

Ks. Aleksy Klawek, Kraków

PIERWSZE PROROCTWO

(Gen 3, 14—19)

Inimicitias ponam — *nieprzyjaźń położę między tobą a między niewiastą i między nasieniem twym a nasieniem jej* (przekład Wujka) — oto znane słowa, które zawierają zapowiedź walki między dobrem a złem, a w konsekwencji pokonania potęgi zła przez „nasienie kobiety”, przez przyszłego Zbawiciela świata. Tak uczy dawna tradycja kościelna i teologiczna, zaznaczona po raz pierwszy przez Justyna i Ireneusza i tak w zasadzie interpretuje tekst dzisiaj egzegeza katolicka a częściowo także i protestancka. Lecz jeżeli wchodzimy w głąb tekstu, rozbierając poszczególne słowa przepowiedni, napotykamy na liczne trudności i niedopowiedzenia, które poszczególni autorowie rozmaicie interpretują kierując się spostrzeżeniami filologicznymi i zasadami ogólnoteologicznymi. W ostatnich 90 latach ogromnie wzrosła liczba studiów i uwag krytycznych na ten właśnie tak bardzo ciekawy temat i zdawać by się mogło, że już wszystko powiedziano, co się da wymyśleć i powiedzieć, a jednak głębsza analiza tekstu, podjęta z nieco innej pozycji, odkrywa coraz to nowe tajemnice opowiadania biblijnego.

Na czoło wysuwa się kwestia rzadko tylko poruszana przez naszych komentatorów, albo w małej części tylko przez nich rozwiązana, mianowicie kwestia literacko-krytyczna dotycząca pochodzenia tekstu Gen 3. Musimy jasno odpowiedzieć na pytanie: kto tekst przepowiedni ułożył, kto go napisał i wciągnął do dłuższego tekstu historycznego i kto mu nadał dzisiejszą formę językową zawartą w naszej Biblii hebrajskiej (masoreckiej). A następne pytanie nie mniej ważne brzmi: czy Gen 3 jest opowiadaniem historycznym czy — jak głosi teologia krytyczna — tylko opowiadaniem etiologicznym, które chce wyjaśnić „ajtiologicznie” tj. „przyczynowo” walkę między dobrem a złem odbywającą się w każdym człowieku, a nie mającym pretensji, by fakty podane były prawdziwe. Dużo nowego światła może rzucić na nasze zagadnienie zbadań form językowej prorocstwa, jeżeli podkreślimy, że tekst nie jest tyle uroczystą proklamacją religijno-teologiczną, ile wyraźnym wyrokiem, jakoby sądowym wydanym na pierwszych ludzi przez Boga jako stróża zasad etycznych, że należy w poszczególnych słowach szukać podłoża prawnego. A w końcu trzeba także odpowiedzieć na pytanie ostatnio najczęściej poruszane: jaka jest właściwa treść teologiczna tekstu i czy przepowiednia odnosi się w pewnej mierze także do Matki Najśw.

Chcąc odpowiedzieć na wszystkie te dość sporne pytania trzeba się oprzeć na tekście oryginału i podać przekład filologicznie ścisły odpowiednich wierszy. Przedtem jednak wypada zaznaczyć, że obecnie ogół egzegetów, nawet z najskrajniejszej lewicy, nie odrzuca przepowiedni, jako „bajki dla dzieci”, jako analogii do wawelskiego smoka i Wandy, lecz

jest pełen podziwu dla piękna literackiego opowiadania i dla głębi myśli filozoficznych a ogólno-ludzkich w nim zawartych. Całe opowiadanie jest jakoby głazem narzutowym z epoki prehistorycznej a podobnych tekstów nie dostarczyły dotąd nawet tabliczki gliniane z nizin mezopotamskich. Pokrewieństwo ideowe z mitami o Gilgameszu i o Adapie jest minimalne, Egipt i Ugaryt nie posiada analogicznych tekstów. „Pierwsze proctwo” biblijne jest jedyne w swoim rodzaju a swą wewnętrzną prawdą „egzystencjalną” — której dzisiaj szuka wielu filozofów i teologów — odbija najwyraźniej od wszelkich innych utworów ułożonych w dawnych wiekach na przestrzeni między Nilem a Tygrysem.

Oto przekład tekstu:

I powiedział Jahwe-Bóg do węża:

„...ponieważ to uczyniłeś
przeklęty jesteś wśród wszelkich zwierząt,
wśród wszelkiej zwierzyny żyjącej (dziko) na polu.
Na brzuchu swoim czołgać się będziesz
i będziesz żarł proch
po wszystkie dni swego życia.
Rzucam nieprzyjaźń
między ciebie i tę oto kobietę,
między plemię twoje o plemię jej.
Ono tobie głowę zdepcze,
gdy będziesz godził na piętę jego”.

A do kobiety powiedział:

„Pomnoże i powiększę
cierpienia przy twoich porodach,
będziesz w bólach dzieci rodziła.
Pragnienie za mężem ciebie owładnie
a on będzie (potem) rządził tobą”.

Do mężczyzny zaś powiedział:

„Ponieważ usłuchałaś mowy swej żony
i jadłeś z drzewa, z którego ci jeść zabroniłem,
przeklęta z winy twojej ziemia orna!
Wśród udręczeń będziesz z niej się żywił
przez wszystkie dni swego życia.
Ciernie i oset będzie ci rodziła
a będziesz jadł rośliny z roli.
W pocie oblicza będziesz chleb spożywał,
aż nie powrócisz do ziemi,
do tej, z której wzięty zostałeś,
bo prochem jesteś
i do prochu powrócisz”.

I zrobił¹ Jahwe-Bóg dla mężczyzny i jego żony okrycia ze skór i przyodział ich nimi. I powiedział Jahwe-Bóg (do siebie):

¹ Opuszczony jest wiersz 3, 20: „I nazwał człowiek swą żonę imieniem Hawwa, gdyż stała się pramatką wszystkich żyjących”. Przerzywa on kon-

„Otóż stał się człowiek
 jakby jeden z nas
 wiedząc co dobre i co złe!
 A teraz — oby ręki nie wyciągnął
 i zerwał owoc także z drzewa żywota
 i zjadł go i żył przez (długie) wieki!”.

Więc go wypędził Jahwe-Bóg z ogrodu Eden, aby zaczął ziemię uprawiać, z której był wzięty. A wygnawszy człowieka kazał ustawić się cherubom po stronie wschodniej ogrodu Eden a także płomiennemu iskrzącemu się mieczowi², aby strzec drogi do drzewa żywota.

I.

Gen 3 zawiera pierwsze w dziejach ludzkości proroctwo. Wyszło ono, zdaniem autora biblijnego, bezpośrednio z ust Boga, a nie za pośrednictwem proroka czy wieszczka, jak późniejsze przepowiednie zawarte na kartach Biblii. Dlatego ma ono szczególny walor w historii objawienia i w dziejach zbawienia (tzw. Heilsgeschichte), dokonywującego się dla dobra człowieka. Dotyczy ono pierwszych chwil istnienia człowieka jako takiego na ziemi. Przenosi nas więc w najdawniejsze czasy prehistoryczne, w okres około 800 tysięcy lat przed naszą erą lub więcej, przedstawione tak, jak je sobie autor późniejszy wyobrażał.

Zbyt śmiało i niepewne byłoby twierdzenie, jakoby autor sam sobie skonstruował całe opowiadanie. Zbyt wielkie było kiedyś u człowieka przywiązanie do tradycji i do przekazywania swoich doświadczeń przyszłym pokoleniom, by móc przypuszczać, że w okresie, kiedy obudził się już u człowieka pęd do twórczości literackiej, autor nie skorzystał z wiadomości przekazywanych mu drogą tradycji. Nie wolno nam jednak posunąć się tak daleko, by twierdzić, że wszystkie szczegóły pochodzą z tradycji, z czasów niepamiętnych, roztropność raczej nakazuje wielką powściągliwość. Owszem, myśli główne mogą być wzięte ze skarbca tradycji rodowej, ale ramy opowiadania i rozprowadzenie myśli należy przypisać późniejszemu autorowi.

Pierwsze proroctwo zawiera przeto „nova et vetera”. Nie da się zapewne nigdy rozstrzygnąć, co stanowi „vetera” tj. tradycję rodową, a co „nova” czyli upiększenie literackie. Musimy się zadowolić stwierdzeniem, że wiadomości o pierwszym proroctwie czerpiemy z 3 i 2 rozdziału Księgi Genesis, że je spisał autor przez Boga natchniony, którego imienia jednak nie znamy. Dalej należy przyjąć według dzisiejszego stanu badań:

1) że Gen 2 i 3, tj opis upadku człowieka, jest częścią większej pracy historycznej, spisanej przez tzw. Jahwistę (tj. autora anonimowego używającego imienia „Jahwe” na oznaczenie Boga) a zestawiającej pradžej

tekst, prawdopodobnie przejął go autor z innego źródła i wsunął niezręcznie na tym miejscu do tekstu.

² Miecz płomienny jest symbolem błyskawicy. Cheruby czuwają, by w razie potrzeby użyć piorunów, które — obrazowo — Jahwe im stawia do dyspozycji.

ludzkości i początki Izraela pod aspektem religijnym. Autor ten odznaczał się natchnieniem proroczym, pisał w duchu późniejszych proroków i dlatego nic nie stoi na przeszkodzie, by Jahwistę uważać za autora inspirowanego na równi z innymi hagiografami. Trudno na razie dokładnie określić, kiedy on żył i gdzie działał, może w Judei za czasów Dawida czy Salomona, jak większość historyków przypuszcza. Lecz równie prawdopodobne jest i drugie zdanie, że żył nieco wcześniej — około r. 1100 — za czasów Samuela, jak usiłował wykazać to Robertson³. Dzieło Jahwisty zostało później złączone z innymi częściami pentateuchu, który za Ezdrasza (około r. 440) otrzymał formę ostateczną.

2) To, że Jahwista korzystał ze źródeł dawniejszych, utrwalonych już pisemnie a prawdopodobnie zbieranych przez Mojżesza w czasie postoju w Kadesz (około r. 1200) nie ulega wątpliwości. Analizując dokładnie tekst Gen 2 i 3 stwierdzamy istnienie 2 źródeł (i niektóre interpolacje późniejsze), z których jedno pisane było wierszem rytmicznym, a drugie zwykłą prozą. Właśnie słowa powiedziane przez Boga do węża, do Ewy i Adama, zawierające „pierwsze proroctwo”, ujęte są rytmicznie, jak to zaznacza się już w nowszych przekładach Biblii. Nasuwa się hipoteza, że istniał kiedyś osobny poemat opiewający czasy dawne i dzieje pewnego plemienia a lubujący się w zestawieniach błogosławieństw i przekleństw, a autor-poeta korzystał obficie z wyżej wspomnianej ustnej tradycji rodowej, na której istnienie i znaczenie szczególnie zwraca uwagę szkoła skandynawska. Z tego samego źródła zapewne pochodzi także przekleństwo Kanaana (Gen 9, 25) i błogosławieństwo Sema (9, 26) oraz błogosławieństwo Izaaka (27, 27 i 28) i Jakuba (Gen 49, 1—22). Kiedy dzisiaj wiemy z wykopalisk z Ugaryt, że około r. 1400 istniały już poematy religijne w języku ugaryckim (kanaanejskim), tak bardzo bliskim i pokrewnym językowi hebrajskiemu, nie wolno podawać w wątpliwość układania podobnych poematów około r. 1200 wśród Izraelitów. Autor-poeta żył prawdopodobnie za czasów Mojżesza, zwłaszcza że chwila tworzenia „narodu” z poszczególnych plemion pod przewodnictwem wielkiego Wodza sprzyjała szczególnie takim próbom opiewania dziejów Izraela. Wówczas właśnie umysł otwarty, myśliciel głęboki a religijny, patrząc na początki Izraela jako „narodu” sięgnął w swej fantazji do początków ludzkości na ziemi, korzystając przy tym obficie z podań rodowych i stworzył epopeję kreślącą dzieje od Adama do Jakuba. Epopeja taka mogła być niejako gloryfikacją dzieła Mojżesza, które zakończyło jeden okres (od stworzenia do Jakuba) a rozpoczęło nowy sięgający od Mojżesza do przeszłości nieznanej.

Drugie źródło prozaiczne podaje ramy i bliższe okoliczności, w jakich według wierzeń ówczesnych proroctwo zostało wypowiedziane. Główna część tego dokumentu zawarta jest w Gen 2 a ma swój epilog w Gen 3. Trudno określić czas powstania opisu, ale liczne archaizmy języ-

³ E. Robertson, *The Old Testament Problem. A re-investigation*, Manchester 1950, s. 148 nn.

kowe, rzeczowe i religijne wskazują na okres bardzo dawny, nie wiele późniejszy od powstania wzmiankowanej epopei. Ponieważ w owym okresie proza stylistycznie ujęta jest na ogół późniejsza niż poezja wywodząca się z ustnej recytacji, uważać trzeba źródło prozaiczne za nieco młodsze, z czego nie wynika, żeby było źródłem mniej ważnym.

Zdawać by się mogło, że istnienie osobnego źródła prozaicznego jest dość problematyczne. Ale hipotezę taką potwierdza przede wszystkim pewien szczegół językowy. Imię Boga ma w tych dwóch rozdziałach księgi Genesis (Gen 2 i 3), które opierać się mają na wiadomościach zaczerpniętych z tego właśnie źródła, formę i dla nas obcą i gramatycznie nie bardzo zrozumiałą: „Jahwe-Elohim”, „Jahwe-Bóg”. Zestawienie takie tych dwóch imion Bożych, „Jahwe i Elohim” zachodzi tylko tutaj, żaden inny tekst biblijny nie zna formuły „Jahwe-Elohim”. Jest to niezbitny dowód, że mamy przed sobą fragmenty, które kiedyś tworzyły odrębną całość.

Jeżeli dalej przyjmujemy, że oba utwory — poetycki i prozaiczny — zostały z czasem złączone w jedną całość, albo ściślej mówiąc, że ustępy z jednego i drugiego utworu zostały wyjęte dla stworzenia nowego, aktualniejszego opisu, to można na poparcie przytoczyć tekst z księgi Sędziów (rozdział 4 i 5). Walka Baraka z Jabinem i Sycerą została utrwalona opisem prozaicznym i poetyckim, pieśń Debory uzupełnia podanie historyczne.

Oba źródła zawarte w Gen 2 i 3 są wyraźnym dowodem, jak wierzono, jak myślano o Bogu i co sobie opowiadano wśród ludu izraelskiego o jego przeszłości około r. 1200 przed Chrystusem.

Bardzo doniosłe znaczenie ma rozstrzygnięcie kwestii, czy autorzy tekstów źródłowych i autor najstarszej redakcji, tj. Jahwista, mieli przekonanie, iż opowiadają fakty rzeczywiste czy raczej przypuszczali, że przekazują potomnym opowiadania fikcyjne. Nie znajdziemy argumentów odpowiednich, by się opowiedzieć za jedną czy drugą alternatywą. Jednakże kontekst i sposób myślenia owych pokoleń wskazuje na to, że zamierzali referować fakty a nie fikcje. Jeżeli ich geografia nie jest fikcyjna, kiedy opisują położenie krainy Eden, także inne dane musiały być realnymi w ich pojęciu.

Szczegółowo zajął się tym zagadnieniem K. Cramer⁴ i starał się wykazać, że tzw. prehistoria biblijna (Urgeschichte) ma jednak znamiona historii. Z tego jednak nie wynika, że każde słowo i każdy fakt są historycznie pewne. Przyjmujemy dzisiaj ogólnie, — a upoważniają nas do tego oświadczenia Piusa XII — że to są fakty ubrane w formę literacką, bądź poetycką bądź prozaiczną, pełne fantazji wschodniej, pełne przenośni odpowiadających mentalności dawnych Semitów. A mówiąc konkretnie: myśl o upadku człowieka, zapowiedź zwycięstwa zła nad dobrem, człowieka nad wężem, pokonanie w pewnym momencie potęgi zła przez jednostkę wybraną, oparta jest na dawnej tradycji, ma więc pewien funda-

⁴ *Genesis 1—11: Urgeschichte? Zum Problem der Geschichte im Alten Testament*, Tübingen 1959.

ment historyczny, natomiast rozprawienie tego faktu jest sprawą bliżej nieznaną pisarzy lub dawniejszych jeszcze pieśniarzy i recytatorów, którzy przy obchodach religijnych czy rodowych mieli w swych współplemieńcach chętnych słuchaczy dla tych opowiadań.

II.

Przechodzimy do niektórych szczegółów egzegetycznych. Postać „węża”, tak ściśle związana z prorocstwem, jest obecnie od kilkunastu lat przeważnie interpretowana symbolicznie. Dokumenty szumerskie, babilońskie, hetyckie, ugaryckie czy egipskie nie wyjaśniają dostatecznie węża opisanego w Gen 3 a nasz realizm życiowy protestuje przeciw dosłownej interpretacji tekstu. Nie można twierdzić, jakoby dekret Komisji Biblijnej z r. 1909 stawał „wyraźnie” w obronie realnego ujęcia „węża”. Chodziło bowiem Komisji o historyczność głównej treści rozdziałów Gen 2 i 3 i o stwierdzenie, że upadek człowieka odbył się „diabolo suasore”. Znajdują się wprawdzie w dekreście słowa „sub specie serpentis”, lecz są one w zdaniu okolicznikiem, a jak każdy okolicznik, mają jedynie znaczenie drugorzędne. Nie wolno by nam było usuwać postaci węża, gdyby to usuwanie spowodowało istotne zmiany w orzeczeniu Komisji, ale podtrzymując główną i podstawową treść dekretu możemy zrezygnować z egzegezy tradycyjnej i przyjąć interpretację współczesną. Nawet dawna zasada „*parum pro nihilo habetur*” może tu być zastosowana. Nie będziemy wyliczać współczesnych autorów, biblistów katolickich, odrzucających realność węża. Wspomnę tylko, że komentarz do Pisma św. wydany z aprobatą kardynała Griffina w Londynie w r. 1953 a przeznaczony dla ogółu wiernych⁵, wyraźnie podaje: *the serpent is a symbol of the devil... the power urging the evil is introduced under a symbolical form.*

Interpretacja dalszych słów prorocтва opierać się będzie na wspomnianej na początku artykułu zasadzie, że w Gen 3 mamy prawne ujęcie wyroku wydanego przez Boga. Kierując się tym założeniem nadamy tekstowi inne nieco zabarwienie i zrozumiemy dopiero w pełni wyrazy użyte przez autora i myśli przez niego w poemat włożone. Przenieśmy się w owe czasu, kiedy jeszcze obowiązywał ustrój rodowy, kiedy patriarchaszek był sędzią, wodzem i władcą w swoim plemienu (klanie). On to wydawał wyroki i postanowienia dotyczące całego plemienia czy rodu czy też poszczególnych rodzin i osób. Autor inspirowany przedstawia nam w Gen 3 Boga Jahwę jako patriarchę-sędziego, który postanawia „rzucić nieprzyjaźń”. Oznaczało to w języku dawnych semickich beduinów, iż zarządza „stan wojenny” między jednym a drugim plemieniem, że nakazuje zemstę krwawą, wendete, która długo jeszcze istniała w prawie izraelskim (por. Num 35, 12) a obowiązywała całe plemię, dopóki

⁵ *A catholic Commentary on Holy Scripture*, London 1953, s. 186: „potęga nakłaniająca do złego wprowadzona jest pod formą symboliczną” — „wąż jest symbolem szatana”.

zbrodnia nie została pomszczona przez śmierć winowajcy, czy zaraz czy też dopiero w późniejszych pokoleniach. Daje więc Jahwe rozkaz, by między plemieniem kobiety, czyli całym rodzajem ludzkim, a plemieniem węża, czyli potęgą zła teraz i później istniejącą, toczył się bój aż do wykonania zemsty usprawiedliwionej, czyli aż do uśmiercenia winnego. W rozkazy tym, będącym wyrokiem Najwyższego Sędziego i Prawodawcy, ma wyraz „nasienie” (*zera^c*) znaczenie prawne, oznacza więc „plemię” (klan) jako jednostkę prawną, a nie tylko potomstwo pod względem fizjologicznym i etnologicznym. Przemawia za tym także akkadyjskie *zāru*, które zawiera w sobie pojęcie „szczepu, plemienia”. Przy takiej interpretacji tekstu niepotrzebną okazuje się dalsza dyskusja o tym, czy słowo *zera^c* = potomstwo należy rozumieć w sensie zbiorowym (= potomstwo) czy też indywidualnym (= potomek), gdyż całe plemię jako jednostka prawna zobowiązana jest do wykonania zemsty aż w najdalsze pokolenia, chociażby jej dokonała potem jedna osoba czy sama czy przy pomocy kilku współplemieńców. Jeżeli zaś krzywdziciel nie da się uchwycić, zabija się kogoś innego z jego rodziny czy jego rodu — tak nakazuje jeszcze dzisiaj prawa niepisane plemion beduińskich, a to nam tłumaczy, że po myśli autora-poety zniszczenie potęgi zła mogło nastąpić i w wiekach późniejszych przez zabicie kogoś z „rodziny węży”. Szczegół ten jest dość ważny, gdyż daje wyraźniejsze tło opowiadaniu biblijnemu i pozwala głębiej wniknąć w intencję autora.

Wyrok Boży wspomina o „zdeptaniu głowy” węża, a to ma także uzasadnienie prawne. Istniał bowiem w prawie wschodnim zwyczaj wyznaczania kar „symbolicznych”, występujący również w kodeksie Hammurabiego. Ręka, która skrzywdziła, została odcięta, oko, które patrzyło nienawistnie, zostało wybite, i dlatego głowa, która przez wypowiedzenie słów kusicielskich zawiniła, miała zostać zdeptana. Łączy się to z tzw. *ius talionis*: „oko za oko”, „zab za zab”, dobrze nam znanym z prawa biblijnego⁶.

W przekładzie tekstu dano pierwszeństwo tłumaczeniu: „zdepczesz”, a nie „skruszysz” lub „zmiażdżysz”, bo rdzeń *šūf* oznacza, jak wynika z akkadyjskiego *šapu* „deptanie nogami”, co zupełnie odpowiada obrazowi. Lecz tłumaczenie takie stosujemy tylko w pierwszej części wiersza 3, 15, w drugiej zaś części, gdzie mowa jest o „pięcie”, idziemy za Septuagintą i Wulgatą oddając hebrajskie *šūf* przez „czyhać, godzić”. Przecież „deptanie” czy „miażdżenie” pięty przez węża jest obrazem całkiem nierealnym i nieodpowiadającym celowi opowiadania. Gdyby nastąpiło ukąszenie pięty przez węża, co zwykle powoduje śmierć osoby ukąszonej, kobieta zostałaby tak samo śmiercią ukarana jak główny winowajca, a proroctwo przestałoby być proroctwem zwycięstwa. Przekład czaso-

⁶ Przykłady podaje ks. J. Jelito, *Die peinlichen Strafen im Kriegs- und Rechtswesen der Babylonier und Assyrer*, Breslau 1913, 52—53. Por. np. Kodeks H. art. 192 i 193 (u J. Klimy, *Prawa Hammurabiego*, Warszawa 1957, s. 102).

wnika *šūf* na „czyhanie” jest leksykalnie uzasadniony, gdyż wywodzi się od rdzenia *ša'af* = czyhać (z ustami otwartymi), dybać, godzić. Poparciem takiej interpretacji jest również wzgląd gramatyczny. Czy rzeczywiście oba powiedzenia: *ono zdepcze — ty czyhać będziesz* są zdaniem współrzędnymi? Czy nie będzie tekst logiczniej ujęty, jeżeli słowaty *czyhać będziesz* uważać będziemy za tzw. werbalne zdanie okolicznościowe, które się tłumaczy jako zdanie podrzędne, wprowadzając spójnik czasowy: *gdy będziesz czyhał na piętę*. Już P. Riessler tłumaczył: *er wird dir deinen Kopf zermalmen, willst du ihn in die Ferse stechen* a ujęcie gramatyczne wyżej podane przejął także M. Brunec do swej rozprawy *de sensu proto-evangelii*⁷. W ten sposób uzyskamy dokładny obraz odbywającej się walki: krzywdziciel zginie w momencie, gdy paszczę otworzy, by ukąsić przeciwnika.

To, że autor miał instynkt prawniczy, któremu podporządkowuje określenia poetyckie, o tym świadczą słowa wyroku w dalszym ciągu. Jako sędzia Bóg skazuje węża na stracenie, a autor to właśnie osobno podkreśla dodatkowo dopiero wspominając rodzaj kary czyli zdeptanie głowy. Tak bowiem sprawę przedstawia tekst hebrajski, który dosłownie brzmi: *ty zdepczesz go — pod względem głowy*, co trudno oddać w języku polskim. Takie ujęcie wyroku miało swoje wewnętrzne uzasadnienie, a analogicznie ujął autor i drugą część wyroku: *gdy będziesz godził na nie (na plemię), (na jego) piętę*. Zlewają się tutaj dwa obrazy i dwie myśli, gdyż poeta widzi przed sobą obok węża i obok kobiety reprezentantów obu plemion, którzy kiedyś naprzeciwno siebie staną do walki. Dopiero w tym oświetleniu nabiera jasności to dość niezręczne powiedzenie, że wąż czyha „na piętę plemienia”. W tekście hebrajskim ta niezręczność nie razi tak bardzo, ponieważ autor wyraźnie mówi o czyhaniu na plemię ludzkie a okolicznikiem zaznacza dodatkowo, że atak będzie skierowany w „piętę”. Jest to niezręczność konstrukcji logicznej, ale usprawiedliwiona w ustach poety — *licentia poetica*.

Formułą prawniczą jest również słowo: *'arur* = *przeklęty* używane przy rzucaniu klątwy. Owszem, klątwa miała u Semitów także znaczenie magiczne, ale w ustach Władcy czy Sędziego nabiera waloru prawnego, gdyż klątwa była równoznaczna z banicją i ze współczesnym pozbawieniem praw obywatelskich. Doskonale scharakteryzował ujęcie prawne przekleństw J. Peterson⁸, który zestawiał rozmaite zwyczaje staroarabskie i zastosował je do Gen 3, 14. I w tym wypadku języki współczesne nie potrafią ściśle oddać myśli oryginału. Przyimek hebrajski *min* wyraża tutaj „oddzielenie”, jest to *min separationis* a nie *min partitivum* (z pośród). Z konieczności tłumaczymy: „przeklęty wpośród

⁷ *Die Heilige Schrift des Alten Bundes* I (Mainz 1929) s. 5 — M. Brunec w *Verbum Domini* 36 (1958) s. 216.

⁸ *Der Eid bei den Semiten*, Strassburg 1914, s. 68 nn. i S. Mo-winckel, *Segen und Fluch in Israels Kult und Psalmdichtung*, Kristiania 1924, s. 61—67. Por. też J. Hempel, *Aporysmata* 1961, s. 30 nn.

wszystkich zwierząt”, podczas gdy autor chciał powiedzieć, że „wąż jest przeklęty — daleko od innych zwierząt”, że jest wyklęty z gromady dzikich i oswojonych, usunięty ze współżycia z innymi stworzeniami. Taki jest sens obrazu, którego odpowiednikiem jest myśl, że zło stanie się potęgą znienawidzoną przez cały świat, której bać się muszą ludzie i zwierzęta.

A co myślał autor pisząc, że ziemia będzie przeklęta? Przykro brzmią te słowa, kiedy dzisiaj szczególnie podkreślamy wartość ziemi jako naszej żywicielki. Poeta kładąc w usta Boże straszny wyrok *'arūrah ha'adamah* przejmuje go z prawa wojennego, kiedy to wódz rzucał *herem* na kraj czy miasto wroga skazując je tym samym na zagładę. Na znak przekleństwa obsypywano według prawa asyryjskiego i hebrajskiego ziemię solą, aby nic nie rodziła albo mniej rodziła⁹. Ziemia przeklęta jest „wypalona, nie można jej obsiać, nie będzie rodziła, nie wszędzie tam żadna roślina, będzie spustoszona jak Sodom i Gomora” (Deut 29, 22). Jednakże *herem* rzucony na ziemię w Gen 3, 17—18 jest łagodniejszy, gdyż ziemia ma rodzić ciernie i osty, ale także „rośliny polne” czyli zboże, aby człowiek nimi się żywił, chociaż to będzie połączone z wielkim wysiłkiem z jego strony.

Bóg Jahwe jest w Gen 2 i 3 przedstawiony bardzo antropomorficznie, chwilami nawet aż za drastycznie, a jednak występuje jako stróż zasad etycznych i jako Władca sprawiedliwy a zarazem bardzo litościwy. Jakaż subtelność tkwi w tym, że Bóg na ziemię rzuca tylko półkłątwę i że kłątwa spotyka tylko węża-winowającą a nie człowieka i jego żonę, chociaż i oni muszą ponieść karę za swój występki. Bóg skazuje człowieka na banicję bez przekleństwa, „wypędza go z domu” — jak ojciec według kodeksu Hammurabiego ma prawo wypędzić syna, który się dopuścił przewinienia (art. 169), ale nie oddala go całkiem od siebie, nie odmawia mu pomocy na przyszłość i pociesza go przepowiednią, że kiedyś pokona swego wroga, który się krył pod symboliczną postacią węża a został później zidentyfikowany z szatanem (w II wieku przed Chr.)¹⁰.

Ujmując „pierwsze proroctwo” w ramy prawa i zwyczajów beduinów przypuszczamy dalej, że autor-poeta znał położenie życiowe ludów koczowniczych oraz dolę rolnika pracującego na polu. Wiedział on zapewne, że każdy beduin patrzy z pogardą na rolnika przywiązanego do roli i chwali sobie swobodę i życie pasterskie na dalekich równinach, to miłe współżycie człowieka ze zwierzęciem, o którym wspomina Gen. 2, 20. Kiedy autor układał swój poemat, by opisać wypędzenie człowieka z raj, u

⁹ Por. Sędz. 9, 45: „Abimelech zburzył miasto (Sychem) i posypał je solą”. Podobne przekleństwo wspomniane jest w Deut 29, 21—23 i u Iz 24, 6. Por. Fensham, Salt as Curse in the Old Testament and the Ancient Near Easty in *Biblical Archeologist* 1962, 48 nn.

¹⁰ Pierwszy ślad tej identyfikacji mamy w Księdze Mądrości spisanej około r. 140 przed Chr., w wierszu 2, 24: *Przez zazdrość szatana weszła śmierć na ziemię.*

niewątpliwie zestawiał sobie w wyobraźni scenę, która odbyła się przed wiekami, z sytuacją i poglądami współczesnych mu nomadów mieszkających w bliskim sąsiedztwie Judei. Dzięki temu lepiej on od nas rozumiał, „upadek człowieka” i jego poniżenie, które i na tym polegało, że stracił wolność beduina i wziął na siebie jarzmo ciężkiej pracy na polu. Dla niego opowiadanie tradycyjne nie miało najmniejszych pozorów nierealnej bajki, ale posiadało w jego oczach silny fundament życiowy¹¹.

W końcu warto się i nad tym zastanowić, dlaczego Jahwista wciągnął omawiany przez nas utwór poetycki do swej „historii narodu”. Czy dlatego, by zebrać i skompletować najstarsze świadectwa historyczne, czy przyświecał mu i wyższy cel? Otóż w „dziele Jahwisty”, zrekonstruowanym obecnie przez biblistów, występuje wyraźnie pewien schemat, myślą przewodnią jest stałe następstwo kary po przewinieniu. Wina i kara — to główny temat jego rozważań historizoficznych, opartych zupełnie na idei Boga rządzącego światem. Bóg Jahwisty jest sprawiedliwy, on sam decyduje o tym, co dobre a co złe, uznaje tylko czyny etycznie dobre, żąda bezwzględnego posłuszeństwa, nawet w rzeczach na pozór drobnych jak nakaz niezrywania owocu i niedotykania drzewa (Gen 2), ale równocześnie jest pełen miłosierdzia. Dla rozwinięcia i udokumentowania takich właśnie poglądów teologicznych szukał Jahwista przykładów, które znalazł w starych źródłach zebranych za Mojżesza. A przykładem najstarszym i bardzo instruktywnym okazała się scena z ogrodu Eden.

Po niej umieścił autor (w rozdz. 4) opowiadanie o Kainie i Ablu. Jest ono ideowo dalszym ciągiem historii Adama i Ewy. Werset 4, 7:

„grzech czatuje przed drzwiami,
ku tobie, (Kainie), jego wzdychanie,
a ty masz nim ovladnąć!”

jest uzupełnieniem wiersza Gen 3, 15: „rzucam nieprzyjaźń...” Zaznacza on ponownie wrogi stosunek między potęgą zła a człowiekiem, z tą tylko różnicą, że w Gén 3 zło występuje w postaci węża a w Gen 4 jako pojęcie abstrakcyjne. Lecz pojęcie to jest tutaj uosobione. „Grzech czatuje”, czyli ściślej tłumacząc: „pokłada się”, leży w zasadzce jak dziki zwierz (lew, smok, demon) i pełen żądy czyha na swoją ofiarę. A obowiązkiem człowieka jest walka ze złem, opanowanie złych skłonności natury ludzkiej. Ten oto postulat etyczny był ideałem autora inspirowanego. Przekazywał go on swoim słuchaczom i czytelnikom pragnącym z ust wiersza usłyszeć prawdy od Boga pochodzące, a przekazał go także całej ludzkości szukającej w Piśmie świętym wyjaśnienia zagadek i tajemnic życia ludzkiego.

Kraków

Ks. ALEKSY KLAWEK

¹¹ Dowodem, że żywo spostrzegano w Izraelu różnicę między nomadami a rolnikami jest istnienie „Rechabitów” pragnących powrotu do pustyni.