



ROK XI Nr 3 1958

RUCH BIBLIJNY I LITURGICZNY

Ks. Edward Lipiński, Łódź

GENESIS I, 1—2

Dość często interpretuje się pierwszy biblijny opis stworzenia świata (Rodz. 1, 1—2, 4a) przypisywany przez krytyków Dokumentowi Kapłańskiemu¹⁾, jakoby w pojęciu autora Bóg stworzył najprzód „niebo i ziemię“ w stanie pierwotnego chaosu (Rodz. 1, 2), a potem w ciągu sześciu dni ten chaos uporządkował (Rodz. 1, 3—13) i zapełnił (Rodz. 1, 14—31)²⁾. Wydaje się jednak, że ta interpretacja, przypisująca Bogu stworzenie chaosu, jest co najmniej zadziwiająca i nie odpowiada istotnej treści dwóch pierwszych wierszy Księgi Rodzaju. Wywodzi się ona nie tyle z właściwej egzegezy tekstu, ile z założenia, że w tych wierszach musi być wyraźnie zaznaczone stworzenie świata z niczego. Zastanówmy się więc raz jeszcze nad treścią tych pierwszych słów Biblii.

Już pierwsze słowo Księgi Rodzaju jest przedmiotem gorących dyskusji. Wyraz *bêre'sit* — „na początku“ — podany bez jakiegokolwiek określenia, pobudza wyobraźnię egzegetów do znalezienia mu jakiegoś dopełniacza. Wielu biblistów traktuje więc cały pierwszy wiersz jako określenie owego „początku“. Jedni tłumaczą tekst w ten sposób: „Na początku, gdy Bóg

¹⁾ Zdaniem poważnych krytyków Dokument Kapłański został opracowany pod koniec epoki królewskiej, na krótko przed zburzeniem Jerozolimy (586 przed Chr.) i niewolą babilońską.

²⁾ Zob. np. F. Ceuppens O. P., *Genèse I—III*, Bruges 1946, in h. l. — Ks. Cz. Jakubiec, *Genesis. Księga Rodzaju*, Warszawy 1957, in h. l.

stworzył niebo i ziemię, ziemia była bezładem i pustkowiem...“³⁾). Inni, jak np. Dillmann, Holzinger, Loisy, biorąc w. 2 za zdanie nawiasowe, tłumaczą. „*Na początku, gdy Bóg stworzył niebo i ziemię — a ziemia była... — Bóg rzekł. Niechaj stanie się światłość...*“⁴⁾. Podobną budowę zdania znajdujemy w Jahwistycznym opisie stworzenia świata (Rodz. 2, 4b—7), w eposie babilońskim *Enuma eliś* (1, 1—9)⁴⁾ i w apokryficznej IV księdze Ezdrasza (6, 1—6). Lecz znaczna liczba poważnych egzegztów protestanckich⁵⁾ i wszyscy komentatorzy katoliccy słusznie uważają tę składnię — gramatycznie możliwą — za mniej naturalną, a nawet wyszukaną, i przyjmują interpretację prostą i wprost narzucającą się z tekstu masoreckiego⁶⁾ i wszystkich tłumaczeń starożytnych: „*Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię*“⁴⁾. Dodać by tu można, że według Berosa⁷⁾ pewien poemat babiloński o stworzeniu świata zaczynał się od słów: „*Na początku wszystko było wodą i ciemnością*“⁸⁾. Składnia ta sprzyja tradycyjnej interpretacji Rodz. 1, 1.

³⁾ Por. J. Skinner, A critical and exegetical commentary on Genesis Edinburgh (1616), in h. l.

⁴⁾ Podajemy dalej tłumaczenie tego ustępu.

⁵⁾ Por. H. Gunkel, Genesis übersetzt und erklärt, Göttingen 1917, in h. l. — J. Wellhausen, „Prolegomena zur Geschichte Israels“, Berlin 1886, str. 141, uw. 1 — W. Eichrodt, „Theologie des Alten Testaments“, Leipzig (1933—1935), tom II, str. 5. — Także S. Driver 1904 i O. Procksch 1913 w ich komentarzach do tego ustępu.

⁶⁾ Według wokalizacji Masory czasownik *bara'* jest tu użyty w 3 os. rodz. męskiego liczby pojedynczej. W myśl interpretacji Skinnera, Dillmanna itd., powinniśmy tu mieć wokalizację bezokolicznika dopełnionego (inf. constructus), tj. *bero'*.

⁷⁾ Beros żył w IV—III w. przed Chr. Był on kapłanem świątyni Marduka w Babilonie. Napisał w języku greckim obszerne dzieło składające się z trzech ksiąg. W pierwszej przedstawił mity babilońskie, w drugiej i trzeciej — historię Mezopotamii od legendarnego potopu do śmierci Aleksandra Wielkiego. Z dzieła Berosu dotarły do nas jedynie fragmenty i cytaty. Wśród tych urywków znajduje się opowiadanie o czasach pierwotnych.

⁸⁾ Zob. H. Gressmann, „Altorientalische Texte zum Alten Testament“, Tübingen 1926, str. 137: „Kosmogonie des Berosus“.

Bezpodstawnie jednak niektórzy egzegeci ⁹⁾ dopatrują się w wyżej podanej interpretacji Skinnera, czy Dillmanna, Holzingera i Loisy'ego, próby przeciwstawienia tekstu Księgi Rodzaju dogmatowi stworzenia świata z niczego. Egzegeza bowiem uważająca cały w. 1 jako określenie wyrazu *běre'sit* nie sprzeciwia się zasadniczo interpretacji tekstu w kierunku stworzenia z niczego: naszym zdaniem wszystko zależy od zrozumienia obrazu chaosu pierwotnego naszkicowanego w w. 2.

Nie sądzimy również, by z interpretacją odrzucającą wszelkie określenie słowa *běre'sit* w w. 1 ściśle łączył się wniosek wysnuty stąd przez wielu egzegetów; mianowicie, że jest tu mowa o początku bezwzględnym, tj. o momencie, w którym coś oprócz Boga zaczęło istnieć. Przyznajemy wszakże, że wysnucie podobnego wniosku prowadzi wprost do stwierdzenia, że autor natchniony miał tu na myśli stworzenie „nieba i ziemi“ z niczego, gdyż przedtem nic oprócz Boga nie istniało. Autorzy ci uzasadniają swój pogląd znaczeniem wyrazu *běre'sit* w Księdze Powtórzonego Prawa 11, 12 oraz u Jeremiaśza 26, 1 i 27, 1, gdzie niewątpliwie oznacza on jakiś początek w czasie. Stąd wnioskuje, że początek czasu podany bez jakiegokolwiek określenia jest początkiem bezwzględnym. Uważamy jednak, że nie chodzi tu o pierwszy moment istnienia wszechświata, ale że słowo *běre'sit* w Rodz. 1, 1 posiada jakieś domyślne określenie, różne od abstrakcyjnego pojęcia czasu. Należy wziąć tu pod uwagę całość Pięcioksięgu, którego wstęp stanowi właśnie opis stworzenia świata z Rodz. 1, 1—2, 4a.

Pięcioksiąg jest dziełem treści historyczno-prawnej. Obszerne ustawodawstwo w nim zawarte jest jednak objęte opisem wydarzeń historycznych. Sprawia to, iż całokształt Pięcioksięgu posiada cechy utworu historycznego. Historia ta ma charakter wybitnie teologiczny: jest historią przygotowania i powstania narodu wybranego przez Boga. Nic więc dziwnego, iż główną sprężyną tej historii narodu teokratycznego jest sam Bóg. Pięcioksiąg, jak cała zresztą Biblia, jest opisem

⁹⁾ Por. np. F. Ceuppens, d. c., in h. l.

dzieł i interwencji Bożych w historii świata i narodu izraelskiego. Wstępem do tej historii wielkich czynów Bożych jest opis stworzenia, które było tą pierwszą interwencją Boga „*ad extra*“. Bóg zaczął swe dzieło od nakreślenia tła historii zbawienia, tj. od stworzenia nieba i ziemi: „*Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię*“. Poszczególne etapy tego pierwszego czynu Bożego opisuje pierwszy odcinek Księgi Rodzaju, który obecnie kończy się tymi słowy. „*Oto są dzieje stworzenia nieba i ziemi*“ (Rodz. 2, 40). Autor natchniony pojmował więc dzieło stworzenia świata jako część teologicznej historii świata i Izraela, którą zaczynał opisywać. Nie jest więc wykluczone, że ów słynny „*początek*“ oznacza początek dzieł Bożych. „*pierwszym dziełem Boga było stworzenie nieba i ziemi*“. W każdym razie autor biblijny pojmuje stworzenie jako jedno z dzieł Boga: „*A gdy Bóg ukończył w dniu szóstym swe dzieło, nad którym był pracował, odpoczął dnia siódmego*“ (Rodz. 2, 2).

Twierdziliśmy powyżej, że pierwsze słowa Księgi Rodzaju nie są opisem stworzenia nieba i ziemi w stanie chaotycznym, następnie przez Boga do porządku doprowadzonym. Trudno bowiem posądzać autora natchnionego o przypisaniu Bogu stworzenia świata chaotycznego. Ale ta niestosowność tak często spotykanej interpretacji nie jest zasadniczym naszym argumentem. Według opisu biblijnego Bóg tworzy niebo dnia drugiego (Rodz. 1, 6—8), a ziemię dnia trzeciego (Rodz. 1, 9—10). Nie ulega wątpliwości, że chodzi o stworzenie nieba, a nie o jego uporządkowanie. Bóg rече bowiem: „*Niechaj powstanie sklepienie*“. A dalej czytamy: „*Bóg nazwał to sklepienie niebem*“. W wypadku ziemi jest to mniej widoczne, ale nie mniej pewne. Bóg rozkazuje: „*Niech ukaze się sucha powierzchnia*“. A potem autor dodaje: „*Bóg nazwał tę suchą powierzchnią ziemią*“. U Semitów zaś nazwać coś, to znaczy tyle co powołać do istnienia¹⁰). Między innymi wskazuje na

¹⁰ Por. Ks. Cz. Jakubiec, Genesis. Księga Rodzaju, Warszawa 1957, s. 35. — Ks. J. Jelito, Światopogląd starowschodni a biblijny w R. B. L. 1, 1948, 27.

to ów starobabiloński poemat o powstaniu świata, zwany od pierwszych jego słów *Enuma eliś*.

„Kiedy u góry niebo jeszcze nie miało swej nazwy,
a u dołu ziemia nie miała swego imienia,
kiedy tylko Apsu pierwotny, ich ojciec,
i burzliwa Tiamat, ich matka,
wody swe w jedną całość mieszały
— jeszcze sitowisk nie było
i gąszczów trzcin nie było jeszcze widać;
żaden z bogów jeszcze nie istniał i nie miał żadnego
imienia,
i nie było jeszcze żadnego przeznaczenia — wtedy
bogowie zostali stworzeni“ (1, 1—9).

A zatem „niebo i ziemia“ w Rodz. 1, 1 nie oznaczają chaosu, który Bóg miałby stworzyć przed (!) rozpoczęciem swej sześciodniowej pracy twórczej, ale odnoszą się do świata zorganizowanego i uporządkowanego — kosmosu wedle pojęcia Greków — takiego, jakim wyszedł z rąk Bożych po sześciu dniach stworzenia. Dowodem tego jest także znaczenie tego określenia w Rodz. 2, 1.4; 14, 19.22. We wszystkich bowiem tych tekstach „nieba i ziemi“ oznaczają świat ukończony w dniu szóstym stworzenia¹¹⁾.

Wiersz 1 jest więc pewnego rodzaju tytułem zapowiadającym treść pierwszego odcinka Księgi Rodzaju¹²⁾. Temu tytułowi odpowiada zakończenie opisu stworzenia. „I ukończone zostały niebo i ziemia i wszystkie ich zastępy“ (2, 1), tj. ciała niebieskie i ziemskie istoty poruszające się. Sam opis stworzenia jest zawarty w sześciu dniach pracy Boga (1, 3—31). A zatem wiersz 2 nie jest opisem pierwotnego wyglądu świata wychodzącego z rąk Bożych w stanie chaotycznym, ale wstępem do opisu stworzenia nieba i ziemi. W tym wstępie autor

¹¹⁾ Por. P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, Tournai 1954—1956, tom. I, s. 98.

¹²⁾ Por. J. Chaine, *Le livre de la Genèse*, Paris 1951, s. 21—22. A. Van der Voort S. C. J., *Genèse I, 1 à II, 4a et le Psaume CIV* w R. B. 58 (1951), 322. — P. van Imschoot, d. c., t. I, s. 97.

biblijny chce przedstawić obrazowo sytuację wszechświata przed twórczą interwencją Boga, czyli zaznaczyć punkt wyjściowy dzieła Bożego dokonanego w sześciu dniach¹³⁾.

Czy to znaczy, że hagiograf przyjmuje istnienie jakiejś wiecznej materii niezależnej od Boga? — Cały biblijny opis sześciu dni stworzenia jest tego zaprzeczeniem. Wszystkie bowiem istoty pochodzą od Boga i autor biblijny wyraźnie stara się nie opuścić żadnej kategorii rzeczy istniejącej, ale wprowadzić je wszystkie według pewnego logicznego porządku w swój sześciodniowy schemat. Stworzenia są całkiem poddane wszechmocy Bożej. Wystarczy jedno słowo Boga i rozkaz Jego jest natychmiast wykonany. Nie ma najmniejszego śladu jakiejś walki, jakiegoś oporu, jak to bywa w kosmogoniach pogańskich. Bóg jest wszechmocny i wszystko Jemu podlega¹⁴⁾. Nawet ciemności i wody są Bogu poddane i od Boga pochodzą. Bóg bowiem nadaje nazwę ciemnościom, które zwie nocą (Rodz. 1, 5), i zbiorowisku wód, które nazywa morzem (Rodz. 1, 10). A zaznaczyliśmy już, że wedle pojęć i sposobu mówienia starożytnych Semitów, „nazwać“ znaczyło tyle, co „powołać do istnienia“; to tylko bowiem istniało, co miało imię, nazwę.

Wobec tego, jak należy zrozumieć obraz chaosu pierwotnego naszkicowany przez autora biblijnego w Rodz. 1, 2 i wedle wszelkiego prawdopodobieństwa zapożyczony — pośrednio lub bezpośrednio — ze starożytnych kosmogonii pogańskich, w których chaos występował jako pramateria czy prawda, z których powstały same bóstwa¹⁵⁾?

Gdyby autor natchniony, którego celem było właśnie uwypuklenie powszechnego i bezwzględego panowania Boga nad wszechświatem, uważał chaos pierwotny kosmogonii pogańskich za wyobrażenie istoty od Boga niezależnej, nie użyłby tego obrazu w swym opisie. Było by to sprzeczne z jego celem. To znaczy, że chaos pierwotny nie był w oczach autora

¹³⁾ Por. A. Van der Voort, a. c., s. 322.

¹⁴⁾ A. Van der Voort, a. c., s. 324.

¹⁵⁾ Por. epos Enuma eliś I, 9.

wyobrażeniem jakiejś istoty rzeczywistej, ale jedynie tworem literackim przeznaczonym do oddania pewnej myśli.

Tutaj należy przywołać na pomoc psychologię poznania ludzkiego. Już Arystoteles powiadał, że „*duśa bez wyobrażeń nie poznaje umysłowo niczego*“¹⁶. Św. Tomasz rozwinął i uzasadnił to twierdzenie w *Summie teologicznej*¹⁷). Powołuje się on między innymi na powszechne doświadczenie: „*Każdy może doświadczyć na samym sobie, że usiłując poznać coś umysłowo, tworzy sobie pewne wyobrażenia spełniające funkcje przykładów, w których ma niejako dojrzeć to, co stara się poznać umysłowo. Płyynie stąd i to, że chcąc komuś innemu dać coś umysłowo poznać, podsuwamy mu przykłady, z których mógłby sobie stworzyć wyobrażenia pomocne przy poznawaniu umysłowym*“¹⁸). To powszechne doświadczenie potwierdziły naukowe badania psychologii nowoczesnej¹⁹).

Nam chodzi tu zwłaszcza o pojęcie nicości, które jest ściśle związane z pojęciem stworzenia z niczego. Mianowicie: czy obraz chaosu pierwotnego opisanego w w. 2 nie byłby przypadkowo uzupełnieniem brakującego autorowi wyraźnego i sprecyzowanego pojęcia nicości? Pojęcie nicości jest bowiem bardzo trudne do uchwycenia. Doświadczają to katecheci uczący w niższych klasach szkoły podstawowej, gdzie nieraz mogą się spotkać z pytaniami następującej treści: „*Jak to wygląda, nic? — Proszę to narysować na tablicy...*“²⁰). Zresztą i dorosłym osobom, wychowanym w środowisku kulturalnym zachodnio-europejskim i przywykłym do pojęć abstrakcyjnych, grozi niebezpieczeństwo uważania nicości, z której Bóg stworzył świat, za pewnego rodzaju rzeczywistość, np. za przestrzeń próżną, którą świat zapełnił, lub za określony punkt wyjścia, od którego biegnie w dal historia świata²⁰).

¹⁶) III De Anima III, 7.

¹⁷) I, q. 84, a. 7, c.

¹⁸) Tamże. Tłumaczenie St. Świeżawskiego, Św. Tomasz z Akwinu. Traktat o człowieku, Poznań 1956, s. 515.

¹⁹) Por. R. Jolivet, *Traité de Philosophie*. Vol. II. Psychologie, Lyon 1950, s. 497—498.

²⁰) Por. A.-D. Sertillanges O. P., *La Création w Initiation théologique*, Paris 1952—1954, t. II, s. 214.

Bergson twierdził, że nicości nie można sobie wyobrazić ani nawet w ogóle jej pojąć²¹⁾. Jest w tym pewna przesada i sam Berson przyznał, że argumentacja jego udowadnia tylko niemożliwość pojęcia bezwzględnej i powszechnej nicości bytu, czyli zaprzeczenia wszelkiej rzeczywistości²²⁾. W każdym razie świadczy to o trudności, jaką napotyka nasz umysł w pojmowaniu nicości. Prócz tego Bergson udowodnił, że nicości nie można sobie wyobrazić. Jest to zresztą rzeczą oczywistą. A więc pojęciu nicości towarzyszą zawsze wyobrażenia pewnych bytów, czyli wyobrażenia nie odpowiadające właściwej treści pojęcia. Najodpowiedniejszymi będą jeszcze wyobrażenia o cechach negatywnych, np. ciemności, bezładu, pustkowia. A są to właśnie wyobrażenia, którymi posługuje się autor natchniony w Rodz. 1, 2. Pod wpływem kosmogonii babilońskich dołączył do nich obraz pierwotnego oceanu (*těhom*), który, będąc ogarnięty ciemnością, posiada już cechę ujemną. Na negatywny charakter oceanu pierwotnego wskazywałaby również analogia między biblijnym wyrazem *těhom* a babilońską „*Tiamat*“, która posiada cechy wybitnie ujemne wyrażające się w jej wrogim nastawieniu do bóstw wymienionych w eposie *Enuma eliš*²³⁾.

Zresztą Semici nie stawiali sobie problemu stworzenia z niczego wedle kategorii myślenia²⁴⁾. Wszak powszechnie znana jest konkretna i plastyczna mentalność Semitów operujących przenośniami i z upodobaniem posługujących się mową obrazową.

Człowiek o umysłowości zachodnio-europejskiej operuje zazwyczaj pojęciami ogólnymi, abstrakcyjnymi, i pojęcia swe pragnie jak najdokładniej wyrazić. Semita zaś posiada umy-

²¹⁾ Zob. H. Bergson, *L'Evolution créatrice*, Paris 1907, s. 298—322.

²²⁾ Zob. list H. Bergson do O. de Tonquédec z 12 maja 1908 r. ogłoszony drukiem w *Etudes*, 20 lut. 1912, s. 516—518. — Por. R. Jolivet, *Traité de Philosophie*. Vol. III. *Métaphysique*, Lyon 1950, s. 230—231.

²³⁾ Por. Ks. J. Jelito, a. c., s. 23—24 i 28.

²⁴⁾ Por. Dom Th. Maertens, *Les sept jours*. Genèse I, St. André-lez-Bruges 1951, s. 13.

słowość konkretną i żywą, raczej intuicyjną, aniżeli logiczną; bardziej kieruje się wyobraźnią, aniżeli pojęciami. Stąd nie dąży do wyrażenia swych pojęć za pomocą słów o znaczeniu ściśle określonym, ale do podsunięcia czytelnikowi czy słuchaczowi wyobrażeń, w których ten mógłby uchwycić myśl autora lub mówcy²⁵).

Mając to na uwadze łatwiej zrozumiemy, że autor natchniony, pragnąc wyrazić swą wiarę w Boga, Pana i Stwórcę wszechświata, użył mowy obrazowej zdolnej wedle niego wywołać u czytelnika wyobrażenia o cechach negatywnych, a tym samym uzupełniające ewentualny brak wyraźnego i sprecyzowanego pojęcia stworzenia z niczego²⁶). Nie potrzeba tutaj podkreślać, że autor biblijny nie zadawał sobie pytania o możliwości stworzenia przez Boga świata nie ograniczonego w czasie i stąd nie rozróżniał istotnych cech pojęcia stworzenia od powstania świata przed określonym przeciągiem czasu. Nie należy zatem szukać w Księdze Rodzaju rozwiązania tych zagadnień filozoficznych i teologicznych.

Jeśli więc opis chaosu z Rodz. 1, 2 jest tylko formą literacką będącą odbiciem wyobrażeń nieudolnie podtrzymujących mgliste jeszcze pojęcie nicości bytów wtórnych, to „ziemia“ z w. 2 nie jest jeszcze ziemią: jest tylko jakimś „*tohu wabohu*“, czyli „*beżładem i pustkowiem*“. Innymi słowy, ziemi jeszcze nie ma; Bóg jej jeszcze nie stworzył. Jest tylko beżład i pustkowie, na których miejscu dnia drugiego powstanie ziemia. Gdybyśmy chcieli wyrazić umysłową treść tego „*tohu-wabohu*“, to powiedzielibyśmy, że jest ono szatą obrazową pojęcia nicości. Jest też rzeczą godną uwagi, że już Akwila i Teodocjon interpretowali „*tohu-bohu*“ jako nicość. Tłumaczyli bowiem: „*Ziemia była pustkowiem i nicością*“ (Akwila), „*Ziemia była pusta i niczym*“ lub — według innych przekazów — „*Ziemia była niczym i niczym*“ (Teodocjon).

Wyżej podkreśliliśmy już negatywny i ujemny charakter

²⁵) Por. Dom. C. Charlier, *La lecture chrétienne de la Bible*, Maredsous 1950, s. 41—42 i 148—149.

²⁶) Por. R. de Vaux w *Bible de Jérusalem*, Paris 1956, s. 9, uw. b.

oceanu pierwotnego, *těhom*. Ciemności zaś, będąc zaprzeczeniem światła, są same przez się czymś negatywnym dla wyobraźni. Ten potrójny obraz ciemności (*hošek*), oceanu pierwotnego (*těhom*) oraz bezładu i pustkowia (*tohu-wa-bohu*) odpowiada trzem pierwszym dniom pracy Boga. Pierwszego dnia Bóg przewycięża ciemności tworząc światło. Drugiego dnia ujarzmia ocean przecinając go sklepieniem nieba. Trzeciego dnia usuwa bezład i pustkowia wylaniając z wód ziemskich suchą powierzchnię i pokrywając ziemię roślinnością²⁷⁾. A więc to potrójne określenie wyobraża zaprzeczenie istnienia światła, nieba i ziemi. Jest czymś negatywnym.

Lecz w w. 2 pozostaje nam jeszcze do objaśnienia wyrażenie „*ruah' Elohim*“. Wyraz *ruah* oznaczał pierwotnie oddech, tchnienie²⁸⁾, a stąd powiew wiatru i sam wiatr, który sobie wyobrażano jako tchnienie istoty bardzo potężnej, np. Boga, tak jak u Ozeasza 13, 15; Izajasza 30, 28; w Księdze Wyjścia 15, 8; w II Księdze Samuela 22, 16 i w Psalmie 18, 16. Podobnie zresztą u Izajasza 30, 30 i w Psalmie 29 „*głos Jahwy*“ oznacza grzmot w swym przerażeniu wzbudzającym majestacie. Nie jest więc wykluczone, że „*ruah' Elohim*“ w Rodz. 1, 2 oznacza wiatr dmący nad powierzchnią oceanu pierwotnego. Wskazuje nawet na to czasownik *rahaf*, którego imiesłowem piel jest *měrahefet* z Rodz. 1, 2. U Jer. 23, 9 *rahaf* w formie kal znaczy „*trząść się*“. W Księdze Powtórzonego Prawa 32, 11 mamy formę piel jak w Rodz. 1, 2. Może zaś być tu mowa tylko o „*trzepotaniu*“ skrzydłami. Trudno jest bowiem przypuszczać, by ten imiesłów opisywał spokojną i nieruchomą postawę ptaka wylęgującego swe jajka²⁹⁾. Czasownik *rhp* znajduje się

²⁷⁾ Por. G. Lambert, L'encyclique Humani Generis et l'Écriture Sainte w „*Nouvelle Revue Théologique*“ 73 (1951), 240. — Poza Rodz. 1, 2 wyrażenie „*tohu-wabohu*“ znajduje się tylko u Jer. 23 i Iz. 34, 11.

²⁸⁾ Por. H. Leisegang, a. Geist w „*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*“, tom II, s. 939. — W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments, Leipzig 1933—1935, t. II, s. 18. — L. Köhler, Theologie des Alten Testaments, Tübingen 1936, s. 95. — M. Lichtenstein, Das Wort Nephesh in der Bibel, Berlin 1920, s. 53. — P. van Imschoot, d. c., t. I, s. 184.

²⁹⁾ Por. G. Lambert S. J., La Création dans la Bible w *Nouvelle Revue Théologique* 75, 1953, 258, uw. 18.

również w tekstach ugarityjskich z Ras-Szamra i to w odniesieniu do orła czy sepa. Gordon tłumaczy go przez „*to soar*“, „*unosić się*“³⁰⁾. A więc „*ruah 'Elohim*“ z Rodz. 1, 2 może oznaczać wicher, który na swych olbrzymich skrzydłach unosi się nad wodami oceanu pierwotnego i wzburza jego fale. Byłby to obraz burzy. Interpretacji tej sprzyja także fakt, że Sumeiryjczycy przedstawiali boga burz w postaci wielkiego ptaka o skrzydłach rozpostartych. Według tej egzegezy mielibyśmy tu znów obraz żywiołu niszczycielskiego, a zatem obraz o cechach ujemnych, negatywnych.

Nie wszyscy jednak egzegeci przyjmują tę interpretację. Wielu sądzi, że autor biblijny ma tu na myśli tchnienie Boga, które w postaci słowa wszechpotężnego (por. Sędz. 16, 17; Iz. 11, 4; 34, 16; Ps. 33, 6; 147, 18) zaczyna działać (por. Rodz. 1, 3. 5. itd.) i podobne do wiatru (por. II Sam. 22, 11) unosi się nad ciemnymi wodami oceanu pierwotnego jak ptak trzepoczący skrzydłami (por. Powt. Pr. 32, 11)³¹⁾. Tej interpretacji sprzyjają wyraźnie Ps. 33, 6 i 104, 30, które tchnieniu Boga przypisują moc twórczą. Możemy ją przyjąć w niczym nie naruszając ogólnej naszej interpretacji w. 2.

Wróćmy teraz do w. 1, aby zastanowić się nad znaczeniem hebrajskiego wyrazu *bara'*. W księgach Starego Testamentu wyraz *bara'* jest użyty 48 razy, w tym 20 razy w Deutero-Izajaszu, 11 razy w częściach Księgi Rodzaju należących do Dokumentu Kapłańskiego, 6 razy w kilku Psalmach i 3 razy u Ezechiela. A więc czasownik ten bywał zwłaszcza używany w okresie bezpośrednio poprzedzającym niewolę babilońską i w czasie samego pobytu Izraelitów w Babilonie.

W tych 48 tekstach podmiotem czasownika *bara'* jest Bóg. A zatem określa on wyłącznie czynności Boga. Kontekst wska-

³⁰⁾ Por. C. H. Gordon, Ugaritic Handbook, III Comprehensive glossary, *Analecta Orientalia* 25, Roma 1947, s. 270, nr 1866. *rhp* „*to soar*“ (1 Aqht: 32. 3 Aqht: 20, 21, 31).

³¹⁾ Por. P. van Im Schoot, *L'esprit de Yahvé, source de vie dans l'Ancien Testament*, w R. B. 44 1935, 489—491 — tenże, *Théologie de l'Ancien Testament*, t. I, s. 103. — F. A s e n s i o S. J., *In libros historicos*, Romae 1956, s. 33. — Ks. Cz. Jakubiec, d. c., s. 34.

zuje na to, że zazwyczaj oznaczał on czynności Boga mające charakter wyjątkowy, mianowicie: stworzenie czegoś nowego (por. Iz. 41, 20; 48, 6—7; 65, 17—18; Jer. 31, 21), dokonanie czegoś nadzwyczajnego (por. Wyjś. 34, 10; Liczb 16, 30) lub działanie za pomocą samego tylko słowa (por. Ps. 148, 5). Warto jest też zwrócić uwagę na fakt, że autor Rodz. 1 nie podkreśla skuteczności słowa Bożego („i tak się stało“), gdy posługuje się czasownikiem *bara'* (por. w. 21 i 27), który widocznie sam przez się wyraża skuteczność czynności Bożej³²⁾.

Mimo to wyraz *bara'* nie oznacza sam przez się „stworzenia czegoś z niczego“. Bywa bowiem używany równoległe, a czasami i równoznacznie, z czasownikami *aśah*, *czyścić* (por. Rodz. 1, 26, 27), *jasar*, *kształtować* (por. Am. 4, 13; Ez. 43, 1. 7; itd.), *hośi*, wyprowadzić (por. Iz. 40, 26)³³⁾. Zdolny jest wszakże wyrazić to pojęcie, ponieważ nigdy nie posiada biernika tworzywa³⁴⁾. Od kontekstu będzie więc ostatecznie zależało ściśle znaczenie czasownika *bara'* użytego w jakimś konkretnym wypadku.

Otóż biorąc pod uwagę u autora Rodz. 1 brak pojęć filozoficznych i abstrakcyjnych, oddanie idei nicości przez obraz chaosu pierwotnego i tym samym niesprecyzowane określenie jego myśli co do cech twórczej interwencji Boga, trudno przypuścić, by autor świadomie nadał wyrazowi *bara'* znaczenie „stworzenia z niczego“, którego ten czasownik sam przez się nie posiadał.

Na koniec podkreślmy raz jeszcze, że obraz chaosu pierwotnego z Rodz. 1 jest jedynie pozostałością wyobrażeń starożytnych, których ślady znajdujemy w literaturze biblij-

³²⁾ Por. A. Van der Voort, a. c., s. 322 i uw. 4.

³³⁾ *Hosi* jest formą hifil czasownika *jasa'*. Różne znaczenia formy hifil podaje Fr. Zorell S. J., *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti*, Roma 1957, s. 322. — Odnośnie do czasownika *bara'* por. J. Van der Ploeg, *Le sens du verbe bara'*. Etude sémasiologique w Le Muséon 1946, s. 143—157. — P. Humbert, *Emploi et portée du verbe bara'* (créer) dans l'Ancien Testament w *Theologische Zeitschrift* 3 (1947), 401 nn. — G. Lambert S. J., a. c., s. 267, uw. 44.

³⁴⁾ Zob. na ten temat P. Jouön S. J., *Grammaire de l'Hébreu biblique*, Rome 1947², s. 375—377, nr 125 v—w.

nej jeszcze po powrocie z niewoli babilońskiej (por. Iz. 51, 9—10; Job 3, 8; 26, 12—13; 38, 8—11; Ps. 74, 12—17; 89, 10—13; 104, 5—9)³⁵). W tym zaś okresie te fantastyczne twory wyobraźni ludowej, wspólne starożytnemu wschodowi, są już tylko przeżytkiem literackim w niczym nie zagrażającym wierze Izraela. Dowodem tego są wypowiedzi Jeremiasza i Deutero-Izajasza, którzy wyraźnie oświadczają, że wszystko jest dziełem Boga jedyne go (por. Jer. 5, 22. 24; 14, 21—22; 23, 23—24; 31, 35—36; Iz. 40, 12. 25—26. 28; 44, 23—24; 45, 5—8. 18; 48, 12—13)³⁶). Pozory istnienia jakiejś materii pierwotnej istniejącej niezależnie od Boga są w Rodz. 1 a zatem w tekście tak bliskim w czasie od tych wypowiedzi Jeremiasza i Deutero-Izajasza, niczym innym, jak pozostałościami literackimi w żaden sposób nie zakłócającymi w Izraelu spokojnego posiadania wiary w Jahwę, Boga jedyne go, wieczne go i wszechmocne go, który powołał do bytu wszystko, co poza Nim istnieje. Autor Rodz. 1 chciał podkreślić, że Bóg wszystko stworzył samym tylko słowem swoim. Tylko brak sprecyzowanych pojęć lub zbyt duża zależność od utartych form literackich nakłoniły go do użycia wyobrażeń, które wiara jego pozostawiła już daleko poza sobą. Pojęcie „*stworzenia z niczego*“ jest zatem zawarte w opisie Rodz. 1 w mierze, w jakiej autor biblijny chciał je podsunąć i przekazać czytelnikowi za pomocą obrazowe go opisu chaosu pierwotne go w zestawieniu z przedstawionym w następnych wierszach dziełem stworzenia, dokonane go samym wszechpotężnym słowem Bożym bez żadne go sprzeciwu ze strony tego chaosu. W mierze też, w jakiej podobne zestawienie posiada cechy sugestyjne zdolne wywołać u czytelnika tę aureolę wyobrażeń towarzyszące go zazwyczaj pojęciu stworzenia z nicze go i skłaniające go przez plastyczne poddanie tej myśli do wniknie nia w umysłową ich treść.

Ks. EDWARD LIPiŃSKI

³⁵) Por. G. Lambert S. J., a. c., s. 262—265.

³⁶) Por. tenże, a. c., s. 269—274.