica Novi Testamenti Graeci*, wyraz w miejscu przytaczanym, str. 498).

⁴ W stychu z w. 26a opuściliśmy słowa wprowadzające: „I powiedział Bóg”, jako wyjaśnienie nie należące do samej treści oraz stych 27b, nie wykazujący już wyraźnego rytmu 2+2.

podobnie jak i parę pojęć *zakhār-n^oqēbhāh* odpowiadających sobie wzajemnie, można uważać za część przeciwstawień, jakie często zachodzą w całym utworze (np. niebo-ziemia, światło-ciemność, dzień-noc, ląd-morze, słońce-księżyc itd.).

Należy też zauważyć, że treść wyodrębnionych czterech stychów dotyczy jednego tylko faktu: Bóg postanowił stworzyć i stworzył człowieka (to jest parę ludzką), na swój „obraz” według „podobieństwa” do Siebie. Znaczenie tej wypowiedzi będzie można określić dopiero po wnikięciu w poszczególne terminy w świetle kontekstu.

Charakterystyczne dla wyodrębnionych wyżej czterech stychów wyrazy kolejno poddane zostaną analizie.

1. Czasowniki *‘āśāh* i *bārā’*.

Słowo *na^{ca}sēh* jest formą utworzoną od czasownika *‘āśāh*. Gramatycznie biorąc, jest to pierwsza osoba liczby mnogiej osnowy *Qal* w formie niedokonanej, zwanej *yiqtol*. Taka forma może znaczyć „uczynimy” (czas przyszły), „czyniliśmy” (czas przeszły niedokonany), ale również może być użyta jako *cohortativus* „uczynmy”⁵. Gramatycy wyjaśniają, że użyta tu forma liczby mnogiej jest to liczba mnoga „namysłu”⁶. Wskazuje ona na bezpośrednią czynność Bożą. Bóg sam zamierzył uczynić istotę w szczególnym stopniu podobną do Siebie.

Czasownik *‘āśāh* występuje w Biblii około 2600 razy⁷ i ma znaczenie ogólne „wykonać”, „zrobić”, „uskutecznić”, „uzyskać”, jednak gdy odnosi się do czynności Boga, oznacza tyle,

⁵ Nie jest to jednak *cohortativus* formalny, jak np. *nēlekāh* „chodźmy” (Rdz 37,17), *nēnatteqāh* — „potargajmy” (wieży, Ps 2, 3) lub *niškēbhāh* — „pójdźmy do łoża” (Jr 3,25), a tylko znaczeniowy; słowa typu *l’h* bowiem, z małymi wyjątkami, nie posiadają formalnego *cohortativu* z dodanym *h* — *paragogicum*, (por. Joüon, § 79c).

⁶ „pluriel de délibération avec soi-même (por. Joüon, dz. cyt. § 114e).

⁷ Według L. Koehlera: *Lexicon in Vet. Testam. libros*, Leiden 1953, s. 739 nn.

co „stwarzać” i jest synonimem czasowników *bārā'* i *qānāh II*⁸ (np. Iz 57,16 lub Jr 38,16).

Stąd też imiesłów *‘ōšeh* znaczy „Stwórca”. W pierwszym rozdziale Księgi Rodzaju czasownik *‘āšāh* użyty został pięciokrotnie: przy stworzeniu firmamentu (1,7), dwóch wielkich światła na firmamencie (1,16), zwierząt lądowych (1,25), oraz wespół z czasownikiem *bārā'* w w. 31 przy ogólnym wspomnieniu wszystkich dzieł Bożych. Przy tym godne uwagi jest, że w wierszach 7,16,25 słowem *‘āšāh* Autor wyraził skutek uprzedniego rozkazu twórczego, w pozostałych natomiast przypadkach dla określenia takiegoż skutku zastosował czasownik *bārā'* do zwierząt wodnych i do ptactwa (1,21), a potem trzykrotnie w odniesieniu do ludzi (w. 27). Również sam akt stworzenia „nieba i ziemi” w 1,1 został określony przy pomocy słowa *bārā'*.

Słowo *bārā'* w Starym Testamencie zachodzi 48 razy, przy czym, jak zauważył Ed. Lipiński⁹, spotyka się je 20 razy u Deutero-Izajasza, 11 razy w częściach Księgi Rodzaju zaliczanych do dokumentu kapłańskiego, 3 razy u Ezechiela, reszta: w kilku Psalmach, w Księdze Wyjścia, Liczb i u Jeremiasza. Wnioskuje się stąd, że jest to słowo późne, używane zwłaszcza tuż przed niewolą i w czasie niewoli babilońskiej¹⁰. Czasownik ten zawsze odnosi się do czynności Boga i to w takich przypadkach, jak stworzenie czegoś nowego¹¹, nadzwyczajnego¹², lub gdy chodzi o działanie Boże przy

⁸ Por. L. Koehler: *Lexicon*, dz. cyt., s. 740 i 843. Stąd też imiesłów *‘ōšeh* znaczy „Stwórca” (por. Jb 35,10 lub Iz 17,7).

⁹ E. Lipiński: *Genesis*, 1—2 w: *RBL* 3, 1958, 178 n. Zob. Ks. Cz. Jakubiec; *St. i N. Przym.*, dz. cyt. 29.

¹⁰ O. Procksch, dz. cyt. s. 440 uważał jednak, że jest to słowo stare w j. hebrajskim (Lb 16,30, Am 4,13 i por. Gunkel przeciw Wellhausenowi: *Prolegomena*, wyd. 4 str. 395, Giesebrecht w: *ZAW* 1,247), lecz występuje często dopiero od źródła P począwszy (1,21, 27;5,1n. — ogółem 7 razy), a ulubione przez Deutero-Izajasza (Iz 40, 26; 21,20; 42,5; 45,8 — ogółem 20 razy).

¹¹ Np. Iz 41,20; 48,6,7; 65,17,18; Jr 31,21.

¹² Np. Wj 34,10; Lb 16,30.

pomocy samego słowa (Ps 148,5). Trzeba w tym miejscu podkreślić dwie właściwości tego czasownika:

1° Autor rozdziału pierwszego Księgi Rodzaju, gdy w w. 21 i 27 posługuje się słowem *bārā'*, nie zaznacza osobno skuteczności słowa Bożego przez formułę „i tak się stało”; widocznie uważał, że już w samym czasowniku *bārā'* zawiera się niechybna skuteczność¹³.

2° Czasownik *bārā'* nie posiada przy sobie nigdy biernika tworzywa (*accusativus materiae*)¹⁴, dlatego jest szczególnie sposobny do oddawania pojęcia „stwarzania” w ścisłym tego słowa znaczeniu¹⁵.

Powstaje z kolei pytanie, czy Autor stosując powyższe dwa czasowniki na przemian, czynił to celowo, a jeśli tak, to w takim razie, co chciał przez to wyrazić.

Aby odpowiedzieć na to pytanie, musimy wziąć pod uwagę wypowiedzi Autora w Rdz 5,1 i 9,6. Zarówno bowiem w 1,26 jak w 5,1 i w 9,6 czasownik *‘āšāh* stoi obok tych samych terminów celem i *d‘mūth*. Uderzającym jest to zwłaszcza w Rdz 5,1, gdyż czasownik *‘āšāh* został położony po użytym poprzednio słowie *bārā'*. Z porównania tych tekstów wynika, że Autor używa czasownika *‘āšāh* wtedy, jeżeli przedstawia bardziej konkretną czynność Boga, a mianowicie w zwrotach takich, jak „uczynić na obraz”, „uczynić podobnym”. Stąd też pochodzi równoznaczność czasownika *‘āšāh* z czasownikiem *yācar* i *bārā'*, występująca w drugiej części Księgi Izajasza (o czasowniku *yācar* będzie mowa w rozdziale następnym). Jednakże wyjątek stanowi omawiany wiersz 27 z pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju, w którym dwukrotnie przy rzeczowniku „obraz” (celem) występuje czasownik *bārā'*. Wyjaśnienie tego wyjątku zdaje się, że można dać na podstawie w. 31 z rozdziału pierwszego, oraz

¹³ Por. przytoczony przez Ed. Lipińskiego artykuł; A. Van der Voort: *Genèse I, 1 à II, 4a et le Psaume CIV* w: *RB* 58; 1951, 322 i uw. 4.

¹⁴ Por. Joüon, § 125 v—w.

¹⁵ E. Lipiński, art. cyt. s. 187 n.

Rdz 5,1. W obu tych tekstach występują bowiem omawiane czasowniki łącznie. Powyższe teksty dają podstawę do następującego rozróżnienia znaczeń: *Słowo bārā' bardziej uwypukla sam fakt powołania bytu do istnienia, natomiast słowo ʿāsāh zwraca uwagę czytelnika raczej na zamierzenie i akt działania, wykonywania projektu przez twórcę.* W Rdz 2,2 właśnie czasownik ʿāsāh, a nie bārā' łączy się dwa razy z rzeczownikiem mēlā'khāh „praca”, „dzieło”. Stosując powyższe rozróżnienie do tekstu Rdz 1,26 i 27, widzimy, że w w. 26, kiedy Bóg podejmuje „zamiar” powołania człowieka do bytu jako Swój „obraz”, Autor kładzie słowo ʿāsāh; kiedy natomiast Autor mówi o dokonanym już fakcie powołania ludzi do istnienia (ww. 27), pisze, że Bóg „stworzył” (bārā') człowieka „jako obraz”. To samo da się powiedzieć i co do Rdz 5,1 oraz 9,6. W obu tych tekstach, przeciwnie niż w Rdz 1,27, został użyty czasownik ʿāsāh, bo jest tam mowa nie tyle o samym fakcie powołania człowieka do bytu, ile raczej o określeniu stosunku istniejącego człowieka do Stwórcy („obraz”, „podobieństwo”). Zresztą to tylko próba uchwycenia różnicy między obydwojoma synonimami.

2. Określenia celem i d^emūth

Jak wynika z przytoczonego tekstu hebrajskiego, Autor położył w w. 26 nacisk na stosunek człowieka do Stwórcy, wyrażony dwoma pojęciami celem i d^emūth.

a) Znaczenie terminów celem i d^emūth

Wyraz celem¹⁶ oznacza w pierwszym rzędzie „obraz”, „wizerunek” namalowany (Ez 16,17;23,14) lub posąg rzeźbiony albo odlewany (Lb 33,52; Am 5,26). Używany bywa jednak także w odniesieniu do marzeń sennych (Ps 73,20), do złudnych widziadeł (Ps 39,7), oraz gdy mowa o człowieku, że jest „obrazem” swego ojca (Rdz 5,3) jako jego potomek, lub wreszcie, że

¹⁶ Por. Fr. Zorell: *Lexicon hebraicum et aramaicum*, dz. cyt., s. 692; por. w j. arabskim czasownik salama — „obciosać”, „odrabiać”, „ściąć”.

człowiek jest „obrazem” Boga (Rdz 1,26 n. i 9,6). Gdy chodzi o człowieka w ostatnich przypadkach trudno brać termin celem w znaczeniu dosłownym jako „obraz”, czy „posąg” a raczej trzeba rozumieć jako „obraz” w znaczeniu przenośnym, czyli jako „podobieństwo”. W powyższych przeto przypadkach wyraz celem zbliża się znaczeniem do drugiego terminu z w. 26, to jest do wyrazu d^emūth.

Rzeczownik d^emūth¹⁷ sam przez się jest określeniem abstrakcyjnym i wyraża cechę podobieństwa jednej rzeczy do drugiej: „coś podobnego”. Może to być jakiś obraz, kopiujący oryginał, np. kopia ołtarza w 2 Krl 16,10 (por. Ez 23; 15; 2 Krn 4,3), lub kształt, postać, wygląd czegoś, np. „coś podobnego z kształtu do człowieka” (d^emūth 'ādhām — 1,5.10.13; 10,22), „coś niemal identycznego” (d^emūth 'echādh — Ez 1,16; 10,10.) W 2 Krl. 16,10 wyraz d^emūth stoi obok drugiego terminu: tabhnīth — „wzór”, „model”, „wizerunek”, „forma” (por. hebr. bānāh „budować”) i zdanie: wayyišlach ... 'eth-d^emūth hammizbē'ach w^e'eth-thabhnīthô l^e-khol-ma^{ca}śēhū.

najlepiej byłoby oddać słowami: „przesłał też ... model ołtarza i całą jego dokumentację techniczną”, w których d^emūth oznaczałoby „model” (makietę) całości, a tabhnīth opracowanie szczegółów konstrukcji. U Ezechiela (23,14.15), podobnie jak w Księdze Rodzaju 1,26 Autor o tym samym przedmiocie użył dwóch określeń: celem i d^emūth, jednak w Księdze Ezechiela występują one w dwóch różnych wierszach. Oba terminy trzeba uważać za synonimy, oznaczające namalowane postacie Chaldeczyków. Można by szukać różnicy w tym, że celem dotyczy ogólnie całego obrazu, podczas gdy d^emūth bardziej uwypukla cechę podobieństwa namalowanych postaci do żywych ludzi. Aczkolwiek oba terminy są znaczeniowo bardzo do siebie zbliżone, to jednak mają różny przedmiot formalny. Przy użyciu terminu celem chodzi raczej o sam istniejący przedmiot (posąg, obraz, widziadło itp), natomiast przy d^emūth — o cechę,

¹⁷ Por. Fr. Zorell: *Lexicon*, dz. cyt., s. 175; por. źródeł słów hebr. — dāmāh — „wyglądać jak”, „być podobnym do”.

czy przedmiot podobieństwa do oryginału (por. Iz 40,18 — „coś podobnego”, co się da porównać z Bogiem”).

b) *Wzajemny stosunek terminów celem i demuth w Księdze Rodzaju*

Oba wyżej wspomniane terminy występują w tekstach bądź oddzielnie, bądź łącznie. Oddzielnie celem znajduje się w Rdz 1,27 i 9,6 d^emūth zaś — w Rdz 5,1. Łącznie występują w Rdz 1,26 oraz w 5,3, przy czym w ostatnim przypadku kolejność ich jest odmienna niż w pierwszym. Wyjaśnienie wzajemnego stosunku obu terminów w wyżej wymienionych tekstach Księgi Rodzaju jest niemożliwe bez uwzględnienia przyimków b^e i k^e, z którymi one się łączą.

1° C o d o p a r t y k u ł y b^e (b^ecalmēnu — Rdz 1, 26; por. b^ecalmô — w 1,27), to spośród wielu znaczeń, jakie ma ten przyimek, nie łatwo jest dobrać najodpowiedniejsze, nie mamy bowiem tekstów biblijnych, które by nam pomogły do wyjaśnienia. Wypada tylko rozważyć różne możliwości tłumaczenia. Termin celem — może oznaczać projekt, czy ideę, która ma być prawzorem dla człowieka, lub modelem, według którego będą tworzeni ludzie, albo też — Boga jako prawzór, którego odbicie stanowi człowiek. Stąd też kiedy L. Koehler¹⁸ tłumaczy partykułę b^e przy wyrazie celem jako: „według”, „stosownie do” (*entsprechend, according to* podobnie jak i w Iz 10,24.26 czy w Ezdr 10,3), w wyjaśnieniu tym zawierają się obie możliwości. Rozstrzygnąć można na korzyść jednej z nich, rozpatrując je w kontekście. *Pierwsza możliwość*: człowiek stał się tym, czym Bóg chciał go mieć (stworzony został według „obrazu”, jaki miał Bóg), nie wydaje się zgodna z myślą autora. W tego rodzaju stwierdzeniu nie byłoby bowiem nic szczególnego, gdy z całego dotąd (do w. 26) opisanego dzieła stwarzania widać, że skutek rozkazu Bożego jest każdorazowo niechybny¹⁹.

¹⁸ Lexicon, dz. cyt., s. 103.

¹⁹ Por. powtarzane w w. 7, 9, 11, 15, 24 i 30 słowa wayehi khēn — „i stało się tak”, czy też w w. 4, 10, 12, 18, 21 i 25 — „i ujrzał Bóg, że było dobre” jak i stwierdzenie ogólne w w. 31; „i widział Bóg, że wszystko, co uczynił, było dobre”. Jeśli dzieło było dobre, zatem odpowiadało zamiarowi Stwórcy.

Druga możliwość zatem raczej jest słuszna: partykuła *b^e* nadaje wyrazowi celem znaczenie przypadku czwartego (*accusativus*) czyli Autor natchniony chciał stwierdzić, że Bóg „uczynił” człowieka s w o i m o b r a z e m (po łacinie byłoby: „*fecit eum imaginem suam*” — *accusativus*)²⁰.

2° Występująca przy terminie *d^emūth* partykuła *k^e* oznacza porównanie rzeczy podobnych, a nawet ich równoznaczność, ale też i ogólnie podobieństwo. W Księdze Rodzaju (gdymowa o pochodzeniu człowieka) wspomniana partykuła występuje jeden raz w 1,26 w połączeniu z wyrazem *d^emūth*, a drugi raz w tekście niemal identycznym, w łączności z wyrazem celem (Rdz 5,3).

W związku z Rdz 1,26 powstaje pytanie: skoro już samo *k^e* określa podobieństwo, po co Autor natchniony połączył tę partykułę jeszcze ze słowem *d^emūth*. Wprawdzie w Biblii występuje zwrot *kidhmuth* w znaczeniu „jako”, „jak” (np. Ps 58,5), ale w 1,26 trudno byłoby dopatrywać się tego zwrotu; bo z Rdz 5,1 wynikałoby że wyraz *d^emūth* jest synonimem wyrazu poprzedniego celem i *b^ecelem*, bowiem w 5,3 mamy oba te wyrazy (celem i *d^emūth*) oraz oba przyimki (*b^e* i *k^e*), choć w innej kolejności: *bidhmuthô k^ecalmo*²¹. Wobec małego prawdopodobieństwa co do słuszności proponowanej przez Kittela zmiany tekstu (jest tu zresztą *lectio difficilior*, a proponowana stanowi *lectionem faciliorem*)²², pozostaje zając się bliżej ustaleniem wzajemnego stosunku wyrazów celem i *d^emūth*, uwzględniając partykuły *b^e* i *k^e*²³.

²⁰ Por. F. Zorell: *Lexicon*, dz. cyt. s. 692, L. Koehler: *Lexicon*, dz. cyt. s. 103 nr 17 (choć on sam nie przytacza pod tym numerem omawianego miejsca, tłumacząc je jak wyżej powiedzieliśmy).

²¹ R. Kittel w krytycznym wydaniu Biblii, powołując się na około 45 rękopisów hebrajskich, wysunął propozycję, by czytać *kidhmūthô besalmô*.

²² W alfabecie kananejskim litery *b* i *p* znacznie się różnią między sobą zamiana ich musiałaby nastąpić dopiero później (nie mamy jednak na to wystarczająco przekonujących dowodów).

²³ Tłumacz LXX podkreślił różnicę między *selem* a *d^emūth*, łącząc oba terminy spójnikiem *wal*, którego nie ma w tekście hebrajskim, nie rozróżnił natomiast znaczeń partykuły *b^e* i *k^e*, bowiem oddał przez

Niektórzy uważają oba terminy celem i d^emūth w Rdz 1,26 za synonimy zestawiane dla większej emfazy; ten wyraźny semityzm wskazywałby, że człowiek jest „wyobrażeniem podobnym” nie jakimkolwiek²⁴. Jednakże, skoro mamy oba terminy połączone przy pomocy różnych partykuł, oba też występują w innych tekstach osobno, albo w połączeniu z partykułami odwrrotnie zastosowanymi, należałoby przypuszczać, że określa on nie tylko stopień, w jakim człowiek jest obrazem Boga („wyobrażenie podobne”), ale że na równi z wyrazem d^emūth ujmuje on jakoś stosunek człowieka do Stwórcy.

Aby lepiej naświetlić wzajemny stosunek wyrazów celem i d^emūth należy więc zająć się tekstem Rdz 5,1—3, w którym obok obu tych terminów zachodzą partykuły b^e i k^e oraz czasowniki ʿāśāh i bārā’.

3° Terminy celem i d^emūth w Rdz. 1,26.27 i w Rdz 5,1—3.

Oba teksty Rdz 1,26a.27 i 5,1—3 są podobne nie tylko co do treści, ale i co do swej formy, powtarzają one tę samą myśl, mowa w nich o fakcie powołania człowieka do bytu, jak i określeniu stosunku człowieka do Stwórcy. Tekst 5,1—2 jest naśladowaniem tekstu 1,27, ale już bez zachowania charakterystycznego rytmu i szyku chiastycznego w układzie wyrazów celem i bārā’. W Rdz 5,1 rzeczownik celem został opuszczony, mimo że w 1,27 powtarza się on aż po trzykroć i to z czasownikiem bārā’, a czasownik ʿāśāh występuje tu z rzeczownikiem d^emūth. Zatem biorąc pod uwagę wiersz 1,26 zauważamy, że Autor celowo wybrał z tekstu wyraz d^emūth w połączeniu z czasownikiem ʿāśāh, a opuścił termin celem. Skoro Autor

greckie κατά. Stąd i w Wulgacie czytamy: „ad imaginem et similitudinem nostram”.

²⁴ Tak ujmuje rzecz większość autorów, por. np. R. A. D y s o n; Theologia Veteris Testamenti, *De Antropologia* str. 7 (maszynopis wydany w PIB w Rzymie do użytku studentów).

Wg L. Cl. Fillion, w: *La Sainte Bible*, Paris 1928, wyd. 9, t. 1, s. 24) selem oznacza wzór, model, a d^emūth — realizację, kopię tego wzoru: „Deux mots pour exprimer une même idee, avec nuance et gradation: le premier représente l’ideal, le modèle; le second, la réalisation de l’idéal, la copie”.

wzorując się na tekście 1,26—27 opuścił tak mocno tam podkreślony termin, trudno przypuszczać, że to uczynił bez umyślnej intencji. Należy tu zauważyć, że Autor i w tekście 5,1 nn. nie zaniechał zupełnie wyrazu celem, ale przytoczył go w innym kontekście.

Tym nowym kontekstem jest w Rdz 5,3 wzmianka o narodzeniu syna przez Adama. Zestawiając z kolei ten wiersz z tekstem 5,2 (a także 1,26), dostrzegamy następującą zbieżność, mianowicie paralelizm pomiędzy °āšāh bidhmūth || hōlīdh bidhmūth z jednej strony, a pomiędzy wayyīqrā' 'eth-š°mām 'ādhām || || wayyīqrā' 'eth šemô šēth z drugiej strony. O pochodzeniu pierwszego człowieka powiedziane zostało niemal to samo, co i o jego synu, Secie. Różnica jednak zaznacza się w tym, że Set „został zrodzony na podobieństwo” swego ojca, ale „według j e g o o b r a z u” (b°calmô). Z tego by wynikało, że wyraz celem jest tu określeniem rodzaju życia jakie przekazał Adam Setowi.

Przechodząc do paralelizmu qārā' šemô' Adhām i qārā' šemô Šēth, zauważamy, że wyraz qārā' oznacza nie tylko „nazywać”, ale i określa, kim jest istota, którą się „nazywa” (por. 2,19), wyrażając w ten sposób ogólno-semicką ideę, że coś co nie ma imienia, nie istnieje. Tak więc „nadać komuś imię” znaczy tyle, co „określić, czym jest dana istota”. W pierwszym wypadku chodziłoby o to, że Adam „uczyniony na podobieństwo do Boga” jest tylko „człowiekiem” ('ādhām), stąd i imię „Set” byłoby nie tylko imieniem własnym, ale, jak to wyraźnie zaznaczone zostało w Rdz 4,25, wskazuje ono, że ów Set (Šēth) zajął miejsce zabitego (czyli pozbawionego życia) wybranego przez Boga Abła²⁵. Autor chciał tu nie tylko podać

²⁵ Tak w wypadku Adama, jak i w wypadku Seta wyciągamy wniosek biorąc pod uwagę łącznie i wyrażenie: „nadać imię” i samą etymologię owego imienia nadanego ('Adhām od 'adhāmāh = istota śmiertelna, bo „ziemska”; šēth — od šīth = położony w miejscu Abła).

Oba imiona możemy obok siebie zestawiać dlatego, że „Adam” jest nie tylko *nomen appellativum* ale i *nomen proprium* pierwszego mężczyzny.

nam imię, ale też i określić, jaką rolę w przekazywaniu życia przez pierwszych ludzi odegrał Set.

Najważniejszym jednak szczegółem w omawianym zestawieniu jest termin „obraz” (celem), który występuje tylko we wzmiance o pochodzeniu syna od Adama. W 1,26: Człowiek ma być „obrazem” Boga ale (tylko) w pewnym stopniu przez podobieństwo. W 5,3 b: Set jest podobny do ojca (Adama) jak Adam podobny do Boga (por. 5,1c) bowiem jest jego „obrazem” (już nie wprost obrazem Boga, bo w 5,1c o „obrazie” nie ma wzmianki). Zestawiając powyższą wzmiankę o zrodzeniu Seta z tym, co Autor powiedział w Rdz 1,26 o „uczynieniu” człowieka, dostrzegamy przedstawienie w kolejności wyrazów „obraz” i „podobieństwo”: tam człowiek uczyniony miał być „na obraz według podobieństwa”, tu zaś — „na podobieństwo według obrazu”. Skoro tu jest mowa o podobieństwie człowieka do Stwórcy i Seta do Adama, a przy tym w obu przypadkach oprócz wyrazu d^emūth został użyty wyraz celem, można z tego wnioskować, że w obu przypadkach rzeczownik celem określa to samo życie przekazane w 1,27 przez Boga człowiekowi, a w 5,3 — przez Adama Setowi. Słowem, rzeczownik ten nawiązuje do idei przekazania życia, a równocześnie jest określeniem samego życia.

Można zatem przypuszczać, że w przeciwieństwie do celem oznacza d^emūth podobieństwo do Stwórcy jakie przejawia człowiek, lecz tylko jako istota żywa (oczywiście że w swoim rodzaju, a więc rozumna i wolna), nie obdarzony takim życiem, jakie ma Bóg²⁶. Autor komentarza w *La Sainte Bible de Jérusalem* zauważa, że wyraz d^emūth ogranicza ideę „obrazu”, zawartą w terminie celem, wykluczając tym samym równość człowieka ze Stwórcą²⁷. Stąd też, jeśli w 5,1 mamy samo tylko bidhmūth, jest to wskazówka, że musiała dokonać się jakaś

²⁶ Por. J. Cl. Fillion w: *La Sainte Bible*, dz. cyt. t. I, s. 38: „Hélas! Adam ne put transmettre à ses fils qu'une ressemblance divine bien amoindrie”.

²⁷ *La Sainte Bible de Jérusalem*, La Genèse, s. 10 s.

zmiana w sytuacji z 5,1 nn w stosunku do sytuacji z 1,26 nn. Człowiek już nie ma w sobie tego życia, które miał na początku: biorąc zaś pod uwagę opis upadku pierwszego człowieka (rozdział II—III), można skonstatować, że ta zmiana nastąpiła w związku z utratą życia, jakie według opowiadania, zawartego w tych rozdziałach, miało człowiekowi być zapewnione przez „drzewo życia”.

4° Termin celem w Rdz. 9,6.

Potwierdzeniem tego, co wyżej powiedziano o znaczeniu wyrazu celem i jego ustosunkowaniu do wyrazu d^emūth zdają się być słowa Rdz 9,6 „Kto przeleje krew człowieka, przez ludzi krew jego ma być przekazana, albowiem na obraz Boga (b^ecelem Elohim) (Bóg) uczynił człowieka (‘āśāh ‘eth-hā’ādhām)”. Należy tu powiedzieć zaraz na wstępie, że ten przepis prawa został ogłoszony u zarania nowej ery ludzkości, w związku z przymierzem, jakie Bóg zawarł z Noem po potopie. Charakterystycznym dla tego tekstu szczegółem jest znaczenie, jakie przypisuje się tu krwi zarówno ludzi jak i zwierząt (por. 9,3.4.). Człowiek będzie mógł odtąd zabijać zwierzęta, aby się karmić ich mięsem, nie ma on jednak prawa spożywać ich krwi, gdyż w niej jest zawarte życie²⁸ jeśli zaś chodzi o człowieka, to przelewanie krwi ludzkiej ma być karane śmiercią. Uzasadnieniem takiej sankcji jest, to że człowiek został stworzony na obraz Boga: ki becelem ‘elohim ‘āśāh ‘eth-hā’ādhām.

Wnioskować stąd można o łączności terminu celem z terminem dām, zwłaszcza że dām zostało wyjaśnione jako „życie” (nefeš). Mamy tu więc potwierdzenie tego, co powiedziano do-

²⁸ M. Lichtenstein (Die Grundlage und die Entwicklung der Bedeutung des Wortes nefeš im A. Test., Berlin 1915, s. 64, n.) sądzi, że wyraz nefeš w Rdz 9,4, jest głosem wyjaśniającą do terminu dām i sens zdania jest taki: „krew zaś tu jest tym, co my dziś nazywamy duszą”. — Nie ulega jednak wątpliwości, że semici wierzyli, iż krew jest siedliskiem życia, a nawet utożsamia się ono z krwią (por. Kpł. 17,11.14; Pwt 12,16.23).

tychczas w związku z Rdz 1,26 i Rdz 5,3, że celem wiąże się z przekazywaniem życia, a także określa rodzaj życia.

Skoro jednak z tym wyrazem celem łączy się, jak widzieliśmy, wyraz *d^emūth*, ten ostatni również ma związek z życiem, jednak określa on życie inne, niż wyraz celem, mianowicie w Rdz 1,26 oznacza on takie życie, przez które człowiek zbliża się do zwierząt, aczkolwiek góruje nad nimi dzięki temu, że jest równocześnie „obrazem Boga”.

Tekst Rdz 9,6 odwołuje się znowu do tego, że człowiek był uczyniony na „obraz” Boga, nawiązuje więc do Rdz 1,26. bowiem: 1) O Noem już przedtem powiedział Autor natchniony, że był on w szczególnej zażyłości z Bogiem (por. Adam przed upadkiem), ponadto; 2) po potopie Noe występuje jako ojciec nowej ludzkości (w opisie 9,1—7 autor zastosował nawet podobny schemat jak w Rdz 1,26—29). Ostatecznie należy przeto powiedzieć, że i *celem* i *d^emūth* odnoszą się do życia, jednakże *gdy celem określa szczególnie rodzaj życia, jakie człowiek bezpośrednio otrzymał od Stwórcy* (por. celem jako życie, które Set otrzymał od swego ojca Adama), to *d^emūth jest aluzją do życia naturalnego, które co prawda również pochodzi od Boga, ale jest jednak innego rodzaju, niż życie określane terminem celem*. Czym jest to ostatnie, na to odpowiedzi będziemy szukali w dalszych badaniach.

c) *Idea „obrazu Boga” odnośnie do człowieka w Księdze Mądrości*

Komentarzem (choć o jakieś 400 lat późniejszym) do tego, cośmy powiedzieli o znaczeniu wyrazu celem jako swoistym określeniu życia, jakie pierwszy człowiek otrzymał bezpośrednio od Boga, są słowa w Księdze Mądrości 2,23 i 24:

„Albowiem Bóg stworzył człowieka do *n i e z n i s z c z a l n o ś c i* (*ἐπιφθαρσία*) i uczynił go *o b r a z e m* (*εἰκόνα*) Swego wiecznego trwania (*τῆς ἰδίας ἀιδιότητος*). Przez zawiść diabła śmierć weszła na świat, i podlegają jej ci, którzy mają z nim (diabłem) udział”.

Nie trudna do uchwycenia w tym zdaniu fraza semicka z właściwą dla poezji hebrajskiej paralelną (paralelizm syno-

nimiczny) budową dwóch stychów wskazuje na odpowiedniość znaczeń słowa ἀφθαρσία i zwrotu εἰκὼν τῆς... αἰδιότητος; stąd też spójnik καὶ („i”) zastępuje tutaj partykułę „czyli”. Wyraz ἀφθαρσία (dosłownie „niezniszczalność”, w dalszym znaczeniu „nieśmiertelność”) został wyjaśniony słowami εἰκὼν τῆς αἰδιότητος przy czym na uwagę zasługują terminy εἰκὼν — „obraz” i αἰδιότητος

Wyraz εἰκὼν jest niewątpliwie aluzją do stworzenia człowieka (ludzi) według opisu Księgi Rodzaju (1,26 n.): „Uczyńmy człowieka (ludzi) na o b r a z n a s z ... i stworzył Bóg człowieka (ludzi) n a o b r a z S w ó j”.

Nowym elementem jest wprowadzony przez Autora Księgi Mądrości wyraz αἰδιότης, którego podstawową częścią jest przyśłówka αἰεὶ — „zawsze”, „wiecznie”, — a więc: „wieczność”. Tutaj ze względu na poprzedni termin ἀφθαρσία, — „niezniszczalność”, „nieśmiertelność”, lepiej nadać terminowi αἰδιότης znaczenie: „wieczne trwanie”.

Z powyższego tekstu wynika, że „stworzenie człowieka na obraz Boży” jest równoznaczne (według wyjaśnienia Autora Księgi Mądrości) z zapewnieniem człowiekowi nieśmiertelności lub niezniszczalności, a więc t r w a ł e g o ż y c i a.

W tekście greckim istnieje różnica co do czytania drugiego stychu. Kodeksy B, S, A mianowicie zamiast αἰδιότητος mają ἰδιότητος („na obraz właściwości”). Natomiast w większości kodeksów znajdujemy słowo αἰδιότητος²⁹, ponadto niektóre z kodeksów zawierają lekcję ὁμοιότητος („podobieństwa”), co stanowi wyraźną aluzję do zwrotu καθ'ὁμοίωσιν („według podobieństwa”, hebr.: kidhmūth) z Rdz 1,26. Tę ostatnią lekcję zachował św. Hieronim w tekście Wulgaty: „Quoniam Deus creavit hominem inexterminabilem, et ad imaginem similitudinis suae fecit illum”. Jednakże za lekcją przyjętą przez Rahlfsa przemawiają następujące racje: lekcja ta znajduje się w większości kodeksów greckich; ze względu na termin paralelny ἀφθαρσία lekcja ta wydaje się bardziej odpowiednia niż dwie inne; wreszcie można dodać, że lekcja ἰδιότητος być

²⁹ Por. A. R a h l f s: Septuaginta, Stuttgart 1935, II, s. 348.

może dałaby się wyjaśnić jako pochodna od *ἀϊδιότητος* powstała prawdopodobnie z przyczyny graficznej (ΙΔΙΑΣ ΙΔΙΟΤΗΤΟΣ a może z wadliwej wymowy przy dyktowaniu, tym bardziej, że sama głoska „i” wymawia się w wyrazie *ἀϊδιότης* oddzielnie, nie w dyftongu.

Ostatecznie niezależnie od wspomnianych wariantów myśl podstawowa: łączność podobieństwa człowieka do Stwórcy z pojęciem trwałego życia, jest tu niewątpliwa.

Na pierwszy rzut oka widać, że przytoczony tekst nawiązuje do Księgi Rodzaju 1,26 oraz do 3,1—6.13. Ponadto potwierdza się w nim co przedtem powiedzieliśmy o znaczeniu wyrazu celem (którego odpowiednikiem jest tu termin grecki *εἰκὼν*): człowiek dlatego został nazwany „obrazem” Boga, że stworzony był do nieśmiertelności.

Jednakże słowo „obraz” zostało tu bliżej wyjaśnione: człowiek jest „obrazem” Boga o tyle, o ile posiada w sobie to, co należy do istotnych przymiotów Boga, a mianowicie życie nieśmiertelne (por. *ἀϊδιότης*). Skoro w następnym wierszu Autor Księgi Mądrości wspominał, że człowiek utracił nieśmiertelność z winy diabła (co stanowi aluzję do opisu utraty nieśmiertelności w „raju”), można nawiązać i tutaj do znaczenia wyrazu *dēmūth*: człowiek utracił nieśmiertelność jest już tylko „podobny” do Boga (Rdz 5,1), podczas gdy przedtem (1,26) był „podobnym obrazem” i owo *dēmūth* wzbraniało jedynie utożsamiać go zupełnie z Bogiem co do natury.

Taki pogląd na „obraz” Boga w człowieku jest już, oczywiście, wynikiem nauki teologicznej skryształizowanej w czasach późniejszych³⁰. To jednak nie wyklucza, że i w Księdze Rodzaju możemy odnaleźć tę samą myśl, chociaż jeszcze nie tak sprecyzowaną, co zdaje się wynikać z dotychczas omówionych tekstów Księgi Rodzaju, w których występuje wyraz celem.

³⁰ Księga Mądrości pochodzi najprawdopodobniej z I w. przed Chr.

3. Analogie do Rdz. 1,26 n. w literaturze starożytniej

Powstaje pytanie: Czy istnieją w środowisku bliskim Izraelitom jakieś podstawy tego, co Autor powiedział o człowieku, jako o „obrazie” Boga, ze względu na życie, jakie człowiek otrzymał od Stwórcy.

Odpowiadając na to pytanie, należy zwrócić uwagę na następujące teksty starożytne zarówno mezopotamskie jak i egipskie.

Jeśli chodzi o dokumenty mezopotamskie, ogólną wzmiankę wiążącą się z poruszonym przez nas tematem, znajdujemy w *poemacie o Adapie*. Według tej wzmianki „Ea stworzył (Adapę) jako model ludzi” (*Adapa*, w. 6.)³¹. Według Speisera (u Pritcharda) ów pierwszy człowiek, imieniem Adapa, miał być wzorem, według którego mogli być stwarzani inni ludzie. W takim ujęciu ta wzmianka w utworze mezopotamskim wiązałaby się co prawda ściślej z Rdz 5,3, aniżeli z Rdz 1,26; trzeba jednak dodać, że dawniej ów tekst rozumiano nieco inaczej. Zdaniem J. Jeremiasa wspomniany wyżej termin, przetłumaczony w angielskim jako „model”, miał się w znaczeniu „obraz” odnosić do boga Ea; przy takim więc tłumaczeniu tekstu pierwszy człowiek (Adapa) był stworzony „na obraz” boga Ea³². Nie łatwo rozstrzygnąć, który ze wspomnianych autorów ma słuszność, niemniej zasadniczym pozostaje to, że w utworze „Adapa” występuje termin „model” czy też „obraz”, i to łącznie z faktem stworzenia człowieka.

Podobnie w poemacie kosmogonicznym „*Enuma eliš*” (ANET 60) „stworzenie” człowieka zostało przedstawione w ten sposób, że bogowie postanowili zabić sprawcę buntu przeciw Mardukowi, półboga Kingu, a z jego krwi Marduk utworzył

³¹ Por. ANET: 101a; tak według przekładu angielskiego („the model”) odnośny wyraz akadycki ma znaczenie „model”, „wzór”, „obraz” (7).

³² Por. J. Jeremias: *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients*, dz. cyt., s. 53.

ludzi (Enuma eliś, tab. VI, 33 n.)³³ (ANET 68 B). Wprawdzie nie został tu wymieniony „obraz” czy „model” jak poprzednio, ale godnym uwagi pozostaje to, że pojęcie krwi łączy Boga, czy bogów, stwarzających ze stwarzanym przez nich człowiekiem. Skoro człowiek powstał ze krwi boga lub półboga, ma on coś wspólnego z bóstwem, przez co jest do bóstwa podobny, jeśli weźmiemy pod uwagę znaczenie krwi w świecie semickim jako siedliska (a nawet synonimu) życia. I w tym właśnie można się dopatrzeć pewnej zbieżności pomiędzy poglądem mezopotamskim, dopiero co omówionym, a pomiędzy słowami natchnionego Autora, gdy w Księdze Rodzaju 1,26 pisze o stworzeniu człowieka na „obraz” czy na „podobieństwo” do Stwórcy.

O wiele wyraźniej występuje pokrewieństwo pomiędzy Ks. Rdz. 1,26 n. a tekstem staroegipskim, zatytułowanym przez tłumaczów „*Pouczenia dla króla Meri-Ka-Re*”. W opisie stworzenia człowieka znajdujemy tu następujące szczegóły: stwarzając ludzi, bóg dał w ich nozdrza oddech życia; ludzie, którzy pochodzą z jego ciała, są jego obrazem; dla nich bóg-stworzyciel uczynił niebo i ziemię, rośliny i zwierzęta³⁴. Podobieństwo do Księgi Rodzaju (1,26) jest tu bardzo duże. Wzmianka o pochodzeniu ludzi z „ciała” boga, tak jak i samo słowo „obraz”, przypominają żywo powiedzenie biblijne: „na obraz według podobieństwa do Boga”. Z drugiej zaś strony, jak w Księdze Rodzaju, tak i w dokumencie egipskim dodano, że zwierzęta, ptaki i ryby zostały stworzone dla człowieka (jako pokarm), co odpowiada wzmiance Autora natchnionego o panowaniu człowieka nad zwierzętami. Widzimy, że sama myśl o pewnym pokrewieństwie z bogami, a nawet o udziale człowieka w jakiejś mierze w życiu boskim nie była obca starożyt-

³³ Jak podał J. Bromski: Enuma eliś, Warszawa 1925; według starszej i nowszej tradycji mezopotamskiej występuje udział krwi zabitego boga przy tworzeniu człowieka. W podaniach asyryjskich nawet wszyscy bogowie brali udział w powołaniu do bytu człowieka z krwi dwóch bogów, synów boga Ea; por. s. 88, w przypisku 8.

³⁴ ANET, 417, kol. d.

nym na długo przed napisaniem Księgi Rodzaju. Nie mniej autor natchniony wykorzystując ją w formie odpowiadającej religii monoteistycznej, położył na nią wielki nacisk i umieścił ją jako podstawę w opisie dziejów zbawienia człowieka.

Religijny stosunek człowieka do Boga i szczególne zainteresowanie się Stwórcy człowiekiem zyskuje swój sens w oparciu o ujęcie człowieka jako „obrazu” Bożego.

Te zbieżności wskazywałyby, że zarówno według pojęć starożytnych, jak w szczególności stosownie do tego, co napisał Autor natchniony, człowiek posiada jakieś ściśle pokrewieństwo z Bogiem, owszem, ma w sobie coś boskiego³⁵.

4. Podobieństwo do Stwórcy a władza człowieka nad światem zwierzęcym

Wspomniane wyżej podobieństwo człowieka do Boga, a zwłaszcza samo pojęcie „obrazu” Bożego egzegeci, począwszy od epoki Ojców Kościoła i pisarzy starochrześcijańskich, próbowali wyjaśnić tym, że człowiek jest istotą rozumną i jako taki nie tylko przewagę posiada nad zwierzętami, ale też jest zdolny nimi kierować.

Niektórzy z uczonych wczesno-chrześcijańskich wprost w samym panowaniu człowieka nad światem zwierzęcym upatrywali podobieństwo człowieka do Boga, opierając się przy tym na dalszych zdaniach w tekście Księgi Rodzaju 1,26: „Uczyńmy ludzi ... według naszego podobieństwa, aby panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym itd. ... I tak np. Św. Augustyn tę myśl wyraził następująco: „Mówi się, że człowiek stosownie do swego wnętrza, gdzie jest rozum i umysł, stworzony został na obraz Boży, dlatego ma władzę nad rybami morskimi i ptactwem niebieskim itd. ... wszystkie bowiem pozostałe zwierzęta są uległe człowiekowi nie ze

³⁵ Na takie ujęcie podobieństwa człowieka do Stwórcy zwrócono uwagę przy wyjaśnieniu tekstu 1,26 w *Bible do Jérusalem*, gdy zaznaczono tam, że ze względu na szczególny stosunek człowieka do Boga, człowiek został wyróżniony spośród zwierząt. Zob. *La Sainte Bible de Jérusalem*, Paris 1956. La Genèse, s. 10.

względu na ciało, ale dlatego, że my mamy rozum, którego one nie posiadają i chociaż także i ciało nasze tak jest ukształtowane, że wskazuje, iż jesteśmy lepsi od zwierząt, a stąd podobni do Boga ... Przeto przede wszystkim przez posiadanie ducha rozumie się, że człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boże, o czym świadczy też wyprostowana postawa ciała”³⁶.

Tenże Św. Augustyn w innym swoim dziele większy nacisk kładzie na „obraz” niż na „podobieństwo”, uważając pojęcie „obrazu” za nadrzędne. Pisze on tak: „Ubi est imago, continuo est et similitudo, sed ubi est similitudo non continuo est imago”³⁷.

Tę samą myśl podjął św. Tomasz z Akwinu i rozwinął ją dalej w następujący sposób: „...similitudo est de ratione imaginis, et imago aliquid addit supra rationem similitudinis, scilicet quod sit ex alio expressa”³⁸.

Trzeba przyznać, że słusznie św. Augustyn i św. Tomasz przypisuje większe znaczenie pojęciu „obraz” niż pojęciu „podobieństwo”, natomiast uzasadnienie owego podobieństwa człowieka do Stwórcy, jakie podał św. Augustyn, a za nim szereg egzegetów, wymagałoby pewnego wyjaśnienia.

Z omawianego tekstu Księgi Rodzaju 1,26 nie można stwierdzić, że człowiek dlatego jest podobny do Stwórcy, że ma zdolność panowania nad zwierzętami. Nie wiadomo bowiem, jak należy rozumieć wyrażenie hebrajskie w^eyirdu, a ściślej, jakie znaczenie ma tu spójnik *waw*: celowe („aby panowali”), czy skutkowe („tak, że panować mają”). Najprawdopodobniej zachodzi w tym przypadku *iussivus* połączony z *waw* skutkowym, a stąd wyrażenie owo można przetłumaczyć: „stąd mają panowanie (niech panują) ...” Na to wskazywać się zdają inne teksty z tejże Księgi Rodzaju. W Rdz 1,28 jest powiedziane, że człowiek ma sobie poddawać ziemię. Została powtórzona za-

³⁶ Por. De Gen. c. Manich. 1,28 (PL 34,186).

³⁷ Por. De diversis quaestionibus octoginta tribus liber unus, Q LXXIV (PL 40,85.86).

³⁸ Por. S. Th. I, q. 93, a. 1.

tem ta sam myśl, przy czym wspomniany czasownik *rādāh* występuje w trybie rozkazującym (*ūr^edhu*).

W Księdze Rodzaju 9,1—7, pojęcie „obraz” zostało bardziej oddzielone od rozkazu panowania nad zwierzętami i nad całą ziemią, nie robi więc wrażenia, że zdolność panowania ma być wyjaśnieniem treści „obrazu”, mimo że w tym tekście znajdujemy te same myśli, co w Rdz 1,26 (jednak w innym układzie)³⁹.

Stąd możnaby wyciągnąć wnioski następujące: Mimo, że w Rdz 1,26 wzmianka o panowaniu człowieka nad zwierzętami następuje tuż po stwierdzeniu, że człowiek ma być stworzony na obraz i na podobieństwo Boże, to jednak trudno byłoby uważać, że owa zapowiedź panowania nad światem zwierzęcym ma być wyjaśnieniem na czym polega podobieństwo ludzi do Stwórcy.

Późniejszy pisarz Księgi Eklezjastyka komentując miejsce z Rdz 1,26 położył nacisk na to, że w człowieku przejawia się mądrość Boża, i ona właśnie uzdalnia człowieka do władania istotami niższymi od niego.

W Syr 17,3 czytamy, że „Bóg” według siebie obdarzył ich

³⁹ Schematycznie można elementy wspólne dla obu wypowiedzi tak zestawić:

Rdz 1,26—29:

1. zapowiedź podobieństwa człowieka do Boga (obraz)
2. zapowiedź panowania nad przyrodą
3. *stwierdzenie podobieństwa* (obrazu)
4. **blogosławieństwo**
5. **panowanie nad przyrodą**
6. **wyznaczenie pokarmu** (roślinnego)

Rdz 9,1—7:

1. **blogosławieństwo**
2. **panowanie nad przyrodą**
3. **wyznaczanie pokarmu** (mięsnego)
4. *stwierdzenie podobieństwa* (obrazu)
5. *blogosławieństwo*

W obu opisach odnajdujemy związek pomiędzy blogosławieństwem a panowaniem nad przyrodą, natomiast o „podobieństwie” (a właściwie o „obrazie”) do Boga wspomniał Autor w Rdz. 9,6 niezależnie od panowania nad przyrodą, później i w związku z omawianiem pokarmu (zakaz pożywania krwi zwierząt i przelewania krwi ludzkiej).

(ludzi) mocą i według swego obrazu uczynił ich". Ta podwójna myśl została następnie rozwinięta oddzielnie w dwóch kierunkach: w stosunku człowieka do stworzeń i w stosunku człowieka do Stwórcy. W pierwszym wypadku (stosunek do stworzeń) człowiek obdarzony mądrością może poznać swą wyższość nad innymi stworzeniami⁴⁰, w drugim zaś przypadku człowiek jako „obraz Boży” może poznawać wielkość dzieł Bożych.

W podobny sposób oddzielają obraz i podobieństwo człowieka do Boga od panowania człowieka nad zwierzętami nowożytni egzegeci, jak np. O. Procksch, który tak tę rzecz ujmował: „Człowiek jest obrazem Boga jako istota żywa (1,26a), natomiast podobieństwo do Boga przejawia się w szczególnym jego położeniu wobec stworzeń (1,26b): człowiek ma podobnie jak Bóg władzę nad zwierzętami”⁴¹.

Zatem należy powiedzieć, że wzmianka o panowaniu człowieka nad zwierzętami w Rdz 1,26b jest nie tyle wyjaśnieniem „obrazu” i „podobieństwa” człowieka do Boga, ile raczej skutkiem tych ostatnich, czyli: człowiek został uczyniony na obraz według podobieństwa do Boga nie po to, a by panował, lecz ponieważ jest „obrazem” Boga, może panować nad zwierzętami. Chcemy stwierdzić, że panowanie nad stworzeniami (na wzór Bożego panowania) wynika co prawda z tego, że człowiek jest „obrazem” Boga, podobnym do Stwórcy, ale że owa wyższość nie wyczerpuje całkowicie treści owego „obrazu”. Nie da się postawić znaku równania między obu pojęciami.

Jako dalsze uzasadnienie, odnośnie do tego co powiedzieliśmy wyżej, można przytoczyć słowa Psalmu 8,6 w których zaznaczono, że człowiek jest nie wiele co niższy od Boga:

⁴⁰ Por. Syr 17,4; odnośny tekst grecki nie jest jasny, przypuszczenie nasze opiera się na tym, że w w. 4 znajdujemy słowa *κατακορπεδεν θηρίων καί περσιών*, podczas gdy w wierszach 6, 7, 8 mamy już wyraźną wzmiankę o zdolności człowieka do poznawania Boga i Jego dzieł.

⁴¹ Por. O. P r o c k s c h: Die Genesis, dz. cyt., s. 449.

watt^echass^erēhū m^e'aT mē'lōhīm
w^ekhābhōdh w^ehādhār te'aTT^erēhū,

bo został ukoronowany chwałą wśród innych stworzeń. Z kolei i te słowa psalmu przywodzą na pamięć to, co zauważył H. Haag, że mamy tu analogię do poglądu babilońskiego, według którego król jest „odbiciem Marduka”. Podobnie jak król babiloński reprezentował bóstwo wobec swych poddanych⁴², tak i człowiek, „ukoronowany chwałą i pięknnością” czyli przejawiający w sobie w sposób widoczny Bożą moc i wspaniałość, reprezentuje Stwórcę wpośród stworzeń, panując nad wszystkimi istotami żywymi (Rdz 1,28; Syr 17,3 n.)⁴³.

Wszystko, co powiedzieliśmy dotychczas sprowadza się nie tylko do wyższości człowieka ponad świat zwierzęcy, ale w pierwszym rzędzie do wykazania szczególnej łączności człowieka ze Stwórcą. Ta łączność, jako wniosek wynikający z rozpatrywania związku między ideą stworzenia człowieka „na obraz Boży według podobieństwa do Boga” a ideą wywyższenia człowieka ponad zwierzęta potwierdza też nasze spostrzeżenie, że w wypowiedzi o „obrazie” Stwórcy w człowieku zawiera się a l u z j a d o ż y c i a, jakie Stwórca przekazał bezpośrednio człowiekowi.

Precyzując różnicę pomiędzy „obrazem” a „podobieństwem”, w oparciu o dotychczas omówione teksty, możemy powiedzieć, że „o b r a z” Boży polega na przekazaniu człowiekowi szczególnego rodzaju życia, mianowicie życia takiego, jakie jest właściwe Stwórcy, a zatem życia nieśmiertelnego. „P o d o b i e ń s t w o” do Boga natomiast określa stosunek człowieka jako istoty obdarzonej szczególnym rodzajem życia („obraz Boży”) do zwierząt, które także są istotami żywymi. Zbliżenie do zwierząt polega na tym, że człowiek będąc „obrazem” Boga równocześnie jest do Niego tylko „podobny” (ograniczenie idei „obrazu” Bożego) z tego względu, że ma w sobie

⁴² Por. J. Helm: Zum Terminus „Bild Gottes”, art. cyt. s. 48.

⁴³ Por. H. Haag: Bibel Lexicon, dz. cyt. kol. 3.

coś ze zwierząt, ale z drugiej strony owo „podobieństwo” wynosi go ponad zwierzęta, dzięki czemu może nad nimi panować.

II. Człowiek — Adam, jako „istota żywa” (nepheš chayyah)

Rozdział drugi Księgi Rodzaju od w. 4 czyni wrażenie, jakby Autor zaczynał od nowa opowiadanie o początku świata. Ten „początek”, do którego się Autor natchniony cofa myślą, to okres, kiedy nie było jeszcze ani roślin, ani zwierząt, ani ludzi. O ludzi jednak chodzi tu przede wszystkim, i to ze względu nader charakterystycznego: brak człowieka odbija się w świecie brakiem uprawy roli. Myśl o braku, a stąd i o potrzebie człowieka-rolnika, nadaje szczególnie ton i zarazem wprowadza nas w atmosferę, jaka dominuje w opisach zawartych w rozdziale II i III Księgi Rodzaju; akcja bowiem tych opisów rozgrywa się na roli, potem w ogrodzie, następnie znowu na roli poza ogrodem.

Wiersze 5—6 przez swój charakter literacki i przez treść swą spełniają zadanie *przygotowania opisu pojawienia się człowieka*, jaki Autor umieścił w w. 7.

Długie zdanie początkowe zawiera w w.5 partykułę czasową Terem — „zanim”, „pierwej niż”, w danym przypadku zaś „gdy jeszcze nie”, po której zgodnie z zasadą gramatyczną następuje forma czasownikowa yiqtol (w tekście: yihyeh, yicmach)⁴⁴ i stanowi poprzednik (protasis), którego następnikiem (apodosis) jest interesujący nas wiersz 7.

Z punktu widzenia budowy literackiej cały ten okres (ww. 5—7) jest jednym z rodzajów tak zwanego „uroczystego wstępu”, jaki spotyka się w literaturze babilońskiej, nade wszystko zaś w utworze kosmogonicznym „*Enuma eliš*”⁴⁵.

⁴⁴ Por. J o ü o n, § 104 b.

⁴⁵ Pełne brzmienie pierwszego stychu wspomnianego poematu kosmogonicznego, którego pierwsze dwa wyrazy stanowią tytuł, jest następujące:

e-nu-ma e-liš la na-bu-u ša-ma-mu

„gdy u góry nie było nazwane niebo”, czyli gdy nad ziemią niebo (jeszcze) nie istniało; por. J. Bromski; *Enuma eliš* dz. cyt.; lub ks. M. Peter: *Wykład Pisma Świętego*, dz. cyt. s. 161.

W takim wstępie można odnaleźć trzy elementy: wskazanie czasu (por. Terem), stan negatywny (brak roślinności) i nowy stan, w którym zostaje uwydatnione powstanie lub stworzenie czegoś, czego dotąd nie było (w danym przypadku jest to stworzenie człowieka)⁴⁶.

Na „element negatywny” składają się w omawianym tekście dwa, odrębne od siebie szczegóły: brak deszczu i brak człowieka, w skutek czego nie było na ziemi jakiegokolwiek roślinności. Mimo, że te dwie odrębne okoliczności w następstwie łączą się ściśle ze sobą (pobyt człowieka w „raju” czyli na równinie dobrze nawodnionej, urodzajnej, a stąd obfitującej w roślinność), tutaj jednak główny nacisk położony został na człowieka, jak to widać z wiersza siódmego. Alfred Jeremias zauważył, że w tym przypadku, podobnie jak w utworach babilońskich, człowiek jest najpierwszą z istot stworzonych przez bogów⁴⁷.

Tekst wiersza siódmego ma w języku hebrajskim następujące brzmienie:

wayyicer YHWH 'elōhīm 'eth-hā'ādhām 'āphār min-hā'dhāmāh

wayyippach b'appāyw nišmath chayyīm

way'hi hā'ādhām lenepheš chayyāh

Chociaż powyższy wiersz zupełnie wyraźnie jest zakończeniem myśli wierszy poprzednich, jednak odcina się od nich przez swoistą konstrukcję literacką. Składa się on z trzech stychów i przez to przypomina wypowiedź o stworzeniu ludzi w Rdz 1,27, tym bardziej że rytm w obu tekstach jest taki sam, mianowicie 2 + 2. W pierwszym stychu 2,7, co prawda, rytm zakłócony został przez podwójne imię Boga: Jahwe-Elohim, ale da się wyjaśnić jako dodatek, określający bliżej podmiot czyn-

⁴⁶ Por. A. Pohl: *De traditionibus biblicis et sumero-accadicis*, Romae 1960, s. 11 (Maszynopsis).

⁴⁷ Por. A. Jeremias: *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, Leipzig 1906, s. 55.

ności opisanych w wymienionych (dwóch) stychach⁴⁸. Po usunięciu tego imienia, otrzymujemy następujący rytmiczny tekst:

wayyicer 'eth-hā'ādhām	//	'āphār min-hā'adhāmāh
wayyipach be'appāyw	//	nišmath chayyīm
way ^e hi hā'ādhām	//	l ^e nepheš chayyāh

Można sądzić, że powyższy trójwiersz stanowi zamkniętą całość nie tylko co do formy, ale i co do treści. Jednak z punktu widzenia gramatycznego trzeba zwrócić uwagę na dwie rzeczy: 1° — te trzy stychy stanowiące w. 7 nie stoją w tekście samodzielnie, ale związane są z wierszami poprzedzającymi; 2° — jaki rodzaj zdania w stosunku do wierszy poprzednich stanowi wiersz siódmy, i jakie są związki logiczne pomiędzy trzema członami tego wiersza, o tym decyduje trzykrotnie powtórzony spójnik *waw*, który może być użyty w wielu znaczeniach. Tak więc rozwiązanie potrójnego *waw* daje klucz do zrozumienia myśli Autora. W jaki sposób ten spójnik wypada rozumieć w poszczególnych stychach, zobaczymy w toku wyjaśnienia tekstu.

⁴⁸ Podwójne imię Jahwe-Elohim można będzie, jak się zdaje wyjaśnić w oparciu o fakt, że teksty Rdz 1,26 n. i 2,7 przejawiają podobną budowę rytmiczną, a nawet stroficzną. Jeśli stanowiły one pierwotnie jeden utwór, to i w części, którą mamy w Rdz 2,7 było też imię Boga pojedyncze — Elohim. Po złączeniu tej części w nowy kontekst redaktor dodał imię Jahwe, którego używa Autor rozdz. III i następnych. Cały utwór wg zachowanych fragmentów wyglądałby następująco:

I.		
.....	//	wayyō'mer 'elōhim
na ^{ca} śeh 'ādhām	//	besalmēnū kidhmuthēnū
II. wayyibhrā' 'elōhim	//	eth-hā'ādhām besalmō
beselem 'elōhim	//	bārā' 'ōthō
zākhār uneqēbhāh	//	bārā' 'ōthām
III. wayyiser 'eth-hā'ādhām	//	cāfār min-hā'adhāmāh
wayyipach be'appāyw	//	nišmath hayyīm
way ^e hi hā'ādhām	//	l ^e nefeš hayyāh

1. Pierwszy stych wiersza siódmego:

Pierwszy stych zaczyna się od czasownika w formie wayiqtol: wayyīcer. Spójnik *waw* przed czasownikiem zakończyca myśl, wyrażoną w poprzednich wierszach, a równocześnie rozpoczyna drugą część okresu czasowego (apodosis): „Gdy jeszcze nie było (Terem) ... w t e d y (wa) ...”

a) Czasownik *yācar*

Sam czasownik *yācar* znaczy zasadniczo „wykonywać”, „nadawać kształt”, a nawet „rzeźbić” posąg (por. Iz 44,9 n i Hab 2,18). W odniesieniu do Boga ten czasownik ma jednak znaczenie przenośne i wyraża myśl „powołać do istnienia”, „dać byt”. W przenośnym znaczeniu występuje to słowo w tekstach z końca niewoli babilońskiej, w których jest mowa o stworzeniu światła (Iz 45,7), ziemi (Iz 45,18), a nawet „ducha” (*rū^ach*: Zach 12,1).

Ponieważ w omawianym tu tekście ów czasownik określa czynność Boga, należy przypuszczać, że występuje on w takim właśnie znaczeniu przenośnym, tym bardziej, że w pierwszym rozdziale Księgi Rodzaju czynność Boga została określona słowem *'āsāh* bliskoznacznym z czasownikiem *bārā'*; a w Księdze Izajasza czasownik *yācar* jest wyraźnie synonimem dwóch wymienionych wyżej czasowników (por. Iz 43,1; 45—7 — występuje równolegle z *bārā'*; Iz 27,11 — równolegle z *'āsāh*; por. Ps 95, 5).

Jednakże nie zaprzeczając takiego przenośnego znaczenia czasownika *yācar* w omawianym tu tekście, należy zauważyć,

⁴⁹ Zauważmy, że wszystkie teksty, w których odnośnie do Boga użyty jest czasownik *yācar* w sensie przenośnym pochodzą z Deutero-Izajasza (i Zachariasza) a więc z końca niewoli babilońskiej! *nāfah* w zbliżonym kontekście spotykamy z Ezechiela tylko (przy wizji wskrzeszenia kości — 37,9). Czy nie świadczy to w porównaniu z występowaniem czasownika *bārā'* i zwrotu *neftš hayyāh* również w tym okresie, że 1,26 mogły stanowić jeden utwór tego samego autora? (Uwaga: Ben Sirach wziął łącznie elementy z obu opisów stworzenia!).

że Autor natchniony wykorzystał w opisie dosłowne znaczenie tego czasownika, łącząc go z rzeczownikiem „proch” (‘āphār); stąd mamy obrazowe przedstawienie „ulepił”, „ukształtował” z prochu figurę człowieka. W rzeczy samej czasownik yācar, przynajmniej w formie imiesłowu, jest w Biblii określeniem garncarza, lepiącego z gliny naczynia (por. Iz 29,16; Tr 4,2). Taka właśnie czynność garncarza została przypisana również Bogu (rzeczywiście w znaczeniu przenośnym) jako Stwórcy, a nawet Zbawcy narodu (por. Jr 18,6: „Oto jak glina w rękach garncarza, tak wy jesteście w ręku moim, domu Izraela”).

To znowu naprowadza nas na myśl, że w omawianym tekście czynność „ulepienia” ma jednak znaczenie przenośne, a nawet, że to znaczenie jest zbliżone do znaczenia czasowników ‘āsāh i bārā’. Pewną trudność, jak wyżej wspomniano, w przyjęciu przenośnego znaczenia czasownika yācar następuje rzeczownik ‘āphār — „proch”, gdyż w przytoczonych tekstach określających czynność Boga czasownikiem yācar nie był jednak wspomniany żaden materiał, z którego Bóg „tworzył”. Autor natchniony zaś podał przy tym czasowniku biernik tworzywa — ‘āphār. Jeśli weźmiemy pod uwagę konstrukcję zdania hebrajskiego w stychu pierwszym, zauważymy, że dopełnieniem czasownika yācar jest tam nie tylko rzeczownik ‘āphār, ależ także i rzeczownik ‘ādhām. Taka zaś konstrukcja z podwójnym biernikiem została gramatycznie wyjaśniona jako pierwotne zdanie nominalne, określające w danym przypadku, kim jest człowiek, które uzależnione od *verbum agendi* (yācar) stało się częścią zdania czasownikowego. Autor pragnął tu wyrazić myśl: „człowiek jest prochem”. Na to wskazuje też charakterystyczna gra wyrazów ‘ādhām — ‘ādhāmāh, przy czym ten ostatni wyraz stanowi określenie rzeczownika „proch” ‘āphār min-hā’ādhāmāh. W rezultacie więc w pierwszym stychu powiedziano, że człowiek jest istotą materialną.

Jeśli z kolei zwrócimy uwagę na to, że tenże wyraz ‘āphār został użyty w Rdz 3,19 w określeniu człowieka jako istoty śmiertelnej („wrócisz do ziemi, albowiem z niej zostałeś wzięty; gdyż prochem jesteś i w proch się obrócisz”), można dodać, że

zgodnie z wyrażoną tu myślą Autora człowiek jest nie tylko istotą materialną, ale i śmiertelną,

W podobny zresztą sposób została ujęta aluzja do śmiertelności człowieka w tekstach, gdzie występuje rzeczownikowi ʿāphār znaczeniowo-pokrewny wyraz chōmer — „głina” (Iz 64, 7; Jb 33,6).

b) *Rzeczownik ʿādhām*

Na szczególną uwagę zasługuje znaczenie, jakie w tym stychu ma rzeczownik ʿādhām — „człowiek”. W kontekście zarówno z czasownikiem yācar jak i z rzeczownikiem ʿāphār (min-hāʿadhāmāh), a zwłaszcza w świetle następnego stychu, gdzie jest mowa o ożywieniu „ulepionego z prochu ziemi” człowieka, można sądzić, że w pierwszym stychu wyraz ʿādhām jest równoznaczny jedynie z pierwiastkiem materialnym (ciało ludzkie) jeszcze nie ożywionym przez Boga. Na to samo zdaje się wskazywać spostrzeżenie, jakie uczynił R. Dyson, podkreślając, że wyraz ʿāphār (podobnie jak i chōmer) jest określeniem materii nieożywionej i stanowi przeciwstawienie do terminu bāsār — „ciało” (ludzkie, zwierzęce, a także cały człowiek), a właściwie „materia ożywiona”⁵⁰.

A zatem zestawiając to spostrzeżenie Dysona z treścią pierwszego stychu Rdz 2,7 wypadaloby powiedzieć, że „człowiek” w pierwszym stychu jest „prochem z ziemi” czyli istotą nie tylko z natury śmiertelną, ale jeszcze nie ożywioną (ciało nieożywione).

Wyjście z trudności, jakie nastęrcza wyraz ʿādhām, zdaje się istnieć w specyficznym sposobie, w jaki semita rozwija omawiany przez siebie temat. Zanim powie on o czymś szczegółowo, zwykł wprawdzie wprowadzać tę rzecz już ogólnie, uprzedzając fakty później przedstawiane. Coś podobnego można zauważyć i w naszym przypadku. Stych pierwszy w. 7-go stał się jak wspomnieliśmy zakończeniem poprzedniej myśli, nie przestając nadal mieć związku z tematem następującym w stychu drugim i trzecim.

⁵⁰ Por. B. Dyson: *Theologia Veteris Testamenti*, dz. cyt. s. 1.

Termin *'ādhām* występuje w w. 5 na określenie całego, żywego człowieka, aczkolwiek człowiek jest tu dopiero „*ens desideratum*”. Brakowi człowieka, według relacji Autora natchnionego w w. 7 Stwórcza zapobiega „lepiąc” — człowieka z ziemi. Może ktoś jednak powiedzieć, kierując się kolejnością chronologiczną w rozwoju akcji opisu, że musi tu chodzić o ciało człowieka, bo „dusza” czy też „życie” zostało mu potem dane w inny sposób. To wynika dopiero z dalszego stychu. Kiedy czytamy, że ożywienie nastąpiło poprzez „wdmuchnięcie” życia w nozdrza, można stwierdzić, że zatem przed wdmuchnięciem było martwe ciało, ulepione z ziemi (i tutaj nam pasuje znaczenie terminu *°āphār*, jako „materia nieożywiona”, jak zauważył R. Dyson); ale tego jeszcze nie wiemy będąc przy stychu pierwszym. Inna sprawa, czy Autor chciał podawać jak powstało ciało ludzkie⁵¹.

2. Drugi stych wiersza siódmego

Każdy z trzech stychów Rdz 2,7, jak już wspomniane było na początku tego rozdziału, zaczyna się od formy czasownikowej połączonej ze spójnikiem *waw*, i ustalenie znaczenia tego spójnika może pomóc odnaleźć właściwą myśl, jaką Autor natchniony chciał wyrazić w trzech stychach.

Spójnik *waw* na początku stychu pierwszego łączy wiersze poprzedzające (ww. 5—6) z określeniem człowieka jako istoty materialnej, a więc śmiertelnej. W drugim stychu wyraża Autor nową myśl. Poprzednio powiedział kim jest człowiek ze swego pochodzenia (a więc z natury), tu przechodzi do zagad-

⁵¹ Ilekróć przeto w dalszym ciągu rozprawy będziemy twierdzić, że *'ādhām* w stychu pierwszym oznacza całego człowieka, nie chcemy przez to wykluczać, że brana dosłownie owa czynności ukształtowania odnosiłaby się do cielesnej strony człowieka. Zatem termin *'ādhām* w w. 7a z punktu widzenia wstępu, do którego należy, oznacza przez antycypację już całego człowieka, natomiast z punktu widzenia opisu ożywienia, jaki dalej następuje, logicznie rzecz ujmując, „ulepienie” z prochu odnieść należałoby do ciała ludzkiego.

nienia życia ludzkiego, ujmując je w formę opisu o życiu człowieka: wayyippach b'e'appāyw nišmath chayyīm.

a) *Czasownik naphach*

Na uwagę zasługuje czasownik nāphach (w tekście w formie wayyiqtol: wayyippach) — „tchnąć”, „dać”, „dmuchać”, „wdmuchać”. Jako określenie czynności Boga (z wyraźnym podaniem imienia Bożego) forma ta stanowi *hapax legomenon*. Występuje w podobnym kontekście jeszcze raz u proroka Ezechiela (38,9) przy opisie wizji wskrzeszenia wyschłych kości: „tak mówi Pan — Jahwe: Przyjdź, o duchu (hārūach), wioń (ūph^echi) na tych poległych, aby ożyli”, ale nie wyraża bezpośredniej czynności Boga. Jahwe „da” (w^enathatti) Swego ducha, składając go w nieożywionych ciałach ludzkich⁵².

Tylko w Księdze Rodzaju 2,7 czasownik nāphach jest określeniem bezpośredniego działania Boga, wypada wziąć to pod uwagę przy określeniu znaczenia wyrazu n^ešāmāh, będącego dopełnieniem tego czasownika.

W formie uwagi trzeba zaznaczyć, że fakt użycia czasownika nāphach w podobnym znaczeniu w Księdze Rodzaju i u Ezechiela schodzi się z tym, co powiedziano wyżej o użyciu czasownika ʿāšāh równolegle z bārāʾ oraz yācar w znaczeniu przenośnym jako synonimów. Prowadzi nas to do tego samego okresu niewoli babilońskiej.

b) *Rzeczownik 'appayim*

Następnym, interesującym nas słowem w omawianym (drugim) stychu jest termin 'appayim. Zasadnicze znaczenie tego rzeczownika w formie liczby podwójnej (od*anp > app > aph — „nos”) jest „nozdrza”. Starożytni mieszkańcy Wschodu łączyli z nozdrzami przejaw życia (oddychanie). Jak bowiem wynika z Księgi Rodzaju 7,22, istoty żywe zostały określone jako te,

⁵² Takie „złożenie” ducha w ludziach jest charakterystycznym określeniem nowego życia, które według zapowiedzi proroków miał otrzymać Izrael na mocy odnowionego z nim przymierza, por. Ez 11,17—20; 36,24—28; a także Jr 31,31—34.

które mają w nozdrzach nišmath rū^ach chayyīm, czyli, ogólnie mówiąc, „oddech świadczący o ich życiu”. Jeśli zatem według Rdz 2,7 Jahwe „tchnął w nozdrza” pierwszego człowieka nišmath chayyīm, znaczy, że przekazał mu życie⁵³.

Podstawowym wyrażeniem dla postawionego w tym drugim stychu problemu życia ludzkiego jest określenie nišmath chayyīm, będące dopełnieniem czasownika nāphach.

c) Określenie złożone nišmath chayyīm

Określenie to jest złożone z dwóch związanych ze sobą rzeczowników z formy przeddopełniaczowej (tzw. *status constructus*) rzeczownika n^ešāmāh; oraz ze stojącego w roli dopełniacza terminu chayyīm. Termin n^ešāmāh najpierw oznacza „powiew wiatru” (w połączeniu z wyrazem rū^ach — „wiatr”: 2 Sm 22,16; Ps 18,16), następnie „oddech” (Iz 2,22; 45,5; por. 1 Krl 17,17; Dn 10,17; Przp 2,20,27), a z kolei i istoty oddychające (w połączeniu z rzeczownikiem kol — „ogół”, „całość”, oznacza zbiór istot żywych i to w pierwszym rzędzie ludzi: Pwt 20, 16; Joz 11,11; 1 Krl 15,29; z determinacją kol — n^ešāmāh — Joz 10,40; Ps 150,6). W omawianym przez nas tekście Rdz 2,7 wyraz n^ešāmāh występuje w *status constructus* (nišmath) w oparciu fonetycznym o rzeczownik chayyīm, a co do znaczenia z racji na to złożenie wymaga on bliższych wyjaśnień. W zależności od tego, z jakim określeniem występuje wyraz n^ešāmāh, zmienia on nieco swoje znaczenie. Takimi określeniami bywają zazwyczaj trzy kategorie wyrazów: 1° — rzeczownik rū^ach, o ile chodzi o bliższe wyjaśnienie, jakiego rodzaju z a j u jest „tchnienie” 2° — nazwa (imię lub atrybut) Boga 'elô^ah, YHWH, oraz (specjalnie gdy mowa o człowieku) šadday (Jb 32, 8; 33,4) wskazujące na p o c h o d z e n i e „tchnienia” (Bóg daje owo „tchnienie” — *gen. subj.*); 3° wyraz 'ādhām, zaimek mī lub sufiks osobowy, gdy jest mowa o p o s i a d a c z u owego „tchnienia” (o człowieku).

⁵³ Ze względu na to, że w niektórych tekstach Biblii wyraz 'appayim oznacza całą twarz, „oblicze” (por. Rdz 3,19), św. Hieronim w łacińskim przekładzie podał za LXX: „inspiravit in faciem eius spiraculum vitae”.

1° — n^ešāmāh z określeniem 'ādhām, mi lub sufiksem osobowym oznacza o d d e c h człowieka żyjącego.

2° — jeżeli występuje z imionami Bożymi, oznacza silny wiatr, z wyjątkiem dwóch tekstów (Jb 32,8; 33,4) z imieniem Bożym šadday, gdyż wtedy n^ešāmāh występuje w znaczeniu „d u c h a” (paralelnie z rū^ach);

3° — W tekście poetyckim (2 Sm 22,16; Ps 18,16) w połączeniu z rū^ach wyraz n^ešāmāh ma znaczenie przenośne, jak na to wskazuje dalsze określenie 'aph ('app^ekhā, 'appô): „w i a t r p o r y w i s t y” jako zesłany przez Boga.

4° — Najważniejszy jednakże jest dla nas tekst z Rdz 7,22, w którym (tak, jak w omawianym tu stychu z 2,7), występuje termin n^ešāmāh w połączeniu z wyrazem chayyīm ale także i ze wspomnianym wyrazem rū^ach. W tym tekście (Rdz 7,22) jest mowa o istotach żywych (ludziach i zwierzętach), których życie przejawia się w tym, że mają w nozdrzach nišmath rū^ach chayyīm.

W Rdz 2,7 połączenie terminu n^ešāmāh bezpośrednio z wyrazem chayyīm z jednej strony a ze słowem nāphach — z drugiej, jest przypadkiem odosobnionym i poniekąd osobliwym. Rodzi się przypuszczenie, że być może został tu pominięty — lub celowo opuszczony wyraz rū^ach, a zatem powinno być nišmath rū^ach chayyīm. Trudność nastęrcza w tym zestawieniu najpierw rzeczownik, chayyīm, który jest określeniem wyrazu n^ešāmāh. Głównie chodzi nam o ustalenie, jak ten wyraz modyfikuje znaczenie terminu n^ešāmāh, innymi słowy, czy Autor natchniony miał na myśli „oddech żywej istoty”, czy „tchnienie ożywiający”, którego wynikiem jest życie. Istnieje powszechny pogląd, że Autor miał na myśli „tchnienie (życia)”, jako element zyciodajny, że mianowicie Bóg, ulepiwszy ciało ludzkie z prochu ziemi, ożywił je swoim własnym oddechem jako „tchnieniem zyciodajnym”. Ale taki pierwiastek ożywiający w terminologii hebr. zazwyczaj nazywa się rū^ach chayyīm. W tekstach, gdzie chodzi o oddech istoty żyjącej występuje n^ešāmāh (wynik działania rū^ach). Nasuwa się stąd przypuszczenie, że i w tym tekście autor wyszedł z faktu doświadczonego, że człowiek oddycha, dopóki żyje, lub raczej: tak długo

żyje, jak długo oddycha, zatem zaczął żyć, skoro otrzymał swój oddech od Boga Stwórcy (nišmath chayyīm), zatem, to „oddech przejawiający życie” ludzkie na zewnątrz. Trzeba zwrócić uwagę na dwie ważne okoliczności:

1° — szczególnie podkreślony został wyraz chayyīm;

2° — tenże wyraz ma znaczenie czegoś trwałego, jakiegoś stanu, a nie przejściowego aktużywienia. Wynika to z samego charakteru terminu chayyīm, który występuje w tekstach biblijnych właśnie na określenie s t a n u życia (por. Rdz 3,14; Kpł 18,18; Pwt 30,19.20; Jb 10,12), tym też wyróżnia się od synonimów rū^ach i nepheš, określających „życie”.

W omawianym przez nas przypadku trudność powoduje też czasownik nāphach — „wdmuchać”. Powinienby on się łączyć z rzeczownikiem chayyīm (wdmuchał życie, które się okazało w oddechu a nie oddech sam), ale jak wyżej powiedziano chayyīm — to już stan trwały, istniejący, a nie jakiś element „zwiewny”, powodujący zaistnienie życia, który można by „wdmuchiwać”. Powiązanie bezpośrednie z terminem nešāmāh (nišmath) pociąga za sobą nowe znaczenie tego ostatniego.

Nešāmāh — „wdmuchać tchnienie”, termin nešāmāh zazwyczaj oznacza przejaw zewnętrzny już istniejącego życia, jako „oddech” (w tym wypadku takie znaczenie wyrazu nešāmāh podkreśla użyty w omawianym zdaniu wyraz 'appaīm „nozdrza”: w nozdrzach obserwuje się istnienie oddechu. Natomiast, jak widać ze wspomnianego przedtem tekstu Ezechiela (37,9) oraz ze zwrotu (rū^ach chayyīm) użytego np. w Rdz 6,17 właśnie termin rū^ach najlepiej określa ów pierwiastek, który z racji swojej natury („wiatr”, „powiew”) może być „tchnięty”, czyli po prostu „wdmuchięty” (w nozdrza) i wywołać w skutku życie (zapoczątkować proces oddychania) — chayyīm, a w wyniku i przejaw zewnętrzny, jakim jest „oddech” (nešāmāh). Jednak w tekście Rdz 2,7 nie mamy terminu rū^ach (pojawia się on w Rdz 7,22 w łączności z nešāmāh i chayyīm).

Szukając rozwiązania trudności, jakie nastęrcza przy wyjaśnieniu zdanie wayyippach ... nišmath chayyīm — zdaje się, że najlepiej będzie wyjść od czasownika nāphach.

Zwróciliśmy już na swoim miejscu uwagę, że ten czasownik

jest *hapax legomenon*, jako użyty na określenie czynności bezpośrednio dokonywanej przez Boga. Można stąd spodziewać się, że i termin *nēšāmāh* zazwyczaj „oddech ludzki”, gdy mowa o ludziach, skoro w omawianym przez nas miejscu łączy się z takim czasownikiem, może mieć znaczenie inne, niż miewa normalnie. Pozostałe teksty, w których spotykamy ów termin, odnoszą się do człowieka, jako istoty już żyjącej, stąd termin *nešāmāh* w nich najlepiej oddać można przez „oddech”. Tekst w Rdz 2,7 przedstawia wyjątkowy przypadek, gdyż człowiek znajduje się dopiero w momencie ożywiania go. Skoro jednak termin *nēšāmāh* w 2,7 odniesiemy do Stwórcy, znaczenie jego staje się jasne. Bóg „wdmuchnął” w nozdrza człowieka Swoją „oddech” czyli przejaw Swojego życia. Może z pomocą nam przyjdzie sposób myślenia taki, jak przy omawianym poprzednio terminie *'ādhām: nēšāmāh* (zazwyczaj) „oddech” jako wdmuchnięty przez Stwórcę jest „oddechem” Boga, przejawieniem Bożego życia, ale jednocześnie, gdy rozpatrujemy jako będący w nozdrzach człowieka, jest oddechem ludzkim, czyli przejawem życia ludzkiego, tak jak i innych tekstach.

Jeżeli teraz, przy powyższym rozumieniu terminu *nēšāmāh* staramy się określić, jakim dopełniaczem jest wyraz *chayyīm*, to najlepiej odpowiada kontekstowi uznanie go za *genetivus epēxēgeticus*, czyli wyjaśniający: *nišmath chayyīm*, to jest „oddech czyli życie”, albo „oddech, który jest życiem”. Z kolei co do tekstu Rdz 7,22 — chociaż zawiera on wyrażenie *nišmath rū^ach chayyīm*, do złudzenia podobne do omawianego wyżej wyrażenia *nišmath chayyīm* tak, że mogłaby się nasunąć myśl, iż w Rdz 2,7 również było pierwotnie *nišmath rū^ach chayyīm*, jednak pomiędzy myślą przewodnią obu tekstów jest duża różnica, co innego zostało uwydatnione. W Ks. Rodzaju 2,7 Autor przedstawił pierwszy moment, w którym zapoczątkowane zostało życie człowieka, przy tym podkreślić chciał, że w bezpośredniej działalności Bóg udzielił człowiekowi życia ze Swego „oddechu”. Uwypuklił Autor natchniony przez to i element całkowitej zależności od Boga i Boskie pochodzenie życia, jak i szczególną bezpośredniość w stosunku Stwórcy do

człowieka — to wszystko uwydatnił w tym celu, by stwierdzić że stan życia w człowieku odtąd będzie trwał (zob. 3-ci stych w. 7). Tymczasem w kontekście Rdz 7,22 chodzi o sytuację wprost przeciwną: wszystkie istoty, które miały w sobie nišmath rū^ach chayyīm, zginęły; posiadały one bowiem rū^ach, jako element, co był im dany, by utrzymać w nich stan życia (chayyīm) ale ów rū^ach Bóg w każdej chwili mógł zabrać z powrotem do Siebie (ta myśl faktycznie przygotowana została w Rdz 6,3.17). Jeżeli niektóre z istot obdarzonych owym rū^ach chayyīm mogły ten rū^ach zatrzymać, to tylko dzięki łaskawości Stwórcy (por. Rdz 7,15) ⁵⁴.

W LXX tłumacze nie wprowadzili żadnej różnicy w przekładzie i oba wyrażenia (Rdz 2,7 i 7,22) oddali przez $\pi\nu\omicron\eta\ \xi\zeta\omega\eta\varsigma$ nie wiadomo jednak, czy przetłumaczono nešāmāh czy rū^ach. Zdaniem A. R. Johnsona ⁵⁵ wyraz rū^ach w Rdz 7,22 jest autentyczny. Sądzymy, że ma on rację, ale jego sposób uzasadnienia tego przekonania nie jest wystarczający, jeśli opiera się tylko na analogii z tekstami w 2 Sm 22,16 i Ps 18,16, w których występuje wyrażenie nišmath rū^ach (+'aph); trzeba bowiem zauważyć, że oznacza ono w tych tekstach wcale nie element ożywiający, jak w Rdz 7,22 (gdzie jest ponadto ważny dopełniacz chayyīm — „życie”), ale (wybuch) gwałtownego gniewu (Bogożego)”.

3. Trzeci stych wiersza siódmego

W trzecim stychu zasadniczym wyrażeniem, które wymaga szerszego omówienia, jest zwrot nepheš chayyāh, mający charakteryzować człowieka, jako dzieło Stwórcy i skutek Jego bezpośredniej działalności ozywczej. Nie ulega wątpliwości, że Autor natchniony pragnął położyć szczególny nacisk na pojęcie życia, skoro aż dwukrotnie użył wyrazów związanych z tym pojęciem (chayyīm — życie od Boga; chayyāh — przy-

⁵⁴ Są autorzy, którzy sądzą, że w tekście Rdz 7,22 wyraz rū^ach został dodany z 7,15. Por. np. P. Van Imschoot: *Theologie de l'Anc. Test. II*, dz. cyt., s. 5. uw. 3; autor powołuje się przy tym na innych egzegetów, jak H. Gunkel, J. Seimler i O. Procksch.

⁵⁵ Por. A. Johnson: *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, Cardiff 1949, s. 31.

miot człowieka). Termin *nepheš* należy do określeń bardzo wieloznacznych i stanowi synonim zarówno do *n^ešāmāh*, jak i do *chayyīm*. Trzeba zatem ustalić jego znaczenie w kontekście i w związku z omówionymi w pierwszym rozdziale terminami „obraz” (celem) i „podobieństwo” (*d^emūth*), które również jak widzieliśmy określały człowieka i miały związek z życiem ludzkim (człowiek jest celem *Elōhīm*, jest *d^emūth Elōhīm*, a obecnie też *nepheš chayyāh*).

S c h o l i o n: *Terminy nepheš, rū^ach, n^ešāmāh*

Zanim przystąpimy do omawiania złożonego wyrażenia *nepheš chayyāh*, którym Autor natchniony określił w Rdz 2,7 człowieka (mężczyznę) po ożywieniu go przez Stwórcę, najpierw w formie scholionu przypomnieć chcemy, w jaki sposób w księgach biblijnych określane bywa życie i istoty żyjące przy użyciu terminów jakie zachodzą w omawianym tekście (Rdz 2,7) i w jego kontekście dalszym (Rdz 7,22 *nišmath rū^ach chayyīm*).

1) *Rzeczownik nepheš:*

Podstawowe znaczenie rzeczownika *nepheš*, jak wskazują słowniki, zostało ustalone jedynie według pewnego prawdopodobieństwa, w przybliżeniu. Z porównania z pokrewnymi wyrazami w innych językach semickich, zwłaszcza w języku akadyckim, wynikałoby, że podstawowym znaczeniem wyrazu *nepheš* jest „oddech” albo „dech”. To zbliża *nepheš* do terminów *rū^ach* i *n^ešāmāh*, wszystkie one bowiem oznaczają w jakiś sposób „dech”, „oddech”. Jeśli chodzi jednak o wyrazy *n^ešāmāh* i *nepheš*, związek ich jest jeszcze bliższy etymologicznie, bo idea „oddechu” czy „dmuchnięcia” zawarta jest w dwóch podstawowych spółgłoskach *n* i *š*, które w kombinacji z różnymi spółgłoskami wargowymi dają początek szeregowi czasowników, wyrażających czynność „dmuchania”, czy „oddychania” oraz utworzonym od nich rzeczownikom ⁵⁶.

⁵⁶ Ujął to dokładniej w zestawieniu graficznym J. H. Becker (*Het begrip nefesj in het oude Testament*, Amsterdam 1942, s. 100; por.

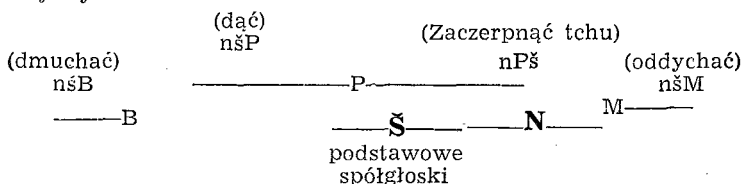
Należy dodać, że w nowszych słownikach hebrajskich wyraz *nepheš* jest wyprowadzany raczej od rzeczownika akkadycznego „*napištu*” „gardło”⁵⁷, a znaczenie „dech” uważa się już za pochodne.

Wobec trudności w ustaleniu podstawowego znaczenia terminu *nepheš*, a z drugiej strony wobec pewnego pokrewieństwa znaczeniowego tego wyrazu z terminami *rū^ach* i *n^ešāmāh*, należy przede wszystkim rozpatrzyć te teksty biblijne, w których owe wyrazy *nepheš* i *rū^ach* albo *nepheš* i *n^ešāmāh* występują obok siebie.

2) Wzajemny stosunek terminów *nepheš* i *rū^ach*:

Jeśli chodzi o stosunek terminów *nepheš* i *rū^ach*, znajdujemy w odniesieniu do człowieka, tekst w Księdze Jb 12,10, brzmiący następująco: „... w którego (Boga) rękę jest „dusza” (*nepheš*) wszelkiej istoty żyjącej (*kol-chay*), i „duch” (*w^erū^ach*) wszelkiego ciała ludzkiego (*kol-b^ešar-’iš*)”. Oba te wyrazy, użyte w paralelnych stychach, oznaczają „życie” lub „element życiodajny” w istotach żywych. Na podstawie szeregu tekstów nie trudno byłoby wykazać, że *nepheš* posiadają nie tylko zwierzęta, ale i ludzie, a znowu *rū^ach* spotyka się nie tylko w ludziach, ale i u zwierząt, jak z drugiej strony wyrażenie *kol-chay*

Ed. Jacob: *Theol. de l’Anc. Test.*, dz. cyt., s. 130), które za nim tu podajemy:



⁵⁷ Por. Koehler - Baumgartner; *Lexicon*, dz. cyt. s. 626. Pierwszym, który wskazał na takie pochodzenie i pokrewieństwo hebrajskiego wyrazu *nepheš* był M. L. Dürer w swym artykule: „Hebr. *nepheš* = = akk. *napištu* = Gurgel, Kehle w: *ZAW* 43,1925, 262—269. Za takim pokrewieństwem znaczeniowym przemawiałyby niektóre teksty w Biblii, np. Jr 4,10; Jon 2,6; Ps 69,2 czy też Iz 5,14; Hab 2,5; Przp 23,2.

może się odnosić i do ludzi, zatem mamy do czynienia z paralelizmem synonimicznym, spójnik *waw* więc można tłumaczyć przez polskie słowo wyjaśniające: „czyli”; stych drugi zacieśnia nam zakres wyrażenia *kol-chay* do istot ludzkich, a terminy *nepheš* i *rū^ach* są synonimami. Takie znaczenie synonimiczne wysledzić można też z porównania dwu tekstów. I tak np. w Księdze Koheleta (3,19,21) określeniem śmierci, i to zarówno ludzi jak i zwierząt, jest „wyjście” ducha (*rū^ach*) z człowieka lub ze zwierząt, natomiast w Księdze Rodzaju (35, 18) lub w I Księdze Królewskiej (17,21.22) określeniem konania czy też śmierci jest „wyjście” duszy (*nepheš*)⁵⁸. Innym razem z porównania dwu tekstów (np. Jr 38,16 z Iz 42,5) wynika znów, że termin *rū^ach* stoi w miejscu terminu *nepheš*, wymieniając się wzajemnie w utartym zwrocie.

3. Wzajemny stosunek terminów *nepheš* i *n^ešāmāh*:

Ponieważ w omawianym przez nas tekście wyraz *nepheš* w trzecim stychu stoi w związku z wyrazem *n^ešāmāh* w stychu drugim (na skutek *n^ešāmāh* od Boga człowiek stał się *nepheš*), nie można pominąć milczeniem ich wzajemnego stosunku znaczeniowego. Nie możemy posłużyć się tekstem, w którym oba te wyrazy byłyby paralelne jako synonimy ze znaczeniem „życie” czy „pierwiastek ożywiający”. Dwa teksty można tu jednak przytoczyć: wspomniany wyżej tekst 1 Krl. 17,17, oraz jakiś tekst, w którym termin *nepheš* zdaje się mieć (podobnie jak to zwykle się spotyka przy wyrazie *n^ešāmāh*) znaczenie „oddechu”.

We wzmiankowanym tekście 1 Krl. 17,17 czytamy: „A jego (tj. dziecka) choroba była bardzo ciężka, tak, że nie pozostał w nim oddech (*n^ešāmāh*)”. W dalszych wierszach jest wzmianka, że na modlitwę proroka Eliasza „wróciła dusza (*nepheš*) do ciała zmarłego chłopca i ożył (*wayyéchi*) (17,22). Interesujący

⁵⁸ Trzeba tu dodać, że owo „wyjście duszy” (*nepheš*) z chłopca suponuje się z tego względu, że prorok Eliaż modlił się o „powrót duszy” (*nepheš*) do ciała zmarłego dziecka wdowy z Sarepty. Ponadto w tym tekście wyraz *nepheš* jest najprawdopodobniej paralelny do wyrazu *n^ešāmāh* (1 Krl 17,17).

jest szczegół o „utracie” *nēšāmāh* i o późniejszym „powrocie” *nepheš*. Można sądzić, że zarówno *nēšāmāh* jak i *nepheš* w powyższych tekstach oznaczają po prostu „życie”. Nie jest to jednak jedyny usprawiedliwiony wniosek, bo równie dobrze można przez *nēšāmāh* rozumieć „oddech”, a przez *nepheš* — „pierwiastek ożywiający”, albo tłumaczyć i *nēšāmāh* i *nepheš* jako „oddech” i wtedy są to terminy synonimiczne. Powyższy tekst, chociaż najwyraźniej zawiera oba terminy nie pozwala stwierdzić z całą pewnością, że *nepheš* i *nēšāmāh* są synonimami czy to w znaczeniu „życie” czy w znaczeniu „oddech”⁵⁹.

⁵⁹ W związku ze znaczeniem terminu *nepheš* jako „życie” lub „oddech” godny przytoczenia jest tekst w Księdze Jeremiasza (15,9), gdzie prorok, zapowiadając Jerozolimie klęskę, wspomina o nieszczęściu, jakie dotknie matki po stracie mężów i synów; stan psychiczny owych matek, które utracą wszystkich synów, został określony wyrażeniem *nāfah nepheš*. Znaczenie tych słów jest dyskutowane, gdyż według jednych autorów chodzi tu o „wyzionięcie duszy” przez kobietę dotkniętą nieszczęściem (jako przedstawiciela tej opinii można przytoczyć np. Friedr. Nöttschera; Jeremias, w: *Das Alte Testament*, Würzburg, 1952, s. 57; por. F. Zorrell; Hebr. et aram. Lexicon, s. 461) według innych natomiast (por. A. Penna; Geremia w: *La Sacra Bibbia* Torino-Roma, 1954, s. 140) chodzi w tekście tylko o wyrażenie wielkiego strapienia. Za pierwszym rozumieniem przemawiałyby tekst z Księgi Hioba (11,20), w którym występuje pochodny od czasownika *nāfah* rzeczownik *map-pāh*, przełożony w LXX jako ἀπώλεια — „zagłada” (za tym znaczeniem wypowiedział się Koehler: Lexikon, dz. cyt., s. 552; „Aushauchen der Seele”), jednak zdaniem niektórych egzegetów dzisiejszych ów rzeczownik jest tylko określeniem „rozczarowania” albo „zniechęcenia”. Zauważyć jeszcze trzeba co do Jr 15,9, że termin *nepheš* występuje tu z czasownikiem *nāfah*, tym samym który w Rdz 2,7 określa czynność Boga: „tchnięcie”. Również w tekście 1 Krl 12,21,22, którego kontekst zawiera termin *nēšāmāh* (w. 17), istnieje propozycja doszukania się w tekście hebrajskim czasownika *nāfah*. W aparacie wydania Kittel-Kahle czytamy: 1 Krl 17,21: props c. LXX wayyipah. W LXX bowiem mamy tekst (3 Krl 17,21): καὶ ἐνεφόρησεν τῷ παιδαριῷ τρις καὶ ἐνεκάλεσάτο τὸν κύριον...

W takim przypadku istniałaby zbieżność pomiędzy tekstami 1 Krl 17, 21 n. i Jr 15,9; możnaby powiedzieć, że i *nēšāmāh* i *nepheš* łączą się z czasownikiem *nāfah* (który jest w Rdz 2,7 *hapax legomenon* jako określenie czynności Boga).

4) *Termin nepheš a krew (dām) jako życie:*

Potwierdzeniem znaczenia „życie”, jeśli chodzi o rzeczownik nepheš byłby paralelizm znaczeń między rzeczownikiem i wspomnianymi przy omawianiu tekstu Rdz 9,6 terminem dām „krew”. Chodzi zwłaszcza o teksty, w których wyrazy nepheš i dām zdają się być synonimami (por. Rdz 9,6; Kpł 17,11.14; Pwt 12,16.23), także o zwroty, które opierają się na pewnym utożsamieniu życia z krwią, np. „wylewanie krwi” jest równoznaczne z dopuszczeniem się zabójstwa czyli odebraniem komuś życia (Rdz 9,6;37,22; Pwt 19,10). Czasownik „wylewać” (šāphakh) występuje również z rzeczownikiem nepheš jako z dopełnieniem. Oprócz tekstu w Księdze Rodzaju 37,21 ns.: „A gdy to usłyszał Ruben, postanowił ocalić go (Józefa) z ich rąk i rzekł: Nie pozbawiajmy go życia (nāpheš); a ponadto powiedział...: Nie wylewajcie krwi (‘al-tišp^ekhū-dhām)”, — ten paralelizm: „pozbawiać życia” = „wylewać krwi” został również uwzględniony, w nieco inny sposób w Lamentacjach (Tr 2,12), gdzie wyrażenie hištappēkh naphšām (osnowa Hitpael od šāphakh) jest określeniem śmierci dzieci, ginących z głodu w czasie oblężenia Jerozolimy⁶⁰.

Powiedzieliśmy wyżej, że na paralelizm pomiędzy terminami nepheš i n^ešāmāh mogłyby wskazywać teksty, w których termin nepheš ma znaczenie „oddech” (tak jak normalnie termin n^ešāmāh). Niestety, zazwyczaj to znaczenie tak się łączy ze znaczeniem „życie”, że trudno podać tekst, co do którego wszyscy zgadzaliby się, że nepheš znaczy tam „oddech”. Najlepszym tekstem jest chyba pod tym względem tylko Jb 41, 13 — o oddechu krokodyla, chociaż i w tym wypadku są zwolennicy tłumaczenia terminu nepheš jako „szyja”, „kark” (Koehler nawet tłumaczy przez „Seele” — dusza). Można by

⁶⁰ Z drugiej strony jednak czasownik šāfakh w odniesieniu do wyrazu nefeš może mieć także inne, również przenośne znaczenie, a mianowicie „wylewać swą nefeš w czasie modlitwy”, to tyle, co modlić się żarliwie, „z całym wylaniem uczuć” (por. 1 Sm 1,15 lub Ps 42.5). Odpowiednikiem takiego znaczenia jest prawdopodobnie akkadyckie wyrażenie „tabāku napišta” (por. Koehler: Lexicon dz. cyt., s. 1004).

się odwołać ponadto do wspomnianego wyżej w przypisku tekstu Jr 15,9 lub Rdz 1,30, ale we wszystkich tych tekstach termin *nepheš* nie jest tłumaczony jednoznacznie.

5. *Terminy nepheš i n^ešāmāh jako określenie osób:*

Ze znaczeniem wyrazu *nepheš* jako „życie łączy się często spotykane znaczenie: „istota żywa”, „jednostka”, „osoba”. W tym znaczeniu wyraz *n^ešāmāh* stanowi synonim terminu *nepheš*, chociaż z pewnymi ograniczeniami: 1° — tylko w połączeniu z wyrazem *kol* jako zwrot: *kol-n^ešāmāh* — „ogół istot żywych (ludzi)”, wszyscy (ludzie) żyjący”. W nawiasie dodaliśmy termin „ludzie”, albowiem 2° — zwrot *kol-n^ešāmāh* oznacza przede wszystkim i bezpośrednio tylko ludzi, a jedynie pośrednio i w związku z ludźmi, zdaje się on obejmować także i zwierzęta jako istoty żywe (por. Pwt 20,16; Joz 10,140; 11,11; 1 Krl 15,29; Ps 150, 6 oraz Rdz 7,22). Co do tekstu z Joz 11,11, to występuje w nim w paralelizmie termin (*kōl*) *han-nepheš* i (*kol-*) *n^ešāmāh*. W tym tekście wyraz *nepheš* położony został podobnie jak i *n^ešāmāh* w liczbie pojedynczej i z rzeczownikiem *kōl*. Jednak przy terminie *nepheš* w takim znaczeniu (istoty żywe: zwierzęta lub osoby) nie musi występować wyraz *kōl*, sam bowiem termin *nepheš* oznacza zarówno pojedynczą istotę żywą, jak i większą ilość istot żywych, np. gdy mowa o czeladzi czy niewolnikach, wtedy używa się bądź to liczby mnogiej (*nephašōth*, por. Rdz 36,6), bądź pojedynczej (por. Rdz 12,5; 14,21; Kpł 22,16 ns.). Czasem Autor natchniony dokładniej określa, że w tekście chodzi o osoby ludzkie a nie o zwierzęta (por. *nepheš ^adhām*, Ez 27,13; Am 1,9) ⁶¹.

Wraz z zastosowaniem terminu *nepheš* na określenie osoby, jednostki (a trzeba zaznaczyć, że normalnie jest mowa tylko o osobach lub zwierzętach żyjących i działających, lub będących przedmiotem działania) zbliżamy się do znaczenia, w ja-

⁶¹ Pewną odmianę znaczenia „istota żywa”, „osoba” stanowi sposób posługiwania się terminem *nepheš* w przepisach Prawa. Wyraz ten stał się tam terminem technicznym na określenie podmiotu prawa i znaczy tyle co „ktokolwiek” (coś czyni), „ten, kto” (coś zrobił), „osoba, przez którą” (coś się stało) itp.; por. Kpł 17,10; 18,29; 20,6 itd.

kim ten wyraz występuje w omawianym aktualnie przez nas trzecim stychu Rdz 2,7. Najwyraźniej odnosi się on tam bowiem do całego człowieka. To człowiek (*'ādhām*) — istota ziemiska i śmiertelna — dlatego, że ma w sobie życie, określony został jako *nepheš chayyāh*.

6) *Zwrot nepheš chayyāh — jako określenie człowieka:*

Wyrażenie *way^ehi l^e* przy pomocy którego wprowadził Autor nowe określenie człowieka (*nepheš chayyāh*), wskazuje nie tylko, jak to się na ogół przypuszcza, na skutek tchnięcia ze strony Boga, lecz też ma na celu podkreślić, jakiego rodzaju życie jest w człowieku. Za takim przypuszczeniem przemawiałoby to, że w omawianym stychu wyraz *nepheš* został określony przymiotnikiem *chayyāh*. Widzieliśmy bowiem, że już sam wyraz *nepheš* określa wystarczająco istotę żywą, człowieka lub zwierzę (por. Rdz 14,21; 46,15; Lb 9,6; 19,11; 31,35; Ez 27,13 itd.), a zatem ów przymiotnik *chayyāh* byłby tu zbędny, chyba że Autor natchniony pragnął przy jego pomocy uwydatnić pojęcie życia.

Dobrze jest mieć na uwadze to, że termin *nepheš* występuje z określeniem *chayyāh* jeszcze tylko w 13 tekstach, w których jednak oznacza nie człowieka, ale jedynie zwierzęta. Ponadto, w ten sposób określony termin *nepheš* znajdujemy wyłącznie w grupie ksiąg związanych z kołami kapłańskimi, a mianowicie: w pierwszej części Księgi Rodzaju (do rozdziału dziewiątego włącznie: 1,20.21.24.30; 2,7.19; 9,10.12.15.16) i to tylko przy opisie pierwszego stworzenia i „odnowienia świata” po potopie, ponadto w Księdze Kapłańskiej (11,10.46) i u proroka Ezechiela (47,9 — w opisie czasów „odnowienia” mesjańskiego). Jak zauważył Daniel Lys⁶², wyrażenie *nepheš chayyāh* określa istoty żyjące, jak gdyby w szczególny sposób uwydatniając ten właśnie ich przymiot, odróżniający je od gwiazd i od roślin. Zdaniem tegoż autora zwrot *nepheš chayyāh* w tekście starszym, w Rdz 2,7.19, został użyty zarówno odnośnie do człowieka jak i do zwierząt, natomiast w Ks. Rodzaju w roz-

⁶² D. Lys: *Nèphèsh, L'histoire de l'âme ...*, Paris 1959, s. 168.

dziale pierwszym i dziewiątym nie odnosi się on nigdy do człowieka. Być może, powiada Lys, chodziło w tym przypadku (Rdz I i IX) o zaznaczenie różnicy między człowiekiem i zwierzętami, którą to różnicę Jahwista wyraził w inny sposób w 2,19. Sądzymy jednak, że lepiej byłoby sformułować ten stan nieco inaczej. Faktem bardziej charakterystycznym dla nas jest to, że tylko raz wyrażenia *nepheš chayyāh* użył Autor natchniony o człowieku, aniżeli to, że w pierwszym rozdziale ono do człowieka się nie odnosi.

Oprócz trzech tekstów mniej jasnych⁶³ zwrot *nepheš chayyāh* we wszystkich pozostałych tekstach określa różne rodzaje zwierząt lądowych (Rdz 1,24; 2,9), ptaki (Rdz 9,10.12.15.), a nawet zwierzęta żyjące w wodzie (Rdz 1,20 n. i Ez 47, 9)⁶⁴. Tak więc dochodzimy do stwierdzenia, że określenie ne-

⁶³ Chodzi tu o teksty, w których *nepheš hayyāh* zdaje się być *czymś w istotach żywych*, a nie samymi stworzeniami żyjącymi. Odnośnie teksty zawierające następujące zwroty *'ašer-bô nepheš hayyāh* (Rdz 1,30) oraz *kol-nepheš hayyāh bēkhol-bāšār* (Rdz 9,15.16) Drugi tekst ze względu na wyraz *bāšār* — „materia ożywiona”, „ciało żywe” wskazuje, że mowa o *nepheš hayyāh* jako *czymś w istotach już żyjących*; Johann Sch w a b: *Der Begriff der Nefeš*, dz. cyt., s. 18, próbował wyjaśnić owo *bē* jako „*beth essentiae*” (por. to, co pisze na temat „*beth essentiae*” J o ũ n § 133c na s. 404, nie przytaczając jednak żadnego z wymienionych tekstów jako przykładu takiej konstrukcji) biorąc zwrot *bēkhol-bāšār* w Rdz 9,15 n. za dopowiedzenie do *kol-nepheš hayyāh*, wtedy wypada przełożyć „każda istota żyjąca, czyli istniejąca we wszystkich ciałach żywych (albo: wszystko, co posiada żywe ciało)”. Podobnie w Rdz 1,30 słowa *'ašer-bô nepheš hayyāh* znaczyłyby: „co oznacza istotę żywą”. Nasuwa to pewną wątpliwość, bo raczej oczekiwalibyśmy w takim przypadku (*beth essentiae*) składni *'ašer benefeš hayyāh*, autor jednakże odwołuje się do wyrażenia *'ašer-bô feri cās* (Rdz 1,29), które tłumaczy: „w przypadku o ile są to drzewa owocowe” („soweit es Fruchtbäume sind”). Gdyby uznać wywody autora za przekonujące, wtedy faktycznie we wszystkich tekstach wyrażenia *nepheš hayyāh* miałyby jednolite znaczenie „istota żywa”. Ale niestety, wyjaśnienie obu zwrotów przy pomocy *b-essentiae* nie wydaje się szczęśliwe.

⁶⁴ W tekście u Ezechiela (47,9) określenie *nepheš hayyāh* użyte zostało w opisie czasów mesjańskich, i ponadto w związku z niezwykłymi skutkami potoku, który ma wytrysnąć ze świątyni, ożywić w cudowny

npeš chayyāh przysługuje przede wszystkim zwierzętom jako „istotom żywym” (nawet niezależnie od tego, czy oddychają one nozdrzami czy żyją i oddychają w wodzie), a raz jeden zostało zastosowane do człowieka, określonego wyraźnie jako ’ādhām (z kontekstu wynika, że chodziło o mężczyznę).

Skoro zatem w danym przypadku Autor natchniony wyjątkowo w ten sposób określił człowieka, chodziło mu o wydatnienie tego aspektu, że człowiek jest tylko istotą żywą. Podkreślenie owo osiągnął Autor także przez nagromadzenie słów, oznaczających „życie”.

W wyrażeniu nepheš chayyāh, co prawda już sam termin nepheš może oznaczać „istotę żywą”, jednak nie zawiera koniecznie aktualnego posiadania życia przez określony przedmiot, ani trwania podmiotu przy życiu, może być bowiem i faktycznie bywa używany także na oznaczenie istoty już nieżywej (trupa zwierzęcia lub ciała zmarłego człowieka). W takim przypadku nepheš albo ma przy sobie rzeczownik mēth „zmarły” (zwrot nepheš mēth znajdujemy w Kpł 21,11 i Lb 6,6), albo też go nie ma (Kpł 19,28; 22,4; Lb 5,2; 6,7.11; Agg 2,23), a nawet może wystąpić z rzeczownikiem ’ādhām „człowiek” (Lb 9,6 nn; 19,11). Wobec tak szerokich możliwości zastosowania terminu

sposób pustynię i zaprowadzić życie w wodach Morza Martwego. W tekście: „I wtedy nastąpi to, że dokądkolwiek dojdą wody potoku, tam każda istota żywa (kol-nefeš hayyāh) ożyje, (może znaczyć też „odżyje”, „pokrzepi się” — yihyeh) „uderza dziwne zestawienie słów nefeš hayyāh i yihyeh. Skoro bowiem chodzi o „istoty żywe”, i we wszystkich innych tekstach przy wyrażeniu nefeš hayyāh owa cecha żywotności została podkreślona, zaskakuje tym bardziej wzmianka o „ożywieniu”. Wyjaśnienie może być różne: albo zwrot: nefeš hayyāh stał się na tyle skostniałym, że już się w nim nie odczuwało pełnego sensu przymiotnika hayyāh i oznaczał w ogóle zwierzęta, ale to nie wydaje się prawdopodobne choćby ze względu na rzadkość i czas występowania tego zwrotu w Biblii; albo też pojęcie „życia” (podobnie jak i „uzdrowienie” wód) ma tu znaczenie przenośne, rozumieć je należy jako „nowe stworzenie” i z tej racji, niejako *anticipative*, owe istoty, które za chwilę mają zaistnieć, już zostały określone jako „istoty żywe” (nefeš hayyāh), albo (co prawdopodobniejsze) trzeba yihyeh rozumieć w znaczeniu „odżyje”, „pokrzepi się”, „wzmocni się”

nefeš* dodanie do niego przymiotnika hayyāh niewątpliwie uściśla jego znaczenie. Faktycznie też zwrot nefeš hayyāh, jak to widzieliśmy, zawsze oznacza istoty żywe, jako aktualnie żyjące (jeden wyjątek por. u Ez 47,9 wyjaśniliśmy wyżej).

Dla uwypuklenia idei życia zawartej w zwrocie nefeš hayyāh dobrze będzie porównać go ze znaczeniem terminu hayyīm — „życie” Rzeczownik hayyīm jest par *excellence* określeniem życia, gdy inne synonimy jak rū^{ah}, n^{eš}āmāh, nefeš, przybierały to znaczenie, jako jedno z dalszych, pochodnych. Termin hayyīm, według obliczeń L. Koehlera⁶⁵, zachodzi w Biblii 145 razy i zawsze w liczbie mnogiej, wyjaśnianej zazwyczaj jako „*pluralis abstracti*”, choć zdaniem J. Bartha⁶⁶ miałyby to być sztuczna formacja utworzona z *hayay, które przed sufiksami wyglądało jak formy liczby mnogiej⁶⁷.

Porównując ideę życia wyrażoną terminem hayyīm z ideą, jaką przedstawiają synonimy „życia”, możemy zauważyć za E. Jacobem⁶⁸, że Stary Testament dla przedstawienia, czym jest życie, ucieka się do szeregu obrazów i symboli, które wyrażają najbardziej charakterystyczną cechę życia, mianowicie, że jest ono r u c h e m. Śmierć przeciwstawia się życiu właśnie przez nieruchomość, przez zastój (Koh 8,10), jest ona nazwana „snem wiecznym” (Jb 3,13 ns.; Jr 51,39.57; Syr 31,2). Zmarli już nie działają. Szeol jako „ziemi milczenia” (Ps 94, 17; 115,17) jest przeciwieństwem „ziemi żyjących” (Jb 28,13; Ps 141,6; Iz 38,11; Jr 11,9; Iz 53,8; Ez 32,23—26.32). Ów aspekt działania mieszczą w sobie omawiane terminy rū^{ah}, nepheš i n^{eš}āmāh. Zwłaszcza termin rū^{ah}, którego podstawowe zna-

* Odtąd już nie zmieniono pisowni hebrajskiej w trakcie druku.

⁶⁵ Por. L. Koehler - W. Baumgartner: *Lexicon*, dz. cyt., s. 294.

⁶⁶ Por. artykuł w *ZDMG* 42,344.

⁶⁷ F. Michaeli (art. w: *VB*, s. 302) dopatruje się w wyrazie hayyīm liczby mnogiej ze względu na zawarte w nim pojęcie intensywności. Twierdzi on, że w językach semickich pierwotnie słowo hāyāh — „żyć” miało znaczenie „napięcie mięśni” (*une contraction musculaire*), gdy przeciwnie w źródłosłowie czasownika mūth — „umierać” zawierało się pojęcie „rozprężenia” (*s'étendre, se détendre*).

⁶⁸ Por. E. Jacob: *Théologie*, dz. cyt., s. 145.

czenie jest „wiatr”, łączy się z pojęciem gwałtownego działania (burza, gniew, niezwykle silne uczucia, energia ogarniająca proroków i pobudzająca wybranych mężów do niezwykłych czynów) a przy tym też oznacza „pierwiastek ożywiający”. Także termin nefeš wyraża całe bogactwo przeżyć fizjologiczno-uczuciowych i psychicznych.

W odróżnieniu od powyższych terminów, rzeczownik hayyīm, podobnie jak i omawiany poprzednio przymiotnik hay, hayyāh, bardziej podkreśla w idei „życia” samo istnienie, jako coś trwającego, co jest kontynuowane przynajmniej przez jakiś czas. Tak np. w Rdz 3,14 wąż ma się czołgać na brzuchu i jeść „proch ziemi” kol-y^emē hayyēkhā „przez wszystkie dni życia twego”, a w Kpł 18,18 spotykamy zakaz pożycia z siostrą żony b^ehayyēhā — „dopóki ona (= żona) żyje”; w obu przypadkach chodzi więc o cały przebieg lat życia. Stan życia, określany tym terminem, bywa przeciwstawiany stanowi śmierci, tak np. w Pwt 30,15 i 19: „Rozważ, że dzisiaj przedłożyłem ci życie i dobro (‘eth-hayyīm w^oeth-hattōbh) a z drugiej strony śmierć i zło (‘eth-hammāweth w^eeth-hārā^c)... Na świadka wzywam dziś niebo i ziemię, że przedłożyłem wam życie i śmierć (hahayyīm w^ehammāweth) błogosławieństwo i przekleństwo”.

4. Sposób stworzenia człowieka i natura w oparciu o zwroty: nefeš hayyāh i nišmath hayyīm

a) *Stworzenie „całościowe” czy w dwu etapach:*

Omawiając czasownik nāfah wspomnieliśmy, że podobne znaczenie jak w Rdz 2,7, posiada on jeszcze tylko w kontekście u Ez 37,1—14, gdzie występuje w w. 9 co prawda nie jako określenie bezpośredniej czynności Boga, a raczej jako skutek rozkazu Bożego dany „wiatrom”, ale na określenie działania „powiewu” (ducha — rū³h), przedstawionego jako siła ożywcza. Tekst Ezachiela w dużej mierze przypomina omawiany przez nas opis w Księdze Rodzaju 2,7. Mowa jest tu jednak o wizji ożywienia martwych kości symbolizującej zmartwych-

wstanie narodu, a więc jak gdyby powtórne stworzenie. W tej wizji dadzą się wyraźnie oddzielić dwa etapy wskrzeszania zmarłych: Najpierw mamy tam zeschnię kości ludzkie⁶⁹, które oblekły się w ciała jeszcze nie ożywione (Ez 37,8; „(kości) pokryły się na nowo mięśniami, ciałem i skórą, ale nie było w nich ducha”) — to jest pierwszy etap. Prorok teraz wzywa „ducha”, jako element mający ożywić przygotowane martwe ciała (Ez 37,9: „Tak mówi Pan: Przyjdź, o duchu (hārū^ah) wioń, (ūf^ehi), na tych poległych, aby ożyli”) ⁷⁰ — to jest drugi etap.

Coś podobnego mamy w Rdz 2,7, gdzie najpierw jest mowa o „ulepieniu” człowieka (hā’ādhām), jako istoty ziemskiej, śmiertelnej (‘āfār min-hā’ādhāmāh „proch z ziemi”), następnie o ożywieniu go przez „dmuchnięcie” (wayyipah) w jego nozdrza, czego dokonuje sam Jahwe-Bóg. Powstaje pytanie: Czy więc mamy i w Rdz 2,7 wyróżnione dwa etapy przy stwarzaniu człowieka, podobnie, jak u Ez 37,1—14?

Trzeba przyznać, że wielu egzegetów dopatruje się w Rdz 2,7 wyraźnie mowy o stworzeniu „ciała” i „duszy” — dwóch elementów złożonej natury ludzkiej. I tą złożonością natury uzasadniają zarówno wyższość człowieka nad zwierzętami, jak i charakter śmiertelny człowieka. Trudność nastęcza, jak widzimy wyraz ha’ādhām „człowiek”, który występuje już w pierwszym stychu, a zresztą jest określeniem całej istoty

⁶⁹ Nie od rzeczy będzie zauważyć, że kości (casāmim) są wprawdzie przeciwstawieniem ciała (bāsār), ale w niektórych tekstach określają całego człowieka (a więc wraz z ciałem, por. Jr 20,9, Iz 58,11; Jb 7,15), z czego można wnioskować, że w taki właśnie sposób przez *synekdoche* określano coś istotnego w człowieku.

⁷⁰ Wyraz hebrajski hārūghim — „pobici”, „polegli”, został tu użyty ponieważ prorok nawiązuje w tej wizji do upadku narodu izraelskiego, tj. do kary, jaka spotkała naród; za swoje przewinienia względem Jahwe bowiem został on wygnany z „krajiny żywych”, utracił życie na skutek nieprzestrzegania przepisów Tory, która miała być dlań „źródłem życia” (por. Pwt 30,15. 19 ns.), u Deutero-Izajasza wyswobodzenie i powrót z niewoli, zostały określone jako „stworzenie” Izraela (Iz 41,20; 43,1.6 ns.).

ludzkiej, żyjącej, a nie martwego ciała. Poza tym należy zauważyć, że w przeciwieństwie do Rdz 1,26 nn., termin *'ādhām* odnosi się tu jedynie do mężczyzny, kobieta bowiem wprowadzona została przez Autora potem, w odrębnym opisie stworzenia. Zauważmy, że opis utworzenia kobiety nie wykazuje budowy rytmicznej i stroficznej, jak opis w Rdz 1, 26 nn i 2,7. Być może, że pierwotnie i 2,7 odnosiło się do ludzi jako gatunku, czyli do mężczyzny i kobiety.

U Ezechiela dadzą się wyróżnić dwa odrębne stadia, ale mamy do czynienia z obrazem stopniowego odradzania się narodu izraelskiego, z którego zachowały się „kości”, u Izajasza mamy ideę ocalonej, wybranej „resztki” — (np. *š'ār yāšūbh* Iz 7,3; 10, 21 nn).

Rozwiązanie postawionego zagadnienia uzależnione jest też od znaczenia, jakie posiada wyraz *nēšāmāh* w zwrocie *nišmath hayyīm*. Ustaliliśmy, że termin *nēšāmāh*, jak w większości tekstów, oznacza tu „oddech”, jednak w tym wypadku — „oddech” Boga, dającego życie (które zresztą potem będzie się na zewnątrz przejawiało przez „oddech człowieka”).

Trudno się zgodzić na twierdzenie niektórych uczonych, że *nēšāmāh* — to charakterystyczne określenie „duszy” ludzkiej, bo tylko odnośnie do człowieka ma Biblia używać terminu *nēšāmāh*⁷¹. Musimy stwierdzić, że przedstawiane przez nich rozróżnienie znaczeń wyrazu *nēšāmāh* w zastosowaniu do człowieka nie jest tak absolutnie pewne, zwłaszcza że trudno jest ustalić, kiedy *nēšāmāh* oznacza „pierwiastek ożywiający”,

⁷¹ Por. F. Ceuppens: *Quaestiones selectae ex historia primaeva*, *q̄z.* cyt. s. 100, n., ujmuje w następujące grupy znaczenie terminu *nēšāmāh* w odniesieniu do człowieka (poza tym odnosi się tylko do Boga): a) zasada ożywiająca ciało ludzkie: 1Krl 17,17; Iz 2,22; 42,5; Dn 10,17; Jb 27,3; b) duch ludzki jako zasada intelektualna: Przp 20,27; Jb 26,4; c) element, dzięki któremu człowiek stanowi osobę (*nefeš*): Pwt 20, 16; Joz 10,40; 11,11.40; 1 Krl 15,29; Ps 150,6. Autor stwierdzając, że w Rdz 2,7 chodzi o „*spiraculum vitae*”, w sensie duszy ludzkiej, powołuje się na takie powagi jak O. Procksch (*Die Genesis*, 1924, s. 21) E. König: *Theologie des Alten Testaments*, 1923, s. 210—214) i A. Bea (*De Pentateucho*, 1933, s. 149).

a kiedy po prostu „oddech” jako przejaw życia; także określenie: „element, przez który człowiek stanowi osobę (nefeš)” jest dosyć niesprecyzowane, ponadto wyraz nefeš w przytoczonych tekstach nie musi oznaczać „osoby”. Na temat różnych znaczeń terminu n^ešāmāh mówiliśmy już zresztą.

b) *Możliwość wnioskowania o złożoności natury ludzkiej na podstawie Rdz 2,7:*

Ze zrozumienia tekstu Rdz 2,7 jako opisu, podającego elementy składowe natury ludzkiej, wyłoniła się też dyskusja pomiędzy zwolennikami dwóch i zwolennikami trzech pierwiastków, tworzących tę naturę. Powodem polemiki stał się wyraz hā'ādham — „człowiek” w pierwszym stychu w. 7.

Zwolennicy *t r y c h o t o m i i*, czyli nauki, według której człowiek oprócz ciała posiada dwie dusze: niższą (ψυχή) jako zasadę życia wegetatywnego i zmysłowego, oraz wyższą (νοῦς, πνεῦμα) jako źródło życia moralnego i umysłowego twierdzili w oparciu o tekst Rdz 2,7 (że Bóg ulepił z prochu gleby „człowieka”) i o różne określenia pierwiastka życiowego (jak nefeš, rū^ah, hayyīm) spotykane w Biblii, że wyrażenie „najpierw Bóg stworzył człowieka” oznacza już istotę złożoną z ciała i z duszy niższej, w którą to istotę Bóg potem tchnął jeszcze „ducha”, czyli element życia intelektualnego i moralnego⁷².

⁷² Oto, co w tym względzie napisał przed przeszło stu laty Ströbel (Zur Eschatologie, *Luth. Zeitschrift* 1955, 3): „Wer an der Möglichkeit der fraglichen Trennung (chodzi o rozdzielenie ducha i duszy, w ten sposób, że dusza została zaliczona do sfery cielesnej) zweifelt, der möge bedenken, dass Gen. 2,7 nicht steht: Gott machte den Leib aus Erde und blies ihm Seele und Geist, und also ward der Mensch. Erst als der Leib und Seele (den Menschen) bereits geschaffen (istota bez zdolności myślenia nie jest człowiekiem!) blies ihm der Herr den lebendigen Geist ein, damit seine Seele im Unterschiede von der des Thieres eine lebendige werde. Geist und Seele sind dem Adam nicht gleichzeitig, auch nicht auf einerlei Weise gegeben worden: letztere empfing er, gleich allen anderen psychischen Creaturen durch seine Schöpfung aus Erde, erstere nachher aus Gottes Munde”. Podobne stanowisko zajął A. Jeremias (Das A. T. im Lichte des Alt. Orients, dz. cyt. s. 56).

Ten „duch” nie umiera wraz z człowiekiem, lecz wraca do Boga, lub wstępuje w stan szczęśliwości wzgl. potępienia, podczas gdy „dusza” schodzi do Królestwa zmarłych.

Między zwolennikami trychotomii istniała różnica zdań co do przydzielenia duszy do jednej ze sfer w człowieku: niektórzy łączyli ją ze sferą życia wegetatywnego i zmysłowego jako najwyższy wykwit substancji materialnej (szkoła Günthera), inni łączyli ją z duchem, twierdząc, że jest to substancja, wywodząca się z ducha i mająca z nim wspólną istotę⁷³. Fr. Delitzsch usiłuje zająć stanowisko pośrednie, wyrażające się w twierdzeniu, że duch i dusza nie są odrębnymi istotami, lecz różnią się tak jak pierwiastek pierwotny od pochodnego (*principium principians i principium principatum*)⁷⁴.

Jest rzeczą oczywistą, że tego rodzaju spekulacje filozoficz-

⁷³ Sięgają tu do porównania z Trójcą św., lub chcą wyrazić stosunek „duszy” do „ducha” przez porównanie ze stosunkiem „chwały Jahwe” do trójjedynnej istoty Bożej. Oparciem dla tego rodzaju konstrukcji są teksty Biblii, jak np. Rdz 49,6; Ps 7,6; 16,9; 30,13; 57,9; 103,2, w których „dusza” ma paralelny odpowiednik w hebrajskim terminie *kābhōdh*.

⁷⁴ Oto, co pisze Fr. Delitzsch na ten temat: „ist zwischen Substanz und Wesen zu unterscheiden und zuzugeben zwar, dass Geist und Seele nicht verschiedene Wesen, nicht aber dass sie nicht dennoch verschiedene Substanzen seien” (Psychologie, dz. cyt., s. 67). Jak to stanowisko wyraziło się w egzegezie Rdz 2,7, najlepiej zaświadczy tekst samego autora: „Zuerst bildete Gott den Menschenleib, indem er die in der Gesamtnatur vorhandenen Bildungskräfte in die dem Boden Edens entnommene feuchte Erde einführt und in Mitwirksamkeit setzte. Dann hauchte er diesem Gebilde den geschöpflichen Geist ein, welcher weil hauchungsweise entstanden ebensowohl sein Geist als des Menschen Geist heissen kann, weil es sein zum Geiste des Menschen gemachter Hauch ist. Dieser Geist, in das Gebilde des Leibes eingegangen, blieb nicht in sich selber verborgen, sondern offenbarte sich kraft seiner Gottesbildlichkeit als Seele, welche der Doxa der Gottheit entspricht, und unterwarf sich mittelst der Seele die Leiblichkeit, indem er die in ihr webenden Kräfte unter die Einheit seines Selbstlebens zusammenfasste. Wie Ezechiel Jehoven, umgeben von seiner regenbogenartigen Doxa, auf der Mercaba thronen sieht, so thronte der Geist, umfungen von der aus ihm hervorgegangen Seele, innerhalb des Leibes, denn die Seele ist, um mit Tertullian zu reden, der Leib des Geistes, und das Fleisch ist der Leib der Seele” (Tamże, s. 63).

no-religijne nie mają jakichkolwiek podstaw w omawianym przez nas tekście ⁷⁵.

c) *Całościowe ujęcie człowieka w Biblii:*

Należy przyznać, że Autorzy natchnieni nie zawsze precyzyjnie wyrażają się o człowieku i na wprowadzenie systematyki w szereg określeń stosowanych przez nich tak odnośnie do pierwiastka życiowego jak i do samego życia trzeba poświęcić osobne studium. W tym miejscu chcemy poczynić jedynie kilka uwag w związku z poprzednio poruszoną dyskusją co do natury ludzkiej. Różnorodność określeń biblijnych naprowadziła niektórych autorów na myśl o podobieństwie biblijnego ujęcia natury ludzkiej do greckiej nauki o dwóch „duszach” w człowieku i o ostrym przeciwstawieniu pomiędzy „duszą” a „ciałem” (ciało stanowi jakby więzienie duszy i źródło wszelkiego zła) ⁷⁶.

Jeżeli faktycznie pisarze natchnieni, używając wyrazów *bāšār* — „ciało”, *rūʾāh* — „duch”, i *nefeš* — „dusza”, wyróżniali trzy odrębne elementy natury ludzkiej, powinniśmy w tekstach znaleźć na to wyraźne dowody. Tymczasem można powiedzieć, że nie ma tekstu, w którym owe trzy terminy występowałyby razem na oznaczenie tyłuż części składowych natury ludzkiej. Dwa ostatnie terminy zdają się być synonimami w niektórych tekstach, chociaż termin *rūʾāh* raczej związany jest z pojęciem pochodzenia życia od Boga, a termin *nefeš* — z przejawami życia w człowieku. Stoją oba obok siebie np. w następujących

⁷⁵ Por. na ten temat wypowiedź D. R. Goodwina (art. pt. „On the use of *ψυχή* and *πνεῦμα* and connected words in the Sacred Writings”. w *JBL*, I, s. 73); „But there is no ground in the Scripture use of the words soul and spirit to furnish the foundation for the trichotomistic doctrine of a sharp and radical distinction between the two as coordinate parts of man's nature — much less as distinct substances in his constitution”.

⁷⁶ Do niedawna jeszcze R. Dussaud w art.: *Le notion d'âme chez les Israelites et les Phéniciens*, w: „*Syria*” 16, 1935, 267 — s. 29, n.; M. Lichtenstein: *Das Wort Nephesch in der Bibel*, Berlin 1920; L. Dürr, art. cyt. w: *ZAW* 43, 1925, 262—269.

tekstach: Iz 26,9; Bar 3,1; Jb 7,11; 12,10. Sens ich można oddać w Jb 12,10 przez pojęcie „życie” fizyczne w pozostałych tekstach wyrażają one element, będący w człowieku podmiotem pragnień i uczuć, a więc ostatecznie znaczenie ich da się sprowadzić do określenia pierwiastka życia zmysłowego. Paralelizm w obu członach tych tekstów nie zawsze jest jednak typu synonimicznego, czasem wygląda na syntetyczny (pragnienie w nocy // wyczekiwanie z rana; „dusza w ucisku // „duch” strapiony; udręczenie „ducha // gorzkość „duszy”; „dusza” wszystkiego co żyje // „duch” wszelkiego ciała ludzkiego). Jednakże zgodnie z opinią rozróżniającą pomiędzy „duszą” a „duchem” rū^{ah} musiałoby mieć funkcję intelektualno-wolitywną (dusza duchowa), natomiast nefeš — funkcje wegetatywne. Przeczą temu teksty, jak np. Ps 139,14 lub Przp 19,2, w których spotykamy termin nefeš z czasownikiem yādha^c. Połączenie tego rzeczownika ze słowem yādha^c co prawda nie byłoby jeszcze gwarancją, że w powyższych tekstach chodzi o poznanie umysłowe, czasownik ten bowiem odnosić się może i do doświadczeń zgoła innej natury (np. w Rdz 4,1; 1 Krl 1,4; Rdz 19,8; Lb 31,17 — chodzi o współżycie płciowe), oznacza też w ogóle „zajmować się czymś” „troszczyć się o coś” (Rdz 39,6; Ps 31,8), nie mniej jednak w tekstach przytoczonych na początku sam przedmiot, o którym mowa, skłania do rozumienia słowa yādha^c w sensie poznania umysłowego. Tak więc i nefeš może być siedliskiem działalności umysłowej (poznawanie, uświadamianie sobie czegoś). Odwrotnie też, termin rū^{ah} bywa używany na określenie tchnienia ożywiającego, a więc występuje w roli „duszy wegetatywnej”, nie tylko „rozumnej” (np. Rdz 6,17; 7,15. 22; Ez 37,10—14; Ps 104,20.30).

Ponadto oba wyrazy nefeš i rū^{ah} są używane w połączeniu z terminem bāsār „ciało” i mogłyby oznaczać wtedy elementy składowe natury ludzkiej (jednak nie trzy elementy, bo nigdy nie są razem z bāsār i nefeš i rū^{ah}). Tak np. o rū^{ah} powiedziano w Lb 16,22; 27,16, że znajduje się we wszystkim, co stanowi bāsār (chodzi o pewien tytuł nadawany Bogu), a znowu w Ps 16,9.10; 63,2; 84,3 Jb 14,22 użyte zostały wyrazy nefeš i bāsār w stychach lub wierszach paralelnych. Trudno

jednak na pewno powiedzieć, czy w danych przypadkach mamy do czynienia z paralelizmem synonimicznym czy też syntetycznym ⁷⁷.

Terminy „dusza” (*nefeš*) i „duch” (*rū^ah*) występują w stykach paralelnych (jednak nie oba razem) z jakimiś określeniami całego człowieka jako podmiotu działania; zachodzi to zwłaszcza w Psalmach, np. Ps 49,16 (*nafši* // do sufiksu osobowego przy *yiqqāhēni*) Ps 31,6 (*rūhī* // do suf. osobowego *'ôthī*).

Wreszcie i samo określenie „człowiek” (*'ādhām*) znajduje się w paralelizmie do wyrazu „ciało”, *bāšār* u Jr 17,5 (czynienie „ciała” swoją obroną oznacza tu pokładanie ufności w „człowieku”); w tym przypadku jednak termin — *bāšār* szczególnie podkreśla aspekt słabości człowieka w porównaniu z Bogiem.

Jak wynika z powyższych tekstów, w księgach Biblii hebrajskiej trudno ustalić rozróżnienie pomiędzy poszczególnymi elementami natury ludzkiej, opierając się na różnicy używanych określeń. Można jednak wyróżnić element ożywiający (*nefeš* lub *rū^ah*) od elementu ożywionego (*bāšār*), jednak w tym ostatnim na ogół już mieści się pojęcie życia (ciało ożywione). Szukanie analogii do nauki Platona o duszy intelektualnej i wegetatywnej, a tym bardziej przeciwstawianie „ducha” „ciału” jako czemuś co go krępuje i jest elementem złym, nie ma najmniejszego uzasadnienia.

Dlatego współcześni teologowie biblijni słusznie zwracają uwagę na to, że Pismo św., zwłaszcza Stary Testament, ujmuje człowieka po prostu jako całość żyjącą ⁷⁸.

A. Johnson na oznaczenie takiego syntetycznego poglądu na człowieka wg Biblii posłużył się określeniem „organizm fizyczno-psychiczny” (*organisme physico-psychique*: jako „orga-

⁷⁷ Trudność, jaką następuje utożsamianie znaczenia obu terminów podnosi H. Dussaud, *Syria*, 1935, s. 274, n. w związku z rozróżnieniem pomiędzy *nefeš* a *barlat* w tekstach z Ras Šamra; por. też s. 269 nn.

⁷⁸ Por. H. W. Robinson: *Hebrew Psychology w: The People and the Book*, Oxford 1925, s. 352; P. Van Im Schoot, *Theologie*, dz. cyt. II, s. 35.

nizm” stanowi jedną całość, choć w określeniu „fizyczno-psychiczny” zawiera się wyróżnienie dwu odrębnych cech!)⁷⁹.

W pojęciu Hebrajczyków funkcje psychiczne człowieka są tak dalece związane z jego stroną fizyczną, że wszystkie zostały zlokalizowane w jakichś narządach cielesnych (lēbh — „serce”, k^elāyôth — „nerki”, kâbhēdh — „wątroba”, qerebh — „wnętrze”, ’af — „nos”, rah^amîm — „wnętrzości”), które czerpią swoją żywotność z energii życiowej (rū^ah) przenikającej je, a danej od Boga człowiekowi⁸⁰. Zatem nasze pojęcie natury człowieka złożonej z ciała i duszy (*forma corporis*), która po śmierci żyje własnym życiem, aż po połączenie się na nowo ze swym ciałem, nie całkiem pokrywają się z pojęciami starożytnymi, wyraz których znajdujemy w Biblii⁸¹. Dlatego też termin nefeš, który tłumacze greccy oddawali zazwyczaj przez słowo ψυχή, a Wulgata — przez „anima” „dusza”, w języku hebrajskim może oznaczać zarówno pierwiastek życiowy, jak samo życie, jak i osoby żyjące, a zwrot kol-nefeš jak i zwrot kol-bāšār (choć może niekiedy pod nieco różnym aspektem) oznaczają „wszystko co żyje”, „wszystkie istoty żywe” gdy mowa o ludziach jak i o zwierzętach. Oba wyrażenia bāšār

⁷⁹ Por. A. Johnson: *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, Cardiff 1949, s. 39; G. Van Der Leeuw: *La religion dans son essence et ses manifestations*, przekł. franc. Paris 1948, s. 272, nn: oraz G. Pidoux: *L’homme dans l’A. T. C. Th.* 32, Neuchâtel-Paris 1953.

⁸⁰ Por. E. Jacob: *Théologie*, dz. cyt., s. 128.

⁸¹ W związku z terminem nefeš, który jednak w pewnych tekstach (np. Rdz 35,18; 2 Sm 1,9; 1 Krl 17,21.22; Jr 15,9; Iz 53,12; Jb 12,10 Ps 141,8) zwłaszcza gdy jest przeciwstawiany do terminu bāšār (Iz 10,18; Jb 14,22; Przp 11,17) najlepiej byłoby przetłumaczyć jako „dusza” R. Dyson (dz. cyt. s. 4) przestrzega, by nie ulegać sugestii filozoficznego pojęcia duszy, wykształconego w nauce chrześcijańskiej, pisząc, że trzeba starać się rozumieć nefeš tak „ut maneat conceptus magis indeterminatus animae ut viris vitalis, quae corpori inest, dum homo his in terris versatur” Jak z tego widać, R. Dyson tu nieco schematyzuje, bo jednak i funkcje umysłowe przypisuje Biblia też pierwiastkowi określanemu przez wyraz nefeš w wypadkach, gdy możnaby przetłumaczyć go przez „dusza” (por. Joz 23,14; Ps 130,14; Przp 19,2 i in.).

i kol-bāsār nie stosują się jednak do człowieka już nie żyjącego⁸². Człowiek zmarły bywa jeszcze określanym terminem nefeš mēth lub nawet przez samo nefeš, dopóki w swej formie cielesnej zachowuje podobieństwo do osoby żywej⁸³. Z tego też zapewne względu nagrobek zmarłego nosi nazwę nefeš⁸⁴.

Ale co pozostaje po śmierci człowieka i schodzi do Szeolu jako cień, nosi zupełnie nowe imiona, jak np. r^efā'im Ps 88,11; 19,31; 20,6,7; Pwt 18,11). Mieszkańcy Szeolu nie „żyją” w ta-

Nawet gdy chodzi o Nowy Testament na temat różnicy zachodzącej w ujęciu człowieka pomiędzy Biblią a filozofią grecką, mimo że terminy są takie same, poczynił ciekawe spostrzeżenia m.in. Jean Héring (w: *Le Royaume de Dieu et sa venue: Etude sur l'espérance de Jésus et de l'apôtre Paul*, Strasbourg 1937, s. 152 uw. 1): „Il est à peine besoin de rappeler qu'en traduisant psyché par âme, on commettrait ici comme ailleurs dans le N. T. un contresens grave: *psyché* désigne presque toujours le principe de vie, dans l'ordre anthropologique. Il peut s'opposer à *noÿs* (principe de l'intelligence) et, dans l'ordre religieux à *pneuma*, et apparait alors comme étroitement apparenté quoique non équivalent à *sarx*”.

Jeszcze wyraźniej uwypuklił te różnice C. Tresmontant (*Essai sur la pensée hébraïque*): „La confusion entre la dialectique biblique et le dualisme platonicien accentue le manichéisme latent, inhérent au dualisme substantiel, du fait qu'on reporte sur la notion platonicienne de „corps”, les développements johanniques et pauliniens sur la „chair” (str. 88)... Il ne faut pas interpréter la notion hébraïque d'âme à partir du dualisme platonicien. Ignorant la dichotomie âme-corps, l'hébreu ne fait pas de l'âme cette réalité désincarnée qu'elle est pour nous, précisément parce que nous l'opposons au „corps”. En hébreu, l'âme c'est l'homme. On ne doit pas dire que l'homme a uné âme, mais qu'il est une âme. De la même manière du point de vue biblique l'homme est corps. En braquant sur la *nepesch* hébraïque, que les septante ont traduite par *psyché*, les caractères de la *psyché* platonicienne pensée dans un dualisme d'origine orphique, on passe à côté du sens propre de la *nepesch* biblique et on engendre des pseudo — problèmes innombrables” (str. 95) ... La chair est en hébreu synonyme de l'âme (str. 109). Por. także s. 87 i 99 (E. Jacob; *Théologie*, dz. cyt.).

⁸² Por. E. Jacob; *Théologie*, dz. cyt. s. 182: Le principe fondamental de la psychologie israélite est celui d'un corps animé, aussi ne peut elle être saisie que sous son aspect pratique et expérimental”.

⁸³ Por. D. Lys; *Nèphèsh*, dz. cyt., s. 174 n.

⁸⁴ Por. R. Dussaud: La notion d'âme..., *Syria* 1935, s. 269.

kim sensie, o jakim mówi czasownik *hāyāh* — „żyć”, rzeczownik *hayyīm* — „życie” czy jego synonimy⁸⁵.

Wniosek:

Wracając po tych wywodach do omawianego tekstu Rdz 2,7, stwierdzamy, że i w tym tekście Autor natchniony zajmuje się całym człowiekiem, jak na to zresztą wskazują określenia *'ādām* (w pierwszym stychu) i *nefeš hayyāh* (w ostatnim stychu). W pierwszym stychu o całym człowieku stwierdził on, że człowiek jest istotą ziemską, przez swą naturę fizyczną związany z życiem, istotą wziętą z gleby (*'āfār min-hā'dhāmāh* — „prochem gleby”); w stychu drugim dodał jeszcze, że życie jakie człowiek posiada, otrzymał od Boga (*wayyippah*) i przez to zalicza się on do „istot żywych” (*nefeš hayyāh*). Takie przedstawienie „stworzenia” i ożywienia człowieka przez Bóstwo znajduje swoje analogie w tradycji semitów, a także i u Egipcjan.

5. Analogie do opisu Rdz 2,7 w tradycji babilońskiej i egipskiej

Idea ulepienia ludzi przez bogów była znana na starożytnym Bliskim Wschodzie. Należy przy tym od razu zwrócić uwagę na to, że bardzo ważnym szczegółem w tego rodzaju ujęciu „stworzenia” ludzi przez bogów jest równoczesna wzmianka o przekazaniu przez bóstwo uformowanemu z gliny człowiekowi życia, i to zwykle życia pochodzącego w jakiś sposób z samego bóstwa. I tak w starobabilońskim tekście o stworzeniu człowieka przez boginię Mami (lub Mami) występują oba charakterystyczne szczegóły: człowiek został uformowany z gliny i ożywiony krwią zabitego

⁸⁵ Jako uzupełnienie powyższych uwag, warto wspomnieć, że także w Nowym Testamencie, zwłaszcza w listach Pawłowych, cały człowiek brany jest pod uwagę. Choć terminy *σῶμα*, *σάρξ*, *ψυχή*, *πνεῦμα* otrzymały specjalne zabarwienie moralne i nie są używane zamiennie w tym stopniu co w Starym Testamencie (można to zaobserwować np.

boga⁸⁶, a więc ma pochodzenie ziemskie a życie boskie.

W mitologii egipskiej podobny treściowo motyw został przedstawiony na obrazie z Luksoru w ten sposób, że Bóg Khnum formuje na kole garncarskim z gliny księcia Amenhotepa III (i jego „ka” — „duszę”), siedząca zaś obok bogini Hat-Hor trzyma w wyciągniętym ręku symbol życia (*ankh*), by używić przygotowaną figurkę⁸⁷, mamy tu odpowiednik dwóch znanych z tradycji mezopotamskiej elementów: glina i krew (życie).

Nic dziwnego zatem, że i w opisie Rdz 2,7 w stychu drugim jest mowa o „ożywieniu” człowieka przez Stwórcę, chociaż w ujęciu życia Autor zwrócił uwagę nie na krew, jak w opisie babilońskim, ale na oddech. Czynności ożywienia przez Stwórcę wyrażonej jako „wdmuchięcie w nozdrza (oddechu)” odpowiada w człowieku oddychanie, będące zewnętrznym znakiem i przejawem otrzymanego tchnienia ożywiającego (nišmath hayyim). Tak nawiązany temat życia Autor następnie rozwija w dalszym ciągu rozdziału drugiego Księgi Rodzaju.

III. „Drzewo życia” i „drzewo poznania dobra i zła”

W omówionych dotychczas tekstach Księgi Rodzaju z pierwszego i drugiego rozdziału, idea życia została przedstawiona w połączeniu z wyrazem „obraz” (*selem*), a następnie ze zwro-

⁸⁶ Rzym 7,6; 8,3 n.; Gal 5,16 n.; Ef 2,3 itd), to jednak cały człowiek, w zależności od tego jakim duchem się kieruje w życiu, nazywany bywa przez Pawła, bądź *τοσαρκινός* (Rzym 7,14; 1 Kor 3,1) czy też *σαρκινός* (1 Kor 3,3), bądź *ψυχικός* (1 Kor 2,14) bądź też *πνευματικός* (1 Kor 3,1); cały człowiek (z duszą i ciałem) jest zbawiony przez Chrystusa (por. „przyobleczcie się w nowego człowieka” — Ef 4,24) ożywiony i zmartwychwstały w Nim. W opisie zmartwychwstania w dniu paruzji (1 Kor 15; Tes 4,13—18) występuje cały człowiek obdarzony na nowo życiem. Chociaż mógłby ktoś zauważyć, że to nie wyklucza możliwości, że człowiek składa się z części (ciała i duszy), to jednak Pismo św. tego nie akcentuje, a raczej podkreśla całość. Również i sam termin *ψυχή*, który w Nowym Testamencie zastępuje hebrajskie słowo *nefeš* we wszystkich niemal miejscach może być i bywa w przekładach na współczesne języki tłumaczony przez „życie” (z wyjątkiem nielicznych miejsc jak Mt 10,28, czy Obj 6,9).

⁸⁶ Por. ANET, str. 99 ns.

⁸⁷ Por. ANEP, str. 190, ryc. 569.

tami „życie” (harryim) i „istota żywa” (nefeš hayyāh). Gdy zestawimy to, co powiedzieliśmy o znaczeniu terminu nefes hayyāh i harryim z omówieniem obu pozostałych wyrażen, dostrzegamy różnicę w ujęciu charakteru omawianego „życia”. W pierwszym przypadku była mowa o życiu takim jakiego ma Bóg (według późniejszych tradycji miało to być życie wieczne), w drugim natomiast — o życiu człowieka jako istoty śmiertelnej to jest o tego rodzaju życiu, które przejawia się zarówno u ludzi jak i u zwierząt w oddechu. Fakt, że człowiek otrzymał życie bezpośrednio od Boga, nie musi jeszcze dowodzić że ono jest równoznaczne z takim samym życiem, jakie zostało określone za pomocą terminu „obraz”. Autorowi raczej zależało na stwierdzeniu, że człowiek stał się „istotą żywą” zawdzięczając życie Stwórcy. Można mówić o wyższości ludzi w stosunku do zwierząt z tej przyczyny 1° — że zwierzęta (również ulepione z „prochu ziemi”) w samym opisie rozdz. II nie otrzymały od Stwórcy życia (2,19 ale ono się suponuje, bo jednak były też nefes hayyāh, gdy je Adam oglądał), oraz 2° — z dalszych słów kontekstu rozdziału drugiego, według których człowiek (ale już po umieszczeniu go w raju) jest zdolny oceniać, czym są zwierzęta w stosunku do niego. Jeżeli wypada stosować do wypowiedzi autora rozróżnienia, to możnaby powiedzieć, że w Rdz 2,7 jest mowa o naturalnym (biologicznym) życiu. Powstaje pytanie, czy w tym „nowym” opisie stworzenia człowieka Autor już w ogóle nie wspomina o takim życiu, jakie określone było poprzednio terminem „obraz”? Ażeby na to pytanie odpowiedzieć, trzeba rozpatrzeć dalszą treść opowiadania w rozdziale drugim i trzecim Księgi Rodzaju (2,8—3,25), do których wstępem jest właśnie ów opis „ulepienia” człowieka z prochu ziemi i ożywienia go.

Przystępując do rozpatrzenia dalszej treści, należy zdać sobie sprawę z tego, dlaczego Autor, kiedy opisywał pochodzenie człowieka (niejako „wprowadzał go na scenę”), podkreślił że człowiek jest ze swej natury istotą materialną („ulepienie” z prochu ziemi) i ziemską (gra słów 'ādhām — 'adhāmāh, co możnaby w przybliżeniu oddać po polsku: „rolny” — „rola”),

tyle że ożywioną przez Boga. Na to pytanie nie trudno będzie odpowiedzieć, jeśli się weźmie pod uwagę następującą bezpośrednio po opisie z 2,7 wzmiankę o przeniesieniu człowieka do „raju”.

1. Treść określenia gan-b^{ec}ēdhen

Określenie hebrajskie „raju” (gan-b^{ec}ēdhen) wprowadza dwa pojęcia bliskie sobie: woda i roślinność. Dawno już zauważono, że to określenie hebrajskie na oznaczenie „raju” jest oddźwiękiem wyrazów sumeryjskich o podobnym brzmieniu.

Zazwyczaj pojęcie „raju” bywa łączone z wyrazem „ēden”; a ten wyraz jest z kolei zapożyczeniem sumeryjskiego słowa „*edin*” (akkadyckie: „*edinu*”), które oznacza równinę dobrze nawodnioną, zatem i urodzajną. Bardziej odpowiednim określeniem „istoty” rajy jest właściwie raczej wyraz „gan”, który w hebrajskim języku ma wprawdzie dość niesprecyzowane znaczenie „ogród”, jednak żeby je rozjaśnić, znowu trzeba sięgnąć do sumeryjskiego wyrazu „*gan*”, a ten wyraz określa pole częściowo uprawne, częściowo zadrzewione⁸⁸. Skoro zatem w tekście hebrajskim spotykamy określenie złożone gan-b^{ec}ēdhen, a jego obie części odnajdujemy w języku sumeryjskim, należy je rozumieć w świetle tego ostatniego, czyli jako „pole częściowo pokryte zadrzewieniem” (gan) „w”, a raczej „na” (b^e) „równinie dobrze nawodnionej czyli urodzajnej” (ēdhen). Dalším potwierdzeniem takiego wyjaśnienia jest wzmianka tak o rzekach nawadniających ową równinę (Rdz 2,10—14), jak i o różnego rodzaju drzewach (Rdz 2,9).

Aby lepiej ocenić, co oznaczało przeniesienie człowieka, ziemskiego i śmiertelnego, do tak przedstawionego w powyższych elementach składowych „raju”, należy najpierw zdać sobie sprawę z tego, że w Biblii pojęcie wody łączy się ściśle z pojęciem stanu szczęścia, czy też wprost stanu „zbawienia”.

2. Woda i roślinność, a szczęście i zbawienie

Potrzebę wody odczuwa się bardziej na Bliskim Wschodzie gdzie często, ze względu na skąpe opady oraz na wielkie,

⁸⁸ Por. A. Deimel: Die biblische Paradieserzählung und ihre babylonischen Parallelen, VD, 4, 1924, 281—283.

pozbawione rzek i potoków przestrzenie (pustynie), zdobycie wody nastęrcza poważną trudność. Stąd to woda jest uważana w Biblii za jeden z przejawów błogosławieństwa ze strony Boga i występuje jako ważny element w opisie szczęścia⁸⁹.

Szczególną rolę odgrywa woda w opisach wyswobodzenia z niewoli egipskiej (woda wydobyta ze skały na rozkaz Mojżesza chroni wędrujących przez pustynię Izraelitów od zagłady), jak też wyprowadzenia z niewoli babilońskiej, które odtworzone zostało przez proroków na modłę wyzwolenia z Egiptu (por. Wj. 15,22 nn.; Lb 20,2 nn.; Ps 78,15 n.; Iz 41,17 nn.; 43,19 n.). Oczekiwany wybawca (Mesjasz) został nawet przyrównany do rosy i do deszczu (Iz 45,8). Czasy zbawienia — czasy mesjańskie — mają obfitować w wodę (Iz 55,1 nn.).

W opisach przyszłej świątyni (eschatologicznej) prorocy (Iz 8,6; 46,5; Ez 47,1 nn.; Jl 3,18; por. też Ps 46,5) podkreślali obfitość wody, jaka wypłynie z owej świątyni, aby użyźnić ziemię i umożliwić życie szczęśliwe odrodzonego i wybawionego Izraela. Wypada dodać tu też, że w Ps 36,9 został wspomniany „potok rozkoszy” (nahal ^{ca}dhānīm), który z jednej strony jest aluzją do „ogrodu w Eden”, czyli do „raju” (cēdhen — ^{ca}dhānīm), z drugiej zaś — do źródła, które w czasach mesjańskich ma wytrysnąć w świątyni (o którym dopiero co mówiliśmy; por. Ps 46,5; Ez 47,1 n.; Jl 3,18; Zach 14,8).

Stąd wynika, że opis „raju” ma związek z opisami czasów zbawienia, nawet symbolicznie je przedstawia.

Z obfitością wody łączy się ściśle obfita roślinność, jako drugi ważny element w opisach przyszłego szczęścia — „wybawienia” narodu izraelskiego od grożącej mu zagłady z powodu braku wody (Iz 41,17 nn.; 44,3 n.; 65,21; Jr 31,5; Ez 34,27; 36,30; 47,12; Am 9,14 Jl 2,21 mm.), a stąd obfitość urodzaju.

Nie trudno dostrzec, że podobna myśl pojawia się i w drugim rozdziale Księgi Rodzaju. Człowiek, ulepiony z prochu ziemi, został dlatego przeniesiony do „raju”, że ziemia była pozbawiona roślinności i wody (Rdz 2,46—6), że zatem człowiekowi

⁸⁹ Pwt 1,11—17; Mal 3,10; Rdz 27, 28 Pwt 33,13 n. 28 oraz artykuł na ten temat E. Diserens; „Eau” w VB s. 77 nn.

groziłaby zagłada, gdyby Jahwe nie umieścił był go w zasadzonym przez siebie ogrodzie na dobrze nawodnionej równinie. Już stąd wynika, że umieszczenie człowieka w ogrodzie jest zapoczątkowaniem „wzbawienia” go, czyli zapewnienia mu idealnych warunków życia. Jednakże pojęcie życia w drugim i trzecim rozdziale Księgi Rodzaju nie ogranicza się do stworzenia człowiekowi odpowiednich dla życia ziemskiego warunków. Wśród drzew bowiem, o których wspomniał Autor natchniony, wymienione zostało wyraźnie „drzewo życia” (cēs hayyīm). Nasuwa się pytanie, jak należy rozumieć wyraz hayyīm w nazwie drzewa.

3. „Drzewo życia” a „drzewo poznania dobra i zła”:

Wyraz hayyīm przy określeniu pierwszego z wymienionych drzew rajskich trzeba uważać za *genetivus obiectivus*. Kontekst nasuwa bowiem wyraźnie sugestię, że chodzi tu o drzewo będące źródłem życia, lub co najmniej środkiem trwałego podtrzymywania życia (Rdz 3,22). Trudność polega na tym, czy Autor miał na myśli podtrzymywanie życia, czy źródło nowego życia, innego niż to, które człowiek już otrzymał był dzięki przekazaniu mu hayyīm przez „wdmuchnięcie” od Boga. Z kontekstu poprzedzającego i następującego widać, że człowiek niezależnie od styczności z „drzewem życia” był ciągle „istotą żywą” (nefeš hayyāh). Skoro jako nefes hayyāh posiadał życie jak i inne „istoty żywe”, zwierzęta, to w każdym razie „drzewo życia” miało nadać jego „życiu” nowy przymiot — wolność od śmierci. Rozróżnienie czy chodzi o nieśmiertelność duszy czy ciała, nie idzie po linii myśli autora.

Ideę łączności życia, i to życia w szczególnym znaczeniu, z drzewem albo z jakąś rośliną, spotykamy wśród pojęć właściwych mieszkańcom Mezopotamii.

W eposie „Gilgames” jest mowa o „roślinie życia” (*šammu balati*), którą bohater owego utworu wydobył z dna morskiego u brzegów wyspy *ludzi szczęśliwych* czyli obdarzonych po potopie przez bogów nieśmiertelnością. Ta też roślina miała

zapewnić Gilgameszowi wiecznie trwającą młodość⁹⁰. Trzeba tu dodać, że według pojęcia Sumerów *wyspa szczęśliwych* (Dilmun-na) była odpowiednikiem „raju”, albowiem dziadek Gilgamesza, Utnapišti, wraz z małżonką zostali tam umieszczeni po potopie przez bogów i obdarzeni nieśmiertelnością. Ta wzmianka o parze ludzi dziwnie odpowiada pobytowi mężczyzny i kobiety w raju w opisie Księgi Rodzaju; Adam i Ewa również cieszyli się bowiem przywilejem nieśmiertelności.

W związku z takim przedstawieniem życia, jako skutku spożycia owocu z drzewa, zapewniającego życie (*‘ēs hayyīm*) podkreślenia godna jest roślinność i wzmianka, że człowiek został oddalony od owego drzewa, aby nie mógł karmić się jego owocami, które były zdolne zapewnić mu nieśmiertelność (3,22: *pen-yišlah yādhō wēlāqah gam mē‘ēs hahayyīm wē‘ākhal wahay lē‘ōlām*). Idea życia nieśmiertelnego, pochodzącego z owoców „drzewa życia” została wyrażona też w sposób negatywny w opisie drugiego z kolei drzewa, wyodrębnionego spośród drzew w „raju”, którego hebrajska nazwa brzmi *‘ēs hadda‘ath tōbh wārā‘*. Na pierwszy rzut oka ta zagadkowa nazwa zdaje się nie mieć nic wspólnego z pojęciem życia. Jednakże:

1° — ścisła łączność obu tych drzew została wyrażona już w tym, że to drugie drzewo rosło obok „drzewa życia”⁹¹. Autor natchniony widocznie chciał podkreślić ścisłą ich łączność, oraz ich doniosłe znaczenie dla przedstawionej przez siebie idei życia.

2° — nie tylko z wzajemnego stosunku obu tych drzew można wnioskować o łączności drugiego drzewa z ideą życia, ale i z samego określenia tego drzewa. Wyraz *da‘ath* jest formą bezokolicznikową od czasownika *yādha‘* — „widzieć”, „poznać”, użytą rzeczownikowo: „wiedza”, „poznanie”. Wynikałoby przeto, że owoce owego drzewa dawały „wiedzę” czyli „poznanie”

⁹⁰ Por. G. Lambert; S. J. Le drame du jardin d'Eden, w *Nouvelle Revue Théologique*, 76, 1954, 928.

⁹¹ Z tekstu wynikałoby, że oba wspomniane drzewa rosły „w środku” ogrodu. Dawniejsi egzegeci nawet zastanawiali się, jak to było możliwe, wysunięto nawet, nieuzasadnione zresztą przypuszczenie, że chodzi o jedno drzewo noszące dwie nazwy.

czegoś, co wyrażone jako „dobro i zło” (tôbh wārā^c). Co do czasownika yādha^c, trzeba zauważyć, że oprócz zwykłego, dosłownego znaczenia, ma również znaczenie przenośne, eufemistyczne; jest on określeniem współżycia mężczyzny i kobiety w celu wydania na świat potomstwa. W jednym z następnych rozdziałów Księgi Rodzaju za pomocą tego czasownika zostało wyrażone przekazywanie życia przez pierwszą parę ludzi ich potomstwu (Rdz 4,1: w^ehā’ādhām yadha^c ’eth-hawwāh ’ištō wattahadh wattēledh). Pod tym względem rzeczownik da^cath również mógłby być uważany za pewnego rodzaju aluzję do przekazywania życia przez prarodziców.

Przeciwno takiemu powiązaniu wyrazu da^cath z pojęciem życia zdają się przemawiać dalsze słowa określające drzewo tōbh wārā^c, które raczej nadają zabarwienie moralne tak oznaczonej „wiedzy” czy takiemu „poznaniu”. Po tej linii idą też egzegeci współcześni, próbując wyjaśnić znaczenie nazwy drugiego drzewa. I tak na przykład dowiadujemy się z krótkiego komentarza do Księgi Rodzaju pióra R. De Vaux, że „drzewo poznania dobra i zła” miało dawać pierwszemu człowiekowi możliwość wyrokowania niezależnie od Boga o tym, co dobre a co złe, a zatem dawałoby pewną autonomię moralną w stosunku do Stwórcy ⁹².

Nieco światła spodziewamy się otrzymać z analizy zwrotu tōbh wārā^c. Do niedawna wśród egzegetów przeważał pogląd, że zwrot „wiedzieć (znać) dobro i zło” znaczy tyle, co „wiedzieć (znać) wszystko”. Na takie znaczenie miałyby wskazywać nie tylko analogiczne teksty biblijne, w których pojawia się zwrot tōbh wārā^c, ale także analogie z frazeologią innych środowisk starożytnych (Mezopotamia, Egipt, a nawet Grecja) ⁹³.

⁹² Por. R. De Vaux, *La Genèse*, Paris 1953, s. 45. Za tym poglądem wypowiedział się też niedawno St. Lyonnet; *De peccato et redemptione*, dz. cyt., s. 29 ns.

⁹³ Co do pojęć mezopotamskich, na takie znaczenie zwrotu „dobro i zło” zwraca uwagę A. Pohl: *De traditionibus biblicis et sumero-accadicis quae agunt de periodo antediluviana*, Romae 1960, P. I. B. (skrypt na powielaczu), natomiast C. H. Gordon; *Geschichtliche*

Niezależnie od takich poglądów trzeba powiedzieć, że w Biblii, pominiawszy omawiane tutaj miejsca (Rdz 2,9.17; 3,5), nie ma ani jednego tekstu, w którym ten zwrot oznaczałby wyraźnie i niewątpliwie „wszystko”. Wprawdzie zwolennicy tego znaczenia słów „dobro i zło” powołują się na takie teksty, jak Rdz 24,50; Lb 24,13; Pwt 1,39; 1 Krl 3,9, czy Iz 7,16, jednakże w powyższych miejscach te wyrazy występują na oznaczenie „niczego” („ani złe, ani dobre” = nic), albo określają niemożność rozróżniania pomiędzy tym co dobre, a tym co złe — bądź to u dzieci, bądź u osób dorosłych. Najbardziej może zbliżone do znaczenia, za jakim opowiadają się wyżej wspomniani egzegaci, byłyby słowa z 2 Sm 14,17: „Jak wysłannik Boga, taki jesteś ty, o królu, panie mój, a b y s ł u c h a ć d o b r a i z ł a (lišmō^{ac} hattôbh wehārā^c). Trzeba jednak zauważyć, że nawet w tym tekście wyrazy hattôbh wehārā^c, gdyby oznaczały „wszystko”, to przecież nie można ich postawić na równi z określeniem drzewa, gdyż co innego jest „wiedzieć wszystko”, a co innego — „słuchać wszystkiego”⁹⁴. Ponadto takie znaczenie owego drzewa byłoby rzeczą dość osobliwą, chodziłoby bowiem o wiedzę o wszystkim (wszechwiedzę?), a więc o wiedzę taką, jaką może mieć tylko Bóg.

Kontekst, w którym występuje omawiane określenie drugiego drzewa, zawiera następujące, godne uwagi, szczegóły:

W słowach węża-demonia, kusiciela pierwszej kobiety, Autor natchniony zdaje się wyrażać myśl, że po zerwaniu owocu z drzewa „poznania dobra i zła” otworzą się pierwszym ludziom oczy i staną się oni jak Bóg, wiedzący dobro i zło: w^enifq^ehū °ênêkhem wihyithem kē'lōhim yōdh^{ec}ê tōbh wārā^c. Te właśnie słowa, zwłaszcza ze względu na ich przekład

Grundlagen des Alten Testaments, Eisdeln-Zürich-Köln², 1961, (autoryzowany przekład niemiecki), s. 35, uw. 8 i 9 oraz s. 105, nw. 11 wskazuje na analogie w tekstach egipskich i u Homera.

⁹⁴ W przytoczonym tekście Księgi Samuela oba omawiane wyrazy występują z determinacją hattôbh wehārā^c, czego nie ma w określeniu nazwy drzewa, o którym mowa.

w Wulgacie („*eritis sicut dii scientes bonum et malum*”)⁹⁵ dały powód do przypuszczenia, podzielanego przez wielu po dzień dzisiejszy, jakoby pierwsi ludzie, idąc za obietnicą węża — kusiciela, pragnęli dorównać Bogu pod względem Jego wiedzy: „staniecie się jako bogowie (*sicut dii*), wiedzący dobro i zło; według takiego poglądu przyczyną, dla której wężowi udało się skusić pierwszych ludzi do przekroczenia zakazu, byłaby pycha. Taki pogląd nie wydaje się jednak słusznym z następujących powodów:

1° Skoro, zdaniem teologów, pierwsi rodzice byli wyposażeni we wszelkie dary nadnaturalne, trudno byłoby mówić o pysze pierwszych ludzi, gdyż pycha jest wynikiem zakłócenia harmonii wewnętrznej, jaka w nich istniała.

2° — Jeśli do tego dodamy tak bardzo wątpliwe, jak widzieliśmy, znaczenie wyrazów *tôbh wārā*^c jako „wszystko”, dojdziemy do wniosku, że „wiedza” albo „poznanie”, jakie kryło w sobie to drzewo musiały dotyczyć jakiegoś szczególnego poznania, które Bóg pragnął ukryć przed ludźmi.

Aby znaleźć odpowiedź na to pytanie o jakie „dobro i zło” mogło chodzić, przejrzyjmy dane, jakie wnosi nam tekst:

1) Pan Bóg dając zakaz spożywania owoców z drzewa „poznania dobra i zła” zapowiedział, według sformułowania Autora w Rdz 2,17: *b^eyôm 'akholkhā mimmennū môth tāmūth*.

Już na pierwszy rzut oka nasuwa się spostrzeżenie, że „poznanie” związane z tym drzewem ma coś wspólnego ze śmiercią. A zatem, wobec łączności pomiędzy drzewem życia a drzewem poznania dobra i zła, to drugie było przeciwstawieniem pierwszemu, podobnie jak przeciwstawnymi są sobie pojęcia „życie” i „śmierć”.

Przechodząc do szczegółów, trzeba zwrócić uwagę na dwa wyrażenia: *b^eyôm 'akholkhā* oraz *môth tāmūth*.

Wyrażenie *b^eyôm* oznaczać może nie tylko, według brzmienia dosłownego, „w dniu”, ale też w ogóle, w szerszym zna-

⁹⁵ R. De Vaux w swoim przekładzie Księgi Rodzaju podał również tłumaczenie: „*comme des êtres divines*”, por. La Genèse, dz. cyt., s. 46.

czeniu: *gdy* — to ostatnie znaczenie w danym przypadku wydaje się bardziej odpowiednie ze względu na dalszy tok opowiadania. Przede wszystkim jednak na to drugie znaczenie wskazywałby zwrot *môth tāmūth*. Składa się on z bezokolicznika w formie niezależnej (tzw. *infinitivus absolutus*), po którym następuje forma osobowa tego samego czasownika, oznaczająca czynność przyszłą (*yiqtol*). Dzięki takiemu połączeniu czynność wyrażana przez czasownik w formie odmiennej zostaje w specjalny sposób podkreślona. W tym przypadku, którym się zajmujemy, należy więc rozumieć zwrot *môth tāmūth*, jako silne zapewnienie: „*niewątpliwie umrzesz*” lub „*bądź pewny, że umrzesz*”⁹⁶.

Przy takim znaczeniu zwrotu *môth tāmūth* wyrażenie *b'eyôm*, jak powiedziano wyżej, trzeba rozumieć jako „*gdy*”, „*kiedy*”, albowiem jak wynika z dalszej treści opowiadania, pierwsi ludzie nie umarli (fizycznie) bezpośrednio po spożyciu owocu z drzewa „*poznania dobra i zła*”, co musiałyby nastąpić, gdyby wyrażenie *b'eyôm* miało być wzięte w dosłownym znaczeniu: „*w dniu spożycia*”.

Z drugiej natomiast strony dalszy kontekst wskazuje też na to, że i wyrażenie *môth tāmūth* oznacza właściwie nie tyle: „*na pewno umrzesz*”, co raczej „*na pewno utracisz nieśmiertelność*”. Wynika to 1° — ze słów wyroku Boga na pierwszego mężczyznę w Rdz 3,19: „*W pocie oblicza swego będziesz zdobywał pożywienie, aż (adh) wrócisz do ziemi, z której zostałeś wzięty*”. Widzimy, że Bóg zapowiedział tu śmierć ciała dopiero po trudach życia. 2° — Na takie znaczenie omawianych wyrażen (*b'eyôm* i *môth tāmūth*) wskazuje fakt odsunięcia obojga pierwszych ludzi od „*drzewa życia*” (3,22—24). Ponieważ owoce tego drzewa miały w nich, jako w istotach śmiertelnych, podtrzymywać życie, zatem oddalenie od tego drzewa było równoznaczne ze spełnieniem się zapowiedzi danej w 2,17 (*môth tāmūth*), a jak wynika ze słów wyroku (3,19) — z utratą nieśmiertelności.

⁹⁶ Por. P. Joüon, § 123 c.

2) Dalszym szczegółem, który może nam dopomóc przy ustalaniu znaczenia nazwy drzewa „poznania dobra i zła” mogą być słowa węża-kusiciela, skierowane do pierwszej kobiety. Chodzi w tym przypadku o częściowo już wyżej wspomniane słowa wiersza Rdz 3,4,5: „Napewno nie umrzecie. Wie bowiem Bóg, że gdy spożyjecie z niego (tj. owoc z drzewa poznania), utworzą się wam oczy i poznacie, tak jak Bóg, dobro i zło”.

Przede wszystkim zwraca naszą uwagę zwrot: „otworzą się wam oczy” (w^enifqehū ē^enhkem). Czasownik pāqah użyty tu w osnowie Nifal, oznacza: „otwierać oczy”, „wyteżać wzrok”, a w danym przypadku, ze względu na to, że pierwsi ludzie nie mieli przedtem oczu zamkniętych, ani nie byli ślepi w dosłownym znaczeniu, forma Nifal: „otworzą się (oczy)”, może oznaczać jedynie to, że oni „zaczną dostrzegać odtąd coś, czego dotychczas nie zauważali”⁹⁷.

3) Ten sam zwrot występuje też w tekście, w którym krótko przedstawiony został skutek spożycia owocu z „drzewa poznania” mianowicie w Rdz 3,7: „I otworzyły się oczy im obojgu i poznali, że są nadzy” (wattippāqahnāh ē^enh š^enēhem wayyēdh^eū kī ē^erumīm hēm).

Przede wszystkim zwróciliśmy uwagę na czasownik wayyēdh^eū, którym określony został skutek „otwarcia się” oczu pierwszym ludziom. Nie został tutaj użyty czasownik rā’āh — „widzieć”, jak by tego należało oczekiwać ze względu na znaczenie omówionego czasownika pāqah, ale czasownik yādha^e. Zauważmy, że w określeniu „drzewa poznania”, występuje ten sam czasownik yādha^e, w formie bezokolicznika da^eath. Tak więc „otwarcie się oczu” jest równoważne ze zdobyciem przez pierwszych ludzi „poznania”. Czego dotyczyło to „poznanie”, można wnioskować z dalszych słów wiersza 7: poznali, że są n a d z y.

Przymiotnik ē^erōm, albo jak w 2,26 — ē^eārōm, w dosłownym znaczeniu „nagi”, „nieodziany”, w danym przypadku został użyty jednak w ściśle określonym sensie, jak to wynika z bliż-

⁹⁷ Por. F. Z o r e l l; Lexicon, s. 664.

szego i dalszego kontekstu, a także ze znaczenia pokrewnego wyrazu w języku arabskim. W Rdz 2,25 Autor natchniony podkreślił, że pierwsi ludzie w „raju”, chociaż oboje byli „nadzy”, nie odczuwali jednak wstydu: wayyihyū šenêhem ʿarūmmim hāʾādhām wʿištō wʿlōʾ yithbōšāšū. Natomiast po osiągnięciu „poznania”, gdy dostrzegli, że są nadzy, zaczęli odczuwać wstyd. Wynika to z dalszych słów tego samego wiersza: „spletli więc liście figowe i uczynili z nich sobie przepaski na biodra”. Zarówno wzmianka o uczuciu wstydu, jak i sporządzeniu przepasek (h^aghôrôth), których celem niewątpliwie było okrycie „nagości”, pozwala ustalić dokładne znaczenie wzmiankowanego wyżej przymiotnika ʿêrom lub ʿārôm. Ponieważ nie zakryli sobie całego ciała, lecz tylko „przepasali się”, należy przypuszczać, że chodziło nie o nagość w ogóle, lecz o części wstydlive. Za tym przypuszczeniem przemawia także znaczenie pokrewnego temu przymiotnikowi wyrazu arabskiego ʿawrah, który jest określeniem części wstydlivych⁹⁸.

Wniosek:

Z tego, cośmy wyżej powiedzieli o drzewie „poznania”, nasuwa się ostateczny wniosek co do jego łączności z „drzewem życia”, i w ogóle z ideą życia, o którą nam tu chodzi. Ta łączność została tu ujęta w podwójny sposób: negatywnie i pozytywnie. **N e g a t y w n i e**, dlatego że drzewo „poznania dobra i zła” ma ścisły związek z wprowadzonym po raz pierwszy wyraźnie pojęciem śmierci, a raczej z utratą nieśmiertelności. Stąd by wynikało, że drzewo tak nazwane jest przeciwstawieniem do „drzewa życia”: czyli zdobycie poznania dzięki temu drzewu było równoznaczne z utratą przywileju nieśmiertelności, jaki pierwsi ludzie mieli zabezpieczony przez styczność z „drzewem życia”.

P o z y t y w n i e zaś stosunek „drzewa poznania dobra i zła” do idei życia możnaby w następujący sposób: skutek zdobycia „poznania” po spożyciu owocu z tego drzewa uświadomili sobie

⁹⁸ Por. F. Zorell; Lexicon hebr. et aram, dz. cyt. s. 630 — arab. ʿawrah „pudenda”.

pierwsi ludzie różnicę co do budowy swego ciała, a to z kolei otworzyło przed nimi możliwość przekazywania życia.

Skoro jednak zdobycie tej „wiedzy” zostało ściśle związane z utratą nieśmiertelności (z utratą dostępu do „drzewa życia”) nasuwa się wniosek, że przekazywanie życia różniło się od życia, jakie miały im samym zapewnić owoce z „drzewa życia”. Zatem życie, jakie odtąd mogli przekazywać, było to życie śmiertelne, albo, jak byśmy dzisiaj powiedzieli, życie naturalne.

IV. Idea życia a pojęcie zbawienia

Z analizy „raju” i drzew możemy dojść tylko do wniosku, że człowiek miał możliwość zdobyć życie nieśmiertelne.

Skoro autorzy natchnieni odnosili określenie „obraz” Boży w człowieku do życia nieśmiertelnego — to można powiedzieć, że odpowiednikiem stworzenia na „obraz” jest w Rdz. II i III umieszczenie człowieka w ogrodzie w bliskości drzewa życia. Podobnie jak opis pierwszego rozdziału, tak i opis rozdz. II i III służą autorowi biblijnemu do przedstawienia myśli teologicznej o zbawieniu. Dlatego wypada z kolei pod tym kątem je omówić.

1. I d e a ż y c i a

Powstaje pytanie: Czy istnieje stosunek odpowiedności pomiędzy życiem takim, jakie człowiek miał mieć zapewnione dzięki „drzewu życia”, a życiem określonym w pierwszym rozdziale za pomocą wyrazu „obraz” (selem)?

Odpowiadając na to pytanie, możemy powiedzieć i „tak” i „nie”. „Tak”, albowiem „drzewo życia”, łączy się z życiem nieśmiertelnym, a trwałość życia, wyrażona przez termin selem zakłada udział człowieka w życiu Boga, a życie Boga jest nieśmiertelne (por. Mdr 2,23). „Nie”, istnieje jednak pewna różnica, polegająca na tym, że:

1° pojęcie obrazu (selem) zostało w pierwszym rozdziale ograniczone przez termin d^emüth „podobieństwo”, który ze swej strony wyraża bardziej zbliżenie człowieka ze zwierzętami (ograniczając pojęcie „obrazu”), jako również istotami żywymi (stosunek ten wyrażony w taki sposób, że człowiek jest wyższy od zwierząt i nimi rządzi).

2° Zasadnicza różnica tkwi jednak w tym, że w pierwszym rozdziale człowiek otrzymał to życie nieśmiertelne bezpośrednio a w drugim — pośrednio, przy pomocy „drzewa życia” (przy tym zaznacza się raczej aspekt nieśmiertelności człowieka). W rozdziale drugim najpierw człowiek jest „istotą żywą”, jak zwierzęta, następnie obdarzony ma być przywilejem nieśmiertelności; w rozdziale pierwszym jest odwrotnie: człowiek od początku jest „zamierzony” jako istota nieśmiertelna dzięki temu, że jest „obrazem” Boga, ale wyróżniony też zostaje przez to pośród stworzeń innych (zwierząt), niższych od niego.

3° Trzecia różnica pomiędzy ujęciem w pierwszym a w drugim rozdziale Księgi Rodzaju przejawia się w tym, że w rozdziale drugim obdarzenie człowieka życiem nieśmiertelnym o wiele wyraźniej łączy się z uprzywilejowaniem tegoż człowieka, mianowicie z doprowadzeniem go do stanu korzystniejszego w stosunku do tego, w jakim by się znajdował, gdyby pozostał na ziemi pozbawionej wody i roślinności, natomiast w rozdziale pierwszym ten stan pewnego uprzywilejowania człowieka został od razu przedstawiony w ten sposób, że cała ziemia przyozdobiona roślinnością zapewnia korzystne warunki życia, a człowiek ma się rozmnażać („rośnijcie i rozmnażajcie się”).

Ze względu na te różnice, a zwłaszcza w związku z ostatnią śledząc wypowiedzi Autora w dalszym ciągu rozdziału drugiego i w rozdziale trzecim Księgi Rodzaju dochodzimy do idei „zbawienia” (jako wybawienie od konieczności śmierci i jako umożliwienie szczególnej bliskości z Bogiem) i do idei przymierza.

2. Idea zbawienia a przymierze

Pewne dalekie przygotowanie idei „zbawienia” wykryć by się dało już nawet w I rozdz. Księgi Rodzaju, zaznaczone tam jest bowiem szczególne wyniesienie człowieka ponad świat stworzeń i zbliżenie do Stwórcy. Ponadto przypomnieć można, że czasowniki *bārā'* i *‘āśāh* mają znaczenie „zbawienia” w dru-

giej części Księgi Izjasza, w opisie wybawienia narodu wybranego od zagłady. Zupełnie już wyraźnie idea wybawienia od śmierci występuje w rozdziale drugim i trzecim. Po opisie uformowania człowieka jako istoty ziemskiej i uczynienia z niego „istoty żywej” ale śmiertelnej, następuje wzmianka o „wzięciu” człowieka śmiertelnego z ziemi i przeniesieniu go do „ogrodu”, w którym rosło „drzewo życia”. W odnośnym tekście spotykamy dwa bardzo znamienne wyrazy *lāqah* i *nū^{ah}*. Tekst ma następujące brzmienie: „potem wziął Jahwe-Elohim człowieka i osadził go w ogrodzie (na równinie) Eden, ażeby go uprawiał i strzegł”.

Wyrazy „wziął” i „umieścił” (po hebrajsku: *wayyiqqah* oraz *wayyannahū*) na pierwszy rzut oka zdają się opisywać w danym przypadku jedną i tę samą czynność, a stąd wyraz *lāqah* „wziął” uważany bywa za pewnego rodzaju pleonazm⁹⁹. Trudno się jednak zgodzić na to ze względu na znaczenie czasownika *lāqah*. Czasownik ten bowiem oprócz swych zwykłych znaczeń („wziął”, „chwycił”, „zabrał”, „wyrwał”, „porwał” itp.) jest określeniem szczególnej działalności Boga, mającej na celu uprzywilejowanie, a zwłaszcza ocalenie go od śmierci, od zagłady.

Na takie znaczenie wskazują następujące teksty, opisujące zachowanie od śmierci ludzi wybranych przez Boga — Henocha i Eliasza: „Ponieważ zaś Henoch obcował (dosł. „chadzał” na ziemi) z Bogiem, przeto zniknął: Bóg wziął go (do Siebie)” (Rdz 5,24). Odnośnie Eliasza słowo *lāqah* występuje czterokrotnie jako określenie zabrania go z ziemi do nieba (2 Krl 2,3.5.9.10). Samo zaś „wzięcie” zostało opisane w w. 11 jako „wstąpienie” (Hifil od *‘ālāh*) proroka wśród silnego wichru (*bas^{ec}ārāh*) do nieba.

Stąd też niekiedy czasownik *lāqah* jest synonimem czasownika *pādāh*, określającego szczególne działanie Boże, którego znaczenie bywa „wykupić”, „uwolnić”, „wybawić”, celem pozyskania dla siebie na własność; tak Bóg „wybawił” Abraha-

⁹⁹ Tak np. sądził W. Gesenius — F. Buhl, wyd. 16, s. 389.

ma (Iz 29,22; aluzja do wyprowadzenia Abrahama z Ur Chaldejskiego przez Boga, por. Rdz 12,1—3), szczepy izraelskie z Egiptu (Pwt 9,26; 15,15; 21,8 itd.; aluzja do oswobodzenia Izraelitów z niewoli egipskiej, czyli do ocalenia ich od grożącej im ze strony faraonów zagłady), oraz w ogóle ludzi, których Bóg pragnął zachować od śmierci, od zagłady. W związku z tym ostatnim charakterystyczne są teksty poetyckie, gdzie czasownik *lāqah* występuje nawet wraz ze słowem *pādāh*, np.: „Lecz Bóg wybawi mnie (*yifdeh-naḥšī*) z przemocy Szeolu: weźmie mnie (*yiqqāhēnī*)” (Ps 49,16); — Na uwagę zasługuje to, że oba te czasowniki odnoszą się do ocalenia człowieka od śmierci.

Niewątpliwie to samo znaczenie ma czasownik *lāqah* i w omawianym przez nas tekście (Rdz 2,15), jak to zresztą można wnioskować i z kontekstu, że człowiek po uformowaniu go znajduje się na ziemi pozbawionej roślinności i wody, a więc warunków, w których mogło być podtrzymywane jego życie naturalne.

Z drugiej zaś strony potwierdzeniem takiego właśnie znaczenia czasownika *lāqah* jest drugi ze wspomnianych już czasowników, mianowicie słowo *nū^ah* (a właściwie *hēnī^ah*). Oba te czasowniki nie tylko wyrażają dwie odrębne czynności¹⁰⁰, ale i określają sposób, w jaki Pan Bóg zachował od zagłady i zapewnił mu życie.

Czasownik *wayyannahēhū* — „i osadził go” (Rdz 2,15) jest to forma *wayyiqtol* z sufiksem trzeciej osoby rodz. męskiego liczby pojed. w osnowie Hifil (II) od czasownika *nū^ah* („osiedlić się”, „pozostać”, „wypoczywać”, „oczekiwać”). W Hifil istnieją dwie formy: a) forma *hēnī^ah* — *yānī^ah* (*wayyānah*) ze znaczeniami „pozwolić na osiedlenie się”, „dać odpoczynek”, „zaspokoić”, „zadowolić”, oraz b) forma *hinnīah* — *yannī^ah* (*wayyannah*) z podwójnym „n”, która występuje w omawianym tu przez nas wierszu Księgi Rodzaju w znaczeniu „osiedlić”, „osadzić”, „zostawić w spokoju”.

¹⁰⁰ Por. np. L. Koehler — W. Baumgartner; *Lexicon*, dz. cyt., s. 485.

Powstaje pytanie, dlaczego autor użył w tym tekście tej drugiej formy Hifil, oraz jakie jej znaczenie byłoby tu najodpowiedniejsze na określenie szczególnego działania Boga w stosunku do człowieka.

Co do pierwszego pytania, to zdaje się, że druga forma została zastosowana ze względu na to, że Autor poprzednio napisał w Rdz 2 8; „I zasadził Jahwe-Elohim ogród na równinie Eden... i umieścił (wayyāšem) tam człowieka, którego był uformował. Ten właśnie czasownik śim, występujący w przytoczonym tekście, wiąże się lepiej z myślą, jaką Autor wyraził przy pomocy omawianego czasownika hinnī^{ah}. Tekstem, który może nam bardziej przybliżyć znaczenie tego słowa, jest wzmianka w Księdze Rodzaju o ocaleniu Lota od grożącej mu zagłady w czasie zniszczenia Sodomy: „(Wysłannicy Jahwe) uchwycili (Lota) za rękę..., wyprowadzili go i umieścili go poza (zagrożonym zagładą) miastem” (Rdz 19,16)¹⁰¹.

Wyraźniej jednak do idei wybawienia od zagłady nawiązują teksty z Ksiąg proroków Izajasza i Ezechiela. Chodzi głównie o tekst Izajasza: „Albowiem Jahwe zlituje się nad Jakubem i wybierze jeszcze Izraela (spośród innych narodów) i o s a d z i i c h (wehinnihām) na jego ziemi...; gdy Jahwe u w o l n i (hānī^{ah}) ciebie (Izraelu) od ciężkiej pracy i od niepokoju, słowem, od pracy niewolniczej, której ciężar musiałeś znosić” (Iz 14,1.31). Powyższy tekst zasługuje na uwagę z dwóch względów. Przede wszystkim nawiązuje on do wyzwolenia Izraelitów z niewoli egipskiej a tym samym do ocalenia ich od zagłady. Ponadto opisane w ten sposób ocalenie łączy się ściśle z dwoma pojęciami, jakie zawiera w sobie występujący tu czasownik w obu formach osnowy Hifil. Możemy bowiem dostrzec w powyższym tekście subtelną różnicę pomiędzy formą hinnī^{ah} i hēnī^{ah}. W pierwszym przypadku forma cza-

¹⁰¹ Jest tu wprawdzie mowa o „wysłannikach Jahwe”, co nie przeszkadza jednak dopatrywać się działania samego Boga, niejednokrotnie bowiem, w Pięcioksięgu zwłaszcza, działanie Boga zostało powiązane z tajemniczą postacią nazwaną „wysłannik Jahwe” — (mal’akh YHWH), która jest identyczna z samym Jahwe, por. Rdz 22,11.15—18; Wj 23, 20 itd.

sownika *hinni^ah* określa ponowne sprowadzenie Izraelitów do ich kraju, a raczej powtórne osiedlenie w Ziemi Obiecanej¹⁰²; w dalszym natomiast wierszu (Iz 14,3) forma *hēni^ah* określa sam fakt oswobodzenia Izraelitów z niewoli. Ta subtelna różnica pozwala rozumieć, dlaczego Autor Księgi Rodzaju użył drugiej formy Hifil. Chodzi nie tylko o relację do słowa *šim*, ale i o to, że pierwszy człowiek nie został uwolniony z niewoli, ale tylko ocalony od zagłady przez przeniesienie go w takie miejsce, w którym miał podtrzymać swoje życie¹⁰³.

Stąd ów czasownik *nū^ah* występuje również nie tylko w tych tekstach, w których jest mowa o wyzwoleniu Izraelitów czy o sprowadzeniu ich do Ziemi Obiecanej, ale stanowi nawiązanie do myśli o zapewnieniu Izraelitom życia. Mamy tu na uwadze pochodny od tego słowa rzeczownik *m^enūhāh* („odpoczynek od trudu, od pracy, czy od utrapień”, a także „miejsce odpoczynku”); jest on określeniem nie tylko pobytu Izraelitów w ich kraju, gdzie mieli mieszkać w łączności z Bogiem na mocy przymierza zawartego na Synaju, ale też określeniem miejsca pobytu Boga wśród Izraelitów w Ziemi Obiecanej. Wyraz ten bowiem w odniesieniu do Boga oznacza miejsce w którym została umieszczona arka przymierza. (Lb 10, 33; Ps 132,8.14.), lub jeśli chodzi o zapowiedzi ery mesjańskiej, świątynię (Iz 66,1); ponadto w mesjańskiej zapowiedzi Izajasza (11,10) siedziba przyszłego Pomazańca została nazwana *m^enuhāthō kābhōdh*, co jest niewątpliwie aluzją do „chwały Jahwe” (*k^ebhōdh* YHWH), która mieszkała w świątyni jerozolimskiej¹⁰⁴.

¹⁰² Zauważmy, że występuje tu rzeczownik *’adhāmāh*, a nie *’eres*; ten sam rzeczownik pojawia się też w II i III rozdz. Księgi Rodzaju *’adhām* — „wzięty” z ziemi — *’adhāmāh* do niej ma „powrócić”.

¹⁰³ Por. fakt charakterystyczny, że do tych dwóch „etapów” ocalenia człowieka od zagłady nawiązał też św. Paweł w lapidarnym powiedzeniu: „(Deus) eripuit nos de potestate tenebrarum et transtulit in regnum Filii dilectionis suae” (Kol 1,13).

¹⁰⁴ Św. Hieronim chcąc dobitniej podkreślić mesjański charakter tej zapowiedzi, nawiązał do zmartwychwstania Jezusa i przetłumaczył od-

Jeśli chodzi o teksty u proroka Ezechiela, zasługują one na uwagę z dwóch względów. Przede wszystkim wzajemna relacja czasowników *lāqah* i *nū^{ah}* wystąpi wyraźnie, gdy weźmiemy dwa teksty Ezechiela (36,34 i 37,14) jako całość. Po wtóre, oba te teksty nawiązują do idei życia i przymierza. Chodzi o następujące teksty: Ez. 36,24: „Wezmę was (*w^elā-qahti 'eth^ekhem*) spośród pogan i zgromadzę was ze wszystkich krajów¹⁰⁵, i przywiodę was do waszej ziemi”; Ez. 37,14: „I dam wam ducha mojego, tak że żyć będziecie (*wihyyithem*) i osadzę was (*w^ehinnah^{tī} 'eth^ekhem*) na ziemi waszej (*'al-'adhmath^ekhem* wtedy poznacie, że to ja, Jahwe, powiedziałem i spełniłem”.

Podczas gdy w poprzednim tekście Ezechiela (36,14) znajdujemy aluzję do ocalenia Izraelitów, w tekście powyższym (37,14) prorok mówi wyraźnie o celu ocalenia — by mogli żyć na ziemi życiem ludu wybranego. To zaś życie łączy się z kolei w godny uwagi sposób z omawianym tu przez nas czasownikiem *hinni^{ah}*, albowiem według relacji Rdz 2,15 nn. pierwszy człowiek został umieszczony (*wayyannah*) w raju po to, aby mógł mieć dostęp do „drzewa życia”, które miało mu zapewnić nieśmiertelność.

Jak więc widzimy, omówione czasowniki *lāqah* i *nū^{ah}* w Rdz 2,15 niewątpliwie opisują ideę wybawienia od stanu śmiertelności, składającego się ze wspomnianych poprzednio dwóch etapów: 1° — „wzięcie”, „zabranie”, „wyrwanie” (od grożącego niebezpieczeństwa życia) i 2° — „osadzenie” w miejsce, w którym człowiek mógł mieć zapewnione życie. Wspomnieliśmy ponadto, że w przytoczonym wyżej tekście Ezechiela (37,14) czasownik *nū^{ah}* łączy się nie tylko z ideą życia, ale także i z ideą przymierza.

nośne słowa wypowiedzi: „grób jego będzie chwalebny” (*erit sepulcrum eius gloriosum*).

¹⁰⁵ *'arāsōth* — należy zauważyć, że gdy chodzi o miejsce osiedlenia się Izraelitów w ich kraju, kraj ten został określony terminem *'adhā-māh*, natomiast kraje, w których przebywali Izraelici w niewoli, skazani na zagładę, określane są jako — *'eres*.

Nie byłoby słusznym i zgodnym z duchem tekstu biblijnego zatrzymać się tylko na analizie „raju” i dwu związanym z „życiem” drzew, aby wyrobić sobie pogląd na związek zachodzący pomiędzy przedstawieniem człowieka jako „obraz Boży” i człowieka „istoty żywej” umieszczonego w środowisku rajskim. Trzeba zwrócić uwagę na świadomy i wolny układ zawarty między człowiekiem i Stwórcą. W jego świetle dopiero ukazuje się także i w opowiadaniu Rdz II i III pewne podobieństwo do Boga.

Łączność faktu osadzenia człowieka w „ogrodzie”, w którym rosło „drzewo życia”, z przymierzem, została wyraźnie zaznaczona w Rdz 2,15—17, zaraz bowiem po wzmiance o umieszczeniu człowieka w „raju” czytamy w wierszu 16: „Po czym Jahwe Elohim dał taki rozkaz (way^esaw) człowiekowi: Będiesz mógł spożywać (owoce) ze wszystkich drzew rosnących w ogrodzie, ale z drzewa „poznania dobra i zła” nie wolno ci spożywać; gdy tylko bowiem spożyjesz zeń (owoc), niechybnie umrzesz”.

Zdawać się by mogło, że zbyt wcześnie już tu mówić o „przymierzu” Boga z człowiekiem. Raczej skłonni byśmy byli widzieć w tym tekście zakaz dany pierwszemu człowiekowi. Jeśli mowa o przymierzu, należałoby bowiem oczekiwać jakichś wyraźnych zobowiązań ze strony Boga, w formie obietnicy i mowy o dochowaniu warunków przymierza przez człowieka, obostrzonych sankcją ze strony Boga, grożącą człowiekowi karą za zerwanie przymierza.

Nie mniej jednak, mimo fragmentarycznego charakteru i może zbytnej zwięzłości opowiadania, wyżej przytoczona wypowiedź z w. 16 przy bliższym rozpatrzeniu pozwala dopatrzyć się elementów składających się na ideę przymierza. Przede wszystkim czasownik *sāwāh* (w formie *way^esaw* jako *wayyiqtol* od osnowy *Piel: siwwāh — y^esawweh*) „rozkazać”, „nakazać” (z *l^bhilti*, por. Rdz 3,11, znaczy „zakazać”, „zabronić”) występuje w tych zwrotach, w których chodzi o podyktowanie poszczególnych przepisów Prawa, stąd też odnosi się do przymierza zawartego na Synaju. Pochodny od tego czasownika rzeczownik *miswāh* (*miswōth*) w Pięcioksięgu zawsze

(63 razy) oznacza przykazania Boże, wyrażone w przepisach Prawa; te zaś przykazania z jednej strony były warunkami przymierza, zawartego na Synaju z drugiej zaś strony stanowiły treść Prawa Mojżeszowego, określanego terminem *tôrāh*¹⁰⁶.

Jeśli chodzi o zobowiązanie podjęte ze strony Boga, przedmiotem tego zobowiązania było przekazanie człowiekowi możliwości spożywania owoców ze wszystkich drzew, a w tym i ze wspomnianego wyżej w tekście „drzewa życia”; Bóg zakazał bowiem spożywania owoców tylko z „drzewa poznania dobra i zła”. I właśnie z tym zakazem łączy się zarówno zobowiązanie ze strony człowieka jak i sankcja za zerwanie tego zobowiązania: warunkiem miało być powstrzymanie się od spożywania owoców, sankcją — jak wynika z całego opisu — utrata dostępu do „drzewa życia” równoznaczna z utratą przywileju nieśmiertelności. Ten zaś ostatni szczegół jest niezmiernie ważny ze względu na zarysowującą się tu łączność między przymierzem i ideą życia. Mówiąc inaczej, pierwszy człowiek otrzymawszy, na podstawie zawartego z nim przez Boga przymierza, przywilej nieśmiertelności, czyli swego rodzaju pełni życia, wskutek niedotrzymania warunku miał utracić ten przywilej, czyli wrócić do stanu, w jakim się znajdował jako „istota żywa” przed umieszczeniem go w „raju”.

Należy dodać, że tylko w takim rozumieniu owego nakazu z Rdz 2,17 stają się zrozumiałe skutki, jakie na siebie i na swoje potomstwo sprowadził pierwszy człowiek, gdy przekroczył ów zakaz. Trudno bowiem inaczej wytłumaczyć, w jaki sposób za przekroczenie niewielkiego zdawałoby się zakazu spotkała pierwszych ludzi tak straszna kara, która skutkami swymi objęła ich potomstwo.

Niejakim potwierdzeniem zdania, że w raj u zostało zawarte przymierze pomiędzy Bogiem a pierwszym człowiekiem, były-

¹⁰⁶ Stąd też w Księdze Przysłów 6,23 wyraz *miswāh* stoi obok terminu *tôrāh* w następującej wypowiedzi:

kī nēr miswāh wethôrāh 'ôr wetherekh hayyim tōkhehōth mūsār.

Kittel-Kahle w aparacie krytycznym polecają czytać za LXX, Pešitta i Targumem *tōkhahath mūsār*, co nie dotyczy jednak naszego tematu.

by dwa teksty (Oz 6,7 i Syr 17,12), z których pierwszy, niestety nie jest całkowicie jasny¹⁰⁷.

Jeśli chodzi o pierwszy rozdział Księgi Rodzaju, aluzji do przymierza możnaby się doszukać też w podwójnym nakazie danym ludziom co do rozmnażania się i co do pożywienia (owoców z drzew). Jednak o przymierzu w ścisłym znaczeniu Autor natchniony nie wspomniał prawdopodobnie dlatego, że opis stworzenia podany przez niego jest nie tylko obrazem „złotej ery” ludzkości jaka istniała przed pojawieniem się zła na świecie, ale równocześnie jest obrazem przyszłej „ery zbawienia” jaka według przepowiedni proroków ma nastąpić po odnowieniu przymierza.

3. Dalszy rozwój idei przymierza

Co do dalszego rozwoju myśli Autora, powiązanych z ideą życia, wypada zauważyć, że w historii Izraela przymierze występuje zawsze w powiązaniu z problemem życia.

a) Przymierze synajskie

Na Synaju Izraelici wyzwoleni od zagłady, grożącej im w Egipcie, mieli na mocy przymierza nie tylko związać się z Bogiem węzłem krwi zwierząt (symbol życia), ale też źródłem ich życia miały być nakazy Tory (miswōth)¹⁰⁸.

W przymierzu człowiek (Izraelita) ma okazję świadomie i dobrowolnie opowiedzieć się po stronie Boga, czyli sam sobie wybrać „życie”. Związek przymierza z życiem jasno wyrażony został w Powtórzonym Prawie (30,15): „Uważaj, że dziś położyłem przed oczy twoje życie i dobro, a z drugiej strony śmierć i zło (chyba trzeba rozumieć tę wypo-

¹⁰⁷ W Oz 6, 7: „Wszyscy oni, jak Adam, zerwali przymierze” — nie wiadomo, czy hebrajski wyraz 'ādhām jest tu imieniem własnym „Adam” czy też rzeczownikiem pospolitym „człowiek”, „ludzie”.

Co się zaś tyczy tekstu z Księgi Eklezjastyk, zawiera on niewątpliwie aluzję do opisu stworzenia pierwszych ludzi, ale ta aluzja jest dość ogólna.

¹⁰⁸ W praktyce znakiem i rękojmią wierności przymierzu ze strony ludzi jest zachowywanie przykazań i przyjętego Prawa Bożego; stąd przykazania są „życiowe” (huqqōth hahayyim u proroka Ezechiela 33,15), a samo przymierze nazwane zostało „życiem” (berithī hāyethāh 'ittō hahayyim wehaššālōm) u proroka Malachiasza (2,5).

wiedź: jako "życie czyli dobro — śmierć czyli zło"); abyś miłował Jahwe, Boga twego i strzegł przykazań Jego i ustaw i praw; abyś żył i żeby cię rozmnożył i żeby ci błogosławił w ziemi, do której wchodzisz, by ją posiadać". Podobnie, ale z jeszcze wyraźniejszym podkreśleniem wyboru między życiem a śmiercią, czyli między zachowaniem Prawa i jego odrzuceniem, pisze Autor tejże Księgi w 30,19 n.; „Wzywam dziś na świadka niebo i ziemię, że położyłem przed wami życie i śmierć, (czyli) błogosławieństwo i przekleństwo. Wybierajże tedy życie, abyś i ty żył i potomstwo twoje, abyś miłował Jahwe, Boga twego, i był posłuszny Jego głosowi, abyś przylgnał do Niego (On jest bowiem życiem twoim i przedłużeniem dni twoich), żebyś mieszkał na ziemi, którą przysięgał Jahwe dać ojcom twoim Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi” (Pwt 30,19 n.). W powyższym tekście mamy zebraną i wyrażoną treść wszystkich przymierzy, o których wspomina Księga Rodzaju (przymierza z patriarchami począwszy jeszcze od przymierza z Noem), jak też późniejszych (Jozue, pobożni królowie, Ezdrasz). Wybór poszczególnych mężów, z którymi lub przez których pośrednictwo zawierał Jahwe przymierza, kierowany był względem na przygotowanie ich na protoplastów, czy przywódców narodu wybranego. Ten „naród wybrany” ukonstytuował się i uświadamiać sobie zaczął swoją więź narodową wraz z wielkim przymierzem zawartym z Jahwe na Synaju, jak czytamy w Księdze Wyjścia (19,3—6): „To powiedz domowi Jakuba i to oznajmij synom Izraela: Wy sami widzieliście, co uczyniłem Egipcjanom, i jak was niosłem na orlich skrzydłach i przybrałem was sobie za synów. Jeśli słuchać będziecie głosu mego i strzec mego przymierza, to będziecie mi własnością osobliwą wśród wszystkich narodów, albowiem moja jest cała ziemia a wy będziecie mi królestwem kapłanów i narodem świętym”. Bóg bierze naród pod swoją szczególną opiekę, chce być królem tego narodu (teokracja); naród ten — jak kapłan — cały oddany służbie Bożej (Lewici byli zastępcami wszystkich pierworodnych!), w imieniu wszystkich ludów ma oddawać Bogu należny i właściwy kult. Mają być narodem świętym, to znaczy

odosobnionym, od innych narodów (zakaz bliższych stosunków z poganami) i złączonym w szczególny sposób z Bogiem. To im obiecuje Jahwe. Oni ze swej strony mają być posłuszni Bogu i zachowywać prawa, dołączone do przymierza (Dekalog i „Kodeks przymierza”)¹⁰⁹.

b) „*Nowe przymierze*” u Proroków

Rozwój myśli o zastosowaniu przymierza jako warunku życia wysledzić możemy w wypowiedziach proroków na temat „nowego przymierza”, które ma być zawarte między Jahwe a „narodem wybranym”, gdyż naród ten nie dochował wierności przymierzu zawartemu na Synaju. Zarazem jednak to nowe przymierze ma być doskonalsze od poprzedniego. Mówią o nim głównie Jeremiasz i Ezechiel. U Jeremiasza (31, 31—33), czytamy: „Oto dni nadchodzą, mówi Jahwe i zawrę z domem izraelskim i z domem judzkim przymierze nowe nie według tego przymierza, które z ich ojcami zawarłem w dniu, kiedy ująłem ich za rękę, aby ich wyprowadzić z ziemi egipskiej — przymierze, które zgwałcili, chociaż ja sam panowałem nad nimi — mówi Jahwe. To będzie przymierze, które zawrę z domem Izraela, po owych dniach, powiada Jahwe: położę Prawo moje („Torę” moją) we wnętrznościach ich, i na sercu ich wypiszę je; i będę im Bogiem a oni będą moim narodem”.

Rozwój idzie w tym kierunku, że źródło życia — Tora nie jest już czymś zewnętrznym, Prawem wrytym na kamiennych tablicach, skropionych krwią ofiarną, które daje życie przez to, że jest zachowywane. Jeremiasz przygotowuje myśl, że owo źródło życia będzie w przyszłości złożone w ludziach.

¹⁰⁹ Sam przebieg zawarcia przymierza poznajemy z Wj 24,4—8; o tym samym fakcie opowiada też autor listu do Hebrajczyków (9,19—21). Najważniejsza ceremonia, to pokropienie ołtarza i ludu krwią ofiarną. Jedno życie, symbolizowane przez krew zwierzęcia ofiarnego, łączy Boga (którego przedstawia ołtarz) i ludzi (naród).

Por. w Nowym Testamencie rolę Krwi Chrystusa u Mt 26,28; Łk 22,20; Hebr 9,11 nn.; Obj 1,5; 5,9; 7, 14.

W ich umysłach („serce” gra rolę taką jak u nas „głowa”, „umysł”) ¹¹⁰.

Dalszym krokiem jest ujęcie idei przymierza i życia z nim związanego u proroka Ezechiela (11,17—20): „To mówi Jahwe Bóg: Zabiorę was z narodów i skupię was z ziem, po których jesteście rozproszeni, a dam wam ziemię Izraela. I wejść tam, i usuną z niej wszelkie zgorszenie i wszystkie obrzydliwości jej. I dam im serce jedno i ducha nowego dam we wnętrzości ich; odejmę bowiem serce kamienne z ich ciała, a dam im serce z mięsa, żeby chodzili według przykazań moich, i żeby je wypełniali; aby mi byli ludem, a ja żebym był ich Bogiem”. W podobnych słowach, chociaż z nowymi szczegółami, wyraził Autor owo przymierze w drugiej części Księgi (36,24—28): „Zabiorę was bowiem spośród narodów i zgromadzę was ze wszystkich ziem, do ziemi waszej was przywiodę. I wyleję na was wodę czystą, a oczyszczeni będziecie od wszelkich nieczystości waszych, to jest od wszystkich bałwanów waszych oczyszczę was. I dam wam serce nowe, i ducha nowego złożę w was; wyjmę serce kamienne z waszego ciała, a dam wam serce z mięsa. Ducha mojego złożę w was i uczynię, że według przykazań moich żyć, i sądów moich strzec, i czynić je będziecie. I będziecie zamieszkiwać w ziemi, którą dałem ojcom waszym, i będziecie mi ludem, a ja będę Bogiem”.

U Ezechiela zatem już nie tylko Tora — źródło życia — będzie we wnętrzu, na sercu napisane, ale nawet i samo to serce zostanie zmienione, a mianowicie uwrażliwione się stanie na naukę Bożą. Następnym etapem w rozwoju dążącym do uwewnętrznienia religii będzie danie ducha Bożego do wnętrza ludzi, czyli danie ludziom nowego życia („duch”

¹¹⁰ Por. wypowiedź z Jan 4,14: „...woda, którą ja mu dam (powiada Chrystus do Samarytanki) stanie się w nim źródłem wody tryskającej na żywot wieczny”.

jako pierwiastek ożywiający!). Owo nowe życie wyraża ponadto symbol wody czystej i zarazem oczyszczającej.

Streszczając to, co dotychczas powiedzieliśmy, zauważamy, że idea przymierza w swym rozwoju coraz bardziej związana jest z ideą życia, podczas gdy samo pojęcie „życia” staje się coraz bardziej „duchowe”, gdyż „uduchawia się” i niejako „wchodzi w człowieka” samo źródło życiodajne: Od „krwi przymierza” (krwi zwierząt ofiarnych) i od tablic kamiennych z wypisaną na nich Torą, która jest „życiem”, poprzez Torę bardziej uduchowioną, bo wpisaną na czułym materiale żywego serca, prowadzi droga do „ducha” złożonego w sercu odmienionym, ponadto jeszcze obmytym czystą ożywczą wodą.

Przypomina się tu zaraz Pawłowe rozróżnienie „liter” i „ducha” (2 Kor 3,6); nie daleko zresztą od takiego ujęcia przymierza-życia, jakie reprezentuje Ezechiel, do Nowego Testamentu, gdzie Chrystus zapowiedziany został przez swego Poprzednika jako ten, który „chrzci duchem”¹¹¹, a przy ustanowieniu Nowego Przymierza Swą własną Krew, jako „krew przymierza” złożył w Swych Apostołach, by Jego Ciało i Jego Krew stała się dla nich „życiem wiecznym”. W ten sposób dał im znowu utraconą przez pierwszych ludzi nieśmiertelność¹¹², a wreszcie również i Ducha Swego złożył w nich w dniu Pięćdziesiątnicy.

W Starym Testamencie nie brak tekstów, w których Bóg jest nazywany „źródłem życia” (Ps 36,10; Jr 2,13; 17,13), jego dawcą (Ps 16,10; 25,20; 33,19) i Panem (Jb 12,10; Ez. 18,4). Trudno byłoby je rozumieć w sensie ścisłego zjednoczenia się z Bogiem jako z „życiem”, ale można je rozumieć raczej odnośnie do Prawa, które Bóg podyktował (Tora = życie!). Tymczasem w Nowym Testamencie Chrystus oddał Swoje ludzkie życie i obdarzył Apostołów w Zesłaniu Duchem św., który jest zadatkim wiecznego życia i czyni obdarowanych nim przy-

¹¹¹ W przeciwieństwie do chrztu Janowego „z wody”; zob. Mt 3,11; Łk 3,16; Jn 1,26.33; Dz 1,5.11.16.

¹¹² Por. zapowiedź Eucharystii i jej skutków u Jn 6,55.

branymi synami Bożymi. Mamy tu nawiązanie do pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju, gdzie już została naszkicowana idea, że człowiek jest „obrazem”, czyli w świetle rozdziału piątego „synem” Bożym, bo otrzymał życie od Boga (jak syn od ojca).

Druga rzecz, którą w rozwoju idei przymierza-życia wypada podkreślić, to coraz bardziej osobisty stosunek człowieka do Boga. Podczas, gdy Księga Powtórzonego Prawa przedstawia przymierze synajskie jako w pierwszym rzędzie życie, trwanie i pomyślność narodu wybranego, a ten naród dopiero mieści w sobie długie życie i pomyślność poszczególnych swych członków, to w „nowym przymierzu” bardziej położony został nacisk na jednostkę i jej osobisty stosunek do Boga; wypływa to już z podkreślonego wyżej przeniesienia źródła życia „do wnętrza” człowieka, do „serca”¹¹³. Przesunięcie to zaznaczyło się i na samym ujęciu „życia”. W przymierzu zawartym z patriarchami narodu chodziło głównie o stworzenie narodu wybranego; przymierze synajskie miało ukonstytuować ten naród i zespolić go w jedną całość, powiązaną świadomie z planami Bożymi, dlatego w powyższych przymierzach był położony nacisk na płodność i przekazywanie życia fizycznego. Wielką rolę przy tym odgrywało szczęście doczesne, oraz długie i pomyślne życie na ziemi, jako warunek tego szczęścia. Błogosławieństwa i przekleństwa z Księgi Powtórzonego Prawa, które uprzytamniają Izraelitom „życie i śmierć” odnoszą się do pomyślności doczesnej, grożą karami doczesnymi, które dotkną przede wszystkim naród, a poprzez naród i jednostki. Tymczasem w przymierzu proroków, w zapowiedzianym przez nich „nowym przymierzu”, owo „życie” należy do dziedziny bardziej duchowej, wiążąc się z takimi pojęciami jak „serce”, „duch”, „sprawiedliwość”, „oczyszczenie”, „nawrócenie”, w których wysuwa się na pierwszy plan ujęcie moralne stosunku wewnętrznego, jaki

¹¹³ Nie został tu wszakże pominięty i naród jako całość, bo ma on znowu osiągnąć ziemię obiecaną i na nowo stać się narodem Bożym.

łączy człowieka z Bogiem. Religia w takim ujęciu musi być przeżywana nie tylko zbiorowo, jako religia narodu, ale indywidualnie, jako osobiste przymierze, zawierane przez każdą jednostkę tego narodu ze Stwórcą.

Nie znaczy to oczywiście, żeby w przymierzu synajskim, a nawet przedtem, w stosunkach Boga z patriarchami, nie było podkreślane życie wewnętrzne, czy osobisty związek z Bogiem, bo są to postulaty wynikające z samego pojęcia Boga, oraz z ujęcia życia jako daru Bożego, i podobieństwa człowieka do Stwórcy.

Bóg, źródło, dawca i Pan życia¹¹⁴, określany bywa w Starym Testamencie również jako „Święty” (Kpł 11,44; 19,2; 20,26; Joz 24,19; 1 Sm 2,2), owszem nawet w Swym stosunku do narodu wybranego, jako „Święty Izraela” (Iz 12,6; 30,11; 41,14 itd., Ez 39,7). Nic więc dziwnego, że i życie również związane jest ze „świętością”. Nakaz świętości raz po raz rozbrzmiewa w Księdze Kapłańskiej (11,44; 19,2; 20,26 itd.) i Powtórzonego Prawa (7,6; 14,2.21). Bóg jest „Święty”, bo jest jak byśmy dziś powiedzieli, bytem transcendentnym, ale i naród wybrany jest „święty”, bo został odłączony od innych ludów i przez przymierze oddany na własność Bogu. Temu pojęciu świętości ontycznej odpowiada też postulat świętości moralnej. Jak istnienie narodu zaczęło się od przymierza na Synaju, tak i dalszy jego byt uzależniony został od poznawania i wypełniania woli Jahwe.

Trafnie i sugestywnie wyraził to E. Jacob¹¹⁵, gdy napisał, że tak jak każdy byt powoływany jest do istnienia przez słowo Boże przez nie bywa karmiony i utrzymywany przy życiu (Pwt 8, 3), a umiera, kiedy Bóg zamilknie (Am 8,11 nn.), tak też i egzystencja całego narodu wybranego zawisła od dialogu z Bogiem. Jahwe sam rozpoczyna ten dialog, objawiając kim jest: „Jam jest...” i oznajmia, czego oczekuje nawzajem od narodu: „Ty winienes...” Izrael ma dać odpowiedź,

¹¹⁴ Por. Ps 36, 10; Jr 2,13; 17,13. — Ps 16,10; 25, 20; 33, 19. — Jb 12,10; Ez 18,4.

¹¹⁵ Por. E. J a c o b: Théologie, dz. cyt., s. 19.

i przez tę swoją odpowiedź pokaże, czy chce być narodem świętym, czyli: czy przyjmuje życie, jakie mu Bóg zaofiarował.

Dlatego to ostatecznie życie, w pojęciu ludzi Starego Testamentu, utożsamia się z posłuszeństwem przykazaniom Bożym. Według Księgi Powtórzonego Prawa (30,15 n.) „żyć” — to znaczy kroczyć drogą, którą Bóg wytyczył; według proroka Amosa (5,4. 14 n.) — to szukać dobra i sprawiedliwości; według Ezechiela zaś „żyć” — znaczy nawrócić się do Jahwe (18,23.32). Można zatem krótko powiedzieć, że „żyć”, to *przyjmować we wszystkich formach żądania „Boga świętego”, którego interwencja w historii nakreśliła Izraelowi „drogę życia”*. Dla narodu wybranego „żyć” to wreszcie nic innego, tylko trwać wiernie przy przymierzu, zawartym z „Bogiem żyjącym”¹¹⁶.

Z A K O Ń C Z E N I E

Przeprowadziliśmy analizę tekstów biblijnych z trzech pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju, których treścią było powołanie do życia przedstawicieli ludzkości i postawienie ich wobec problemu osiągnięcia dla siebie i dla potomstwa możliwości uniknięcia śmierci, czyli zdobycia nieśmiertelności. Podsumowując wyniki badań dochodzimy do następujących wniosków:

W pierwszym tekście antropologicznym (Rdz. 1,26—29) autor biblijny stwierdza, że człowiek góruje nad światem stworzonym i spełnia wobec istot bezrozumnych rolę namiestnika (jakby „wezyra”) Bożego. Podstawą tej szczególnej pozycji człowieka jest fakt, że ludzie zostali stworzeni „na obraz Boży według podobieństwa do Boga”. W tym określeniu zawarł autor biblijny charakterystykę życia, jakie otrzymał od Stwórcy człowiek jako gatunek (mężczyzna i kobieta).

Z porównania zwrotu b^esalmēnū kidhmuthēnū z jego kontekstem, dalszym, to jest z tekstami, gdzie zachodzą podobne zwroty (Rdz 5, 1—3: „b^eselem kidhmūth” — „na obraz według podobieństwa” i „bidhmūth keselem — „na podobieństwo według obrazu”) wynika że terminy selem i demūth należy

¹¹⁶ Por. G. von Rad: *Zwój*, art. w *ThWNT*, 2. s. 846.

uważać za dwa odrębne określenia życia ludzkiego, wyrażają one bowiem stosunek człowieka do Stwórcy i stosunek człowieka do innych istot żywych w ten sposób: Stworzenie człowieka „na obraz Boży” polega na przekazaniu człowiekowi takiego życia, jakie jest właściwe Stwórcy. Późniejszy pisarz biblijny w swym komentarzu do tego miejsca powie wprost, że w Księdze Rodzaju chodziło o udział człowieka w nieśmiertelności Boga (Mdr 2,23 n.). „Podobieństwo” (d^emūth) natomiast określa stosunek człowieka jako „obrazu” Boga do innych stworzeń żywych, a przy tym ogranicza treść samego „obrazu”.

Charakter człowieka jako „istoty żywej” (nefeš hayyāh) podkreślił silnie autor natchniony w Rdz 2,7, zaznaczając przy tym, że samo „życie” otrzymał człowiek od Stwórcy jako część oddechu Bożego, bo przez przekazanie tchnienia wywołał Bóg w nim oddech czyli życie (nišmath hayyīm). Co prawda, człowiek czuje swą odrębność i wyższość wobec zwierząt, nie mniej z opisu w Rdz 2,7 nie wynika jeszcze, że człowiek jest obdarzony życiem takim, jakiemu w Rdz 1,26 n. odpowiada określenie „obraz” Boży. Natomiast symbolem takiego życia jest „drzewo życia” jako pozytywne ujęcie myśli o źródle życia nieśmiertelnego, oraz drzewo „poznania dobra i zła” — jako ujęcie negatywne nieśmiertelności w powiązaniu ze zjawiskiem śmierci (nie-jedzenie z tego drzewa zabezpiecza przed śmiercią). Odpowiednikiem wyrażenia „obraz według podobieństwa do Boga (w rozdz. I) jest w rozdz. II i III opis bezpośredniego i przyjacielskiego obcowania ludzi z Bogiem w ogrodzie Eden.

Na ogół panuje przekonanie, że opisy w pierwszym i drugim rozdziale Księgi Rodzaju pochodzą z różnych źródeł czy też z różnej warstwy tradycji. Na marginesie dyskusji o autorstwie i pochodzeniu tych rozdziałów należałoby zwrócić uwagę na zbieżność formy literackiej, a nawet pokrewieństwo wyrażenia w obu analizowanych przez nas opisach (1,26—26 i 2,7). Raczej możnaby powiedzieć, że stanowiły one pierwotnie nawet jeden utwór, którego trzy zwrotki trzywierszowe (z tym, że pierwsza zwrotka nie jest zachowana w całości) zostały wy-

korzystane w obecnej formie tekstu biblijnego. Najprawdopodobniej pochodzą one zatem od tego samego autora. Jeżeli oba opisy stanowiły jeden utwór i potem zostały rozdzielone na dwie części umieszczone w dwu różnych miejscach, autor, względnie redaktor, który w taki właśnie sposób je wykorzystał, chciał przy ich pomocy swoją własną myśl wyrazić; nie musiała ona być identyczna z myślą pierwszego twórcy tych wierszy. Stąd wskazana jest daleko idąca ostrożność w ocenie poszczególnych opisów, których nie można traktować jako wyczerpującej relacji o powstaniu człowieka. Treść ich musi być obecnie brana w łączności z nowym kontekstem. Skoro błędem byłoby traktowanie jednego jak i drugiego tekstu jako kompletnych form opisu, jak powstał człowiek, czy choćby tylko, jaka jest natura człowieka, dlatego przy omawianiu obu tekstów w trakcie rozprawy zwracaliśmy uwagę na sposób włączenia ich w kontekst najbliższy i na ich rolę w argumentacji autora natchnionego, ale też poszukiwaliśmy elementów łączących oba te opisy w pierwotną całość.

W ostatecznym wniosku stwierdzić należy, że idea „życia”, a ściślej mówiąc, zagadnienie nieśmiertelności, ujęte zostało w związku z obserwowanym zjawiskiem śmierci, a wyjaśnione w sposób charakterystyczny dla starohebrajskich pojęć religijnych, na tle tak swoistej dla Biblii nauki o tym, że przestrzeganie nakazów Prawa Bożego jest warunkiem trwałości życia. Stąd też idea „życia” jest na wskroś ideą religijną, związaną ze „zbawieniem”, czyli z dążnością Boga do ocalenia człowieka od grożącej mu śmierci, do obdarzenia ludzi — istot śmiertelnych — nieśmiertelnością.

Sam Bóg pomaga w tym człowiekowi, ukazując możliwość udziału w nieśmiertelności. Kwestia rozróżnienia nieśmiertelności duszy od nieśmiertelności ciała nie idzie po linii myślenia autora biblijnego, który ujmuje człowieka całościowo.

Także na pytanie, czy autor natchniony Księgi Rodzaju rozróżniał dwa rodzaje życia: życie naturalne i nadprzyrodzone, trzeba powiedzieć, że wobec swego nastawienia religijnego, na-

wet gdy wychodził od zaobserwowanych przejawów życia naturalnego i utraty tego życia, zaraz ujmował to życie w odniesieniu do Boga. Nie tyle zatem trzeba mówić o rozróżnianiu rodzajów życia, co o ujęciu samego problemu życia i nieśmiertelności w sposób teocentryczny: jeżeli człowiek żyje w łączności i przymierzu z Bogiem, czyli jest religijny, posiada „życie”, jeżeli natomiast usiłuje żyć w oderwaniu od Boga, bez przymierza z Nim — nie ma „życia”.

W oparciu o wypowiedzi autora biblijnego można powiedzieć, że skoro nieśmiertelność człowieka uzależniona została od zachowania warunków umowy (przymierza) Boga z człowiekiem i podkreśla się szczególnie bliski stosunek zażyłości ludzi ze Stwórcą, chodzi właściwie o to, co dziś nazywamy w teologii dogmatycznej stanem łaski, czy życiem nadprzyrodzonym. W Nowym Testamencie rozwinięty zostanie zarówno temat „obrazu” Bożego w człowieku, jak i warunków korzystania z bliskości „drzewa żywota”. Pierwsza myśl znajdzie wypełnienie w przybranym synostwie Bożym ludzi w Jezusie Chrystusie jako najdoskonalszym „obrazie” Boga, druga zrealizuje się jako ostateczne zwycięstwo nad szatanem i śmiercią, oraz chwała zbawionych, którzy będą uczestniczyć w życiu Bożym w „nowej Jerozolimie”.

Bibliografia

- S. AUGUSTINUS — De Gen. c. Manich, 1,28 PL 34,186. De diversis quaestionibus octoginta tribus liber unus, Q LXXIV PL 40,85.86.
- C. BARTH — Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des A. T., Bâle 1947.
- A. BEA — Institutiones biblicae scholis accommodatae, II, I. De Pentateucho, Romae 2 1933.
- J. H. BECKER — Het begrip nefesj in het oude Testament, Amsterdam 1942.
- J. BROMSKI — Enuma eliš, Warszawa 1925.
- U. CASSUTO — La questione della Genesi, Firenze 1934.
- P. L. CEUPPENS — Quaestiones selectae ex historia primaeva, Roma-Torino 1953.
- A. DEIMEL — Die biblische Paradieserzählung und ihre babylonischen Parallelen, VD 4(1924) 281—283.
- Fr. DELITZSCH — System der biblischen Psychologie, Leipzig 1861.
- R. DE VAUX — La Genèse, Paris 1953. *La Sainte Bible de Jerusalem*, La Genèse, Paris 1956.
- E. DISERENS — „Eau”, art. w VB.

R. DUSSAUD — La notion d'âme chez les Israélites et les Phéniciens, *Syria*, 1935, 267—277.

M. L. DÜRR — Hebr. nefeš = akk. napištu = Gurgel, *Kehle*, *ZAW* 43 (1925) 262—269.

R. DYSON — *Theologia Veteris Testamenti*, Roma PIB, maszynopis na użytek studentów.

W. GESENIUS, E. KAUTZSCH — *Hebräische Grammatik*, Leipzig 2^a 1896.

D. R. GOODWIN — On the Use of ψυχή and πνεῦμα and Connected Words in the Sacred Writings, *JBL* 1(1882) 73—86.

C. H. GORDON — *Geschichtliche Grundlagen des Alten Testaments*, Einsiedeln-Zürich-Köln 2 1961 (autoryzowany przekład niemiecki).

H. HAAG (wyd.) — *Bibel-Lexicon*, Einsiedeln-Zürich-Köln (1956), „Abbild Gottes”, kol. 2—4.

J. HELM — Zum Terminus „Bild Gottes” (*Festschrift E. Sachau*, Berlin 1915, s. 36 nn). *ThW* II, 387—396; IV, 750—762.

P. VAN IMSCHOOT — *Théologie de l'Ancien Testament*, II Tournai 1956.

E. JACOB — *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel-Paris 1955.

Cz. JAKUBIEC — *Genesis. Księga Rodzaju*, Warszawa 1957.

J. JEREMIAS — *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients*, Leipzig 2, 1916.

A. B. JOHNSON — *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, Cardiff 1949.

P. JOÛON — *Grammaire de l'hébreu biblique*, Roma 1^a 1947.

R. KITTEL, P. KAHLE — *Biblia Hebraica*, Stuttgart 1954.

P. KLEINERT — *Zur Idee des Lebens im A. T.*, *TSK* 1895.

L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER — *Lexicon in Veteris Testamenti libros*, Leiden 1933.

G. LAMBERT — Le drame du jardin d'Eden, *NRTh* 76 (1954) 923.

G. VAN DER LEEUW — *La religion dans son essence et ses manifestations*, *Phénoménologie de la religion Trad. franc.*, Paris 1948.

M. LICHTENSTEIN — *Das Wort Nefeš in der Bibel*, Berlin 1920.

S. LIPIŃSKI — *Genesis I, 1—2*, *RBL* 3 (1958), 187 n.

S. L YONNET — *De peccato et redemptione*, Roma PIB.

D. LYS — *Nèphèsh. Histoire de l'âme dans la révélation d'Israël au sein des religions proche-orientale*, Paris 1959.

R. MARTIN-ACHARD — *Le la mort à la résurrection d'après l'A. T.*, Neuchâtel 1956.

F. NÖTSCHER — *Jeremias (Das Alte Testament)*, Würzburg 1952.

A. PENNA — *Geremia (la Sacra Bibbia)*, Torino-Roma 1954.

M. PETER — *Wykład Pisma świętego Starego Testamentu*, Poznań, 1959.

G. PIDOUX — *L'homme dans l'Anc. Testament*, Neuchâtel-Paris, 1953.

A. POHL — *De traditionibus biblicis et sumero-accadicis*, Romae 1960 (maszynopis do użytku studentów).

O. PROCKSCH — *Die Genesis übersetzt und erklärt (Kommentar zum A. T. von E. Sellin)*, Leipzig, 1925.

G. VON RAD — *Zwŷ* art. w *ThWNT* 2, s. 846.

A. RAHLFS — *Septuaginta*, Stuttgart 1935.

H. W. ROBINSON — *The People and the Book*, Oxford 1925.

J. SCHWAB — *Der Begriff der nefeš in den hl. Schriften des A. T.*, München 1924.

STRÖBEL — *Zur Eschatologie Luth. Zeitschrift* 1855, s. 3.

Fr. ZORELL — *Lexicon hebraicum et aramaicum*, Roma 1940.

Objaśnienia skrótów:

- ANEP** — J. B. PRITCHARD, *The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament*, Princeton 1954.
- ANET** — J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton 1955.
- A. T.** — Altes Testament lub Ancien Testament.
- JBL** — *Journal of Biblical Literature*, New-Haven.
- NRTh** — *Nouvelle Revue Théologique*.
- PIB** — Pontificio Istituto Biblico (lub: Pontificium Institutum Biblicum).
- PL** — J. P. Migne, *Patrologia Latina*, Paris 1862—65.
- RBL** — Ruch Biblijny i liturgiczny, Kraków.
- ThW**
- ThWNT** — G. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*.
- TSK** — *Theologische Studien und Kritiken*, Stuttgart — Gotha.
- UUA** — *Uppsala Universitets Arsskrift*, Uppsala.
- VB** — *Vocabulaire biblique* (J. J. von ALLMEN), Neuchâtel — Paris 1954.
- VD** — *Verbum Domini*, Roma PIB.
- ZAW** — *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Giessen.

R É S U M É

Malgré l'intérêt constant que témoignent les exégètes et les théologiens aux trois premiers chapitres du livre de la Genèse, on prête encore trop peu d'attention aux concepts fondamentaux contenu dans ces chapitres. Or telle est par exemple la conception de la *vie* strictement liée aux origines de l'humanité selon ces chapitres. Déjà l'analyse littéraire et philologique démontre que la notion de la *vie* a jouée un rôle important dans le choix et l'agencement du thème. Tout comme était réservé la première à l'homme dans la description de toute la série des créatures.

Il semble bien que l'auteur ait voulu s'occuper de la notion de vie dans ces trois chapitres. En effet, dans les 1-er et 2-me chapitre on trouve deux descriptions concernant le commencement de la vie des êtres humains, cependant que le 3-me est la continuation évidente du second car il développe les idées esquissées ou évoquées dans le chapitre précédent. Il est intéressant et non sans importance pour la com-

préhension adéquate de la pensée de l'auteur inspiré, de démontrer si les descriptions de l'origine humaine contenues dans les chapitres I. et II. doivent être considérées comme unités distinctes ou les comprendre conjointement. Pour résoudre ce problème, l'auteur se base sur l'analyse philologique des mots et tournures hébraïques trahissant une connexion avec la notion de vie sans entrer dans l'exégèse de l'ensemble des trois premiers chapitres.

De cette manière, dans la première description (chapitre 1, 26a, 27) on arrive à la conclusion que l'auteur inspiré souligne la position particulièrement privilégiée de l'homme parmi les êtres créés dans le monde matériel en disant que l'homme „a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu". C'est dans cette expression qu'il faut voir le caractère spécifique de la vie humaine, qualitativement différente de la vie des autres créatures.

En comparant l'expression *besalmenu kidhmuthenu* „à notre image selon notre ressemblance") avec le contexte plus éloigné (*Gen. 5, 1—3; 9,6; Sag. 2,23 n.*) l'auteur nous démontre que les mots *selem* („image") et *demuth* („ressemblance") doivent être considérés comme deux désignations distinctes de la notion de vie humaine exprimant la relation de l'homme à son Créateur et aux autres êtres vivants, précisant que la création à l'image de Dieu consiste à donner à l'homme une vie semblable à celle qui est propre au créateur singulièrement dans son aspect de durée (d'indestructibilité).

Dans la deuxième description (*Gen. 2,7*) de la création de l'homme, l'auteur a mis en évidence, le soulignant fortement, le caractère de l'homme comme *nefeš hayyah* (être vivant) liant ce caractère de „vitalité" avec la vie du Créateur dans la définition de la vie humaine comme une partie du souffle de Dieu (*nišmath hayyim* — „souffle ou vie") transmise directement par spiration dans les narines humaines.

Le symbole d'une telle vie, renfermant en soi la conception de „l'image de Dieu" est probablement „l'arbre de la vie" du deuxième chapitre, étant l'expression positive de la source de la vie immortelle, ainsi que l'arbre de la „connaissance du bien et du mal" comme définition négative reliée au phénomène de la mort (étant donné que le fait — de ne pas manger — de son fruit est une protection contre la mort).

L'expression créé à „l'image selon la ressemblance de Dieu" du premier chapitre trouve son correspondant dans les chapitres II. et III., dans la fréquentation directe et amicale des hommes avec le Créateur dans les conditions idéales d'existence (le jardin d'Eden).

Dans la présentation des textes l'auteur de cet article s'efforce de les incorporer dans leur contexte immédiat, d'indiquer leur rôle dans l'argumentation de l'auteur inspiré ainsi que de découvrir les éléments communs qui relient les deux descriptions. Cela le conduit jusqu'à af-

firmer que les deux descriptions sont apparentées par leur composition et la langue utilisée. Il semble même qu'elles aient pu former une seule oeuvre en dépit du point de vue communément reçu que ces deux relations sont de provenance différente.

La notion de la vie précisée plutôt comme un problème d'immortalité a été montré par l'hagiographe comme une notion éminamment religieuse, constituant une partie essentielle de la notion plus générale de „salut”. Cette dernière, de son côté, entraîne l'enseignement caractéristique de la Bible, de la nécessité d'observer les commandements de la Loi comme condition de conservation de la vie.

La conception contenue dans les premiers chapitres du livre de la Genèse ne permet pas de distinguer entre immortalité du corps et immortalité de l'âme ou des deux genres de vie délimités distinctement comme vie naturelle et vie surnaturelle car ce sont des distinctions qui ne sont pas dans la ligne de pensée de l'hagiographe. Ce dernier, partant des manifestations observées de la vie naturelle et de sa perte, conçoit la vie et la mort sous un angle de vue téocentrique. Si l'homme vit dans l'union et l'alliance avec Dieu, observant Ses commandements, c'est à dire s'il a un sens religieux, alors il possède „la vie” et la possibilité de durée (l'immortalité) par contre s'il essaie de vivre dans l'indépendance à l'égard de Dieu et sans alliance avec Lui il ne possède pas „la vie” c'est à dire qu'il perd la possibilité d'être immortel.

S'appuyant sur les expressions de l'hagiographe on peut cependant conclure que si l'immortalité humaine a été liée à l'observation des conditions de la convention (alliance) avec Dieu et si a été soulignée spécialement la relation familiale des premiers hommes avec le Créateur, alors l'hagiographe voulait exprimer ce genre de vie qui aujourd'hui dans la théologie dogmatique est appelé l'état de grâce ou la vie surnaturelle.

Wiesław Rosłon