

Stworzenie i upadek człowieka w Rdz 2–3? Próba innego spojrzenia

Rdz 2–3 we współczesnych badaniach stanowi dobry przykład intertekstualności¹. Niewątpliwie tekst ma powiązania z wieloma innymi tekstami ze Starego Testamentu (por. Hi 15,7-8; Ez 28,11-19; Syr 17,1-2; 41,4). Z drugiej strony badacze nie mają wątpliwości, że mamy do czynienia z narracją, na którą składa się nie jedna, ale być może nawet kilka warstw redakcyjnych² lub kilka odrębnych wcześniej tradycji ustnych³. Unifikujące spojrzenie na – różne

¹ D. CARR, *Intertextuality and Intertextuality: Joining Transmission History and Interpretation History in the Study of Genesis*, w: M. MILLARD (red.), *Bibel und Midrasch*, G. Bodendorfer, *Forschungen zum Alten Testament* 22, Tübingen, 1998, s. 97–112; por. także TENŻE, *Reading the Fractures of Genesis. Historical and Literary Approaches*, Louisville 1996, s. 12–15.

² M. BAUKS, *Text- and Reception-Historical Reflections on Transmissional and Hermeneutical Techniques in Genesis 2-3**, w: Th.B. DOZEMAN, K. SCHMID, B.J. SCHWARTZ (red.), *The Penateuch*, *Forschungen zum Alten Testament* 78, Tübingen 2011, s. 139–168 + literatura wskazana na s. 141 przyp. 10.

³ E. BLUM, *Von Gottesunmittelbarkeit zu Gottähnlichkeit: Überlegungen zur theologischen Anthropologie der Paradieserzählung*, w: G. EBERHARDT, K. LIESS (red.), *Got-*

Stworzenie i upadek człowieka w Rdz 2–3?

do pewnego momentu – „tradycje” i „nurty”⁴ reprezentowane w Rdz 2–3 w temacie „stworzenie” i „raj” stało się możliwe w momencie zaklasyfikowania całości jako opowiadania o charakterze etiologicznym. Taka klasyfikacja powoduje, że tradycyjne podejście zakładające, iż nastąpił jakiś przełomowy zwrot w dziejach od pozytywnego stanu na początku do negatywnego stanu obecnie, traci na znaczeniu. Etiologia bowiem zawsze wyjaśnia retrospektywnie stan obecny⁵.

Etiologia są o tyle łatwe do rozpoznania, o ile zawsze stanowią konkluzję finalną opowiadania lub jednej z jego części. Jako takie wskazują na oryginalne niezależne części tekstu dodane z czasem wtórnie do większych całości⁶. W rezultacie „odrębne” tematy, jakimi są „stworzenie” i „raj”, znajdują wyjaśnienie swoich celów nie w pierwotnym, lecz w obecnym stanie, w jakim znajduje się ludzkość. Tak więc antropogonia, opisana w Rdz 2–3, wyjaśnia zmienione relacje pomiędzy mężczyzną, kobietą i wężem. Opowiadanie o Edenie podkreśla zmianę relacji pomiędzy ludzkością i ogrodem Boga, jak i z samym Bogiem. Z kolei połączenie obu tematów prowadzi do wygenerowania pierwszej teologicznej antropologii⁷. Proces połączenia obu tych części: starszej o stworzeniu człowieka i młodszej – naznaczonej tak zwaną teologią grzechu

tes Nähe im Alten Testament, Stuttgarter Bibelstudien 202, Stuttgart 2004, s. 9–29; K. SCHMID, *Die Unteilbarkeit der Weisheit. Überlegungen zur sogenannten Paradieserzählung Gen 2f und ihrer theologischen Tendenz*, Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft 114 (2002), s. 21–39; J.L. SKA, *Genesis 2-3: Some Fundamental Questions*, w: K. SCHMID, C. RIEDWEG (red.), *Beyond Eden. The Biblical Story of Paradise (Genesis 2-3) and Its Reception History*, Forschungen zum Alten Testament II/34, Tübingen 2008, s. 1–27 = J.L. SKA (red.), *Il cantiere del Pentateuco 1: Problemi di composizione e di interpretazione*, Bologna 2013, s. 37–63.

⁴ Poza cytowanym już E. BLUM, *Von Gottesunmittelbarkeit*, omówienie różnych modeli interpretacyjnych znaleźć można także w: T.N.D. METTINGER, *The Eden Narrative. A Literary and Religio-Historical Study of Genesis 2-3*, Winona Lake 2007, s. 1–11; P. KÜBEL, *Metamorphosen der Paradieserzählung*, Orbis Biblicus et Orientalis 231, Fribourg – Göttingen 2007, s. 1–67.

⁵ M. BAUKS, *Text*, s. 142 ze wskazaniem na K. SCHMID, *Loss of Immortality: Hermeneutical Aspects of Genesis 2-3 and Its Early Receptions*, w: TENŽE, CHR. RIEDWEG (red.), *Beyond Eden*, s. 58–78 + bibliografia.

⁶ J.H. TIGAY, *Introduction*, w: TENŽE i in. (red.), *Empirical Models for Biblical Criticism*, Philadelphia 1985, s. 12; I.L. SEELIGMANN, *Ätiologische Elemente in der biblischen Geschichtsschreibung*, w: TENŽE, *Gesamelte Studien zur Hebräischen Bibel*, red. E. BLUM, Forschungen zum Alten Testament 41, Tübingen 2004, s. 77–118.

⁷ M. BAUKS, *Text*, s. 142.

(rozwinęta na przestrzeni Rdz 2–4 i potem) – jak już zauważyliśmy – stanowi dziś przedmiot debaty⁸. Hermeneutyczne centrum tzw. „drugiego opisu stworzenia” postrzega się dziś często już nie w aspekcie: wina – kara⁹, ale właśnie w opisaney w nim antropogonii. W konsekwencji motyw „upadku”, czy „utracy raju”¹⁰ przez pierwszych ludzi, zastosowany jako odwrócenie tradycji mądrościowej motywowane krytyczną intencją, prowadzi do tego, że antropogonia ta zastępuje teraz alienację wobec pierwotnej intymności w relacjach z Bogiem. Jak pisze David Carr¹¹: „Ta zmiana jest już implikowana we wstydzie, ukryciu się i zarzutach opisanych w scenie przesłuchania (3:8-13)”. Niemniej to nie obecność człowieka w ogrodzie stanowi centrum zainteresowania, gdyż motyw ten obecny jest już w Rdz 2, przed wydarzeniami opisanymi w Rdz 3. Zdaniem Davida Carra¹² „dobrze nawodniony sad” z Rdz 2, to w istocie pierwszy

⁸ Por. omówienie C. LEVIN, *Der Jahwist*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 157, Göttingen 1993, s. 82–101; R. KRATZ, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments*, Göttingen 2000, s. 254–256. Na mądrościowe elementy tej późniejszej redakcyjnej kompozycji zwracają z kolei uwagę m.in. M. WITTE, *Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1-11,26*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 265, Berlin – New York 1998); H. SPIECKERMANN, *Ambivalenz. Ermöglichte und verwirklichte Schöpfung in Genesis 2f*, w: TENZE (red.), *Gottes Liebe zu Israel*, Forschungen zum Alten Testament 33, Tübingen 2001, s. 49–61. Zaś jako antymądrościowe przepracowanie Rdz 2 („Early Creation Narrative”) opisuje ten proces D. CARR, *The Politics of Textual Subversion. A Diachronic Perspective on the Garden of Eden Story*, *Journal of Biblical Literature* 112 (1993), s. 577–593.

⁹ Tak C. WESTERMANN, *Genesis 1-11*, *Biblischer Kommentar I/1*, Neukirchen – Vluyn 1983, s. 73–77, 263–267; M. ARNETH, *Durch Adams Fall ist ganz verderbt. Studien zur Entstehung der alttestamentlichen Urgeschichte*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 217, Göttingen 2007, s. 98–117.

¹⁰ Pojęcie „upadek” w interpretacji wydarzeń opisanych w Rdz 3 jest dyskusyjne. Ludzkość została stworzona jako istoty przemijające, ograniczone w czasie. Obietnica węza, że ludzie będą „jak Bóg” (Rdz 3,6), po tym, jak spożyją owoc z zakazanego drzewa, jest zbyteczna, gdyż człowiek jest stworzony jako *imago Dei*. Zatem Rdz 2–3 opisuje proces dorastania, dojrzewania i wychowania. Częścią tego procesu jest „poznanie dobrego i złego”. Tak T. KRÜGER, *Sündenfall? Überlegungen zur theologischen Bedeutung der Paradiesgeschichte*, w: K. SCHMID, CHR. RIEDWEG (red.), *Beyond Eden*, s. 95–109. W istocie, jak dowodzi inny z badaczy, w Rdz 2–3 rzecz idzie nie tyle o utratę nieśmiertelności, ile o chęć jej zdobycia; tak K. SCHMID, *Loss*, s. 60–63.

¹¹ D. CARR, *The Politics*, s. 587–588.

¹² *Tamże*, s. 580.

Stworzenie i upadek człowieka w Rdz 2–3?

dodatek do opowiadania, mający na uwadze przygotowanie wydarzeń opisanych w kolejnym rozdziale, zanim to sami ludzie staną się „dorosłymi aktorami” w „pomostowym wersecie” z Rdz 2,25¹³.

Co zatem stanowiło treść pierwszej wersji tego opowiadania? Jak i dlaczego zostały dokonane zmiany? Jakie niesie to ze sobą konsekwencje hermeneutyczne? Odpowiedzi na te pytania nie są dla współczesnej egzegezy łatwe. Poniżej postaramy się jednak znaleźć dominujące dziś ustalenia w tym względzie.

1. Istotne duplikacje w Rdz 2–3

Rdz 2 wykazuje wiele lingwistycznych i tematycznych związków z rozdziałem, który go poprzedza (Rdz 1,1–2,3), jak i tym, który po nim następuje (Rdz 3)¹⁴. Niemniej jednocześnie odznacza się też wyraźnie pewnego rodzaju niezależnością w stosunku do swojego aktualnego kontekstu. „Atmosfera jest w nim cały czas pozytywna, budująca, nieobciążona. Dopiero wejście węża w 3,1 zmienia ten wydzźwięk i wprowadza pewnego rodzaju zmianę”¹⁵. Ten moment to swoista „cezura”¹⁶ w opowiadaniu. Wspomniane związki lingwistyczne i temat stworzenia łączy Rdz 2 z Rdz 1 na tyle ściśle, że można mówić o swego rodzaju dyptychu, a z drugiej oba te rozdziały z podobnych powodów są na tyle ściśle powiązane potem z Rdz 3, aby mówić nawet o swoistym tryptyku¹⁷. Nie tuszuje to jednak zauważanych przez badaczy napięć i zmian zachodzących w ramach obu rozdziałów.

Poza zmianą perspektywy, która zachodzi pomiędzy Rdz 2 i Rdz 3, czyli przejściem od antropogonii z Bogiem w roli podmiotu do pełniącego rolę relacyjnego dramatu opowiadania o raj, uwagę badaczy zwracają także wyraźne duplikaty obecne w obu rozdziałach. Dwa razy wspomina się na przykład o zasadzeniu ogrodu (Rdz 2,8-9). Dwa drzewa znajdują się też potem w jego środku

¹³ Por. M. BAUKS, *Text*, s. 143.

¹⁴ G. FISCHER, *Genesis 1-11*, Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, Freiburg – Basel – Wien 2018, s. 177–179.

¹⁵ *Tamże*, s. 178.

¹⁶ A. SCHÜLE, *Der Prolog der hebräischen Bibel. Der lerar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Genesis 1-11)*, Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 86, Zürich 2006, s. 153.

¹⁷ Por. diagram w: G. FISCHER, *Genesis 1–11*, s. 179.

(Rdz 2,9)¹⁸. Wreszcie opowiadanie ma wyraźnie dwa zakończenia (Rdz 2,23-24; 3,23-24) oraz zaskakującą etiologię imienia kobiety (Rdz 3,20)¹⁹.

Niektóre z tych „problematycznych” wierszy dadzą się wytłumaczyć filologicznie i usprawiedliwić względami retorycznymi. Rdz 2,8 można dla przykładu potraktować jako tzw. „proleptic summary”, którego pierwsza część rozwinięta zostaje w wierszu 9, a druga w wierszu 15²⁰. Niemniej mimo wszystko wiersze te uznane mogą być z powodzeniem za wtórne, gdyż – jak pisze Erhard Blum²¹ – chodzi o „nachdrückliche Einführung des Bühnenbildes” tak, by stanowiło ono na scenie wydarzeń opozycję wobec zakończenia z Rdz 3,23-24 (inkluzyja)²². Tłumaczenie LXX uznać należy za próbę harmonizacji. Tłumacz rozumie Eden jako miejsce (tak w 2,8): „I Jhwh Bóg zasadził ogród w Eden”. Dodając jednak partykułę *eti'* – „ponownie” (w. 9), zakłada jednocześnie fakt, że ziemia już wydała rośliny (por. Rdz 1,12).

Jakkolwiek Rdz 2,15 wspomina, że człowiek został umieszczony w ogrodzie, aby go doglądał i strzegł, to jednak nie wybrzmiewa w tym stwierdzeniu pierwotne powiązanie człowieka z ziemią, z której został stworzony i do uprawy której został przeznaczony (por. Rdz 2,5.7). Pierwotna wersja wyraźnie

¹⁸ H. PFEIFFER, *Der Baum in der Mitte des Gartens. Zum überlieferungsgeschichtlichen Ursprung der Paradieserzählung (Gen 2,4b-3,24), Teil I: Analyse*, Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 112 (2000), s. 487–500.

¹⁹ M. BAUKS, *Text*, s. 143.

²⁰ E. BLUM, *Von Gottesunmittelbarkeit*, s. 18–19; J.L. SKA, *Genesis 2-3*, s. 7–8 = *Il cantiere*, s. 41–43 (z bibliografią na temat tej formy literackiej w przyp. 10). Niemniej inaczej J.C. GERTZ, *Vom Adam zu Enosch: Überlegungen zur Entehungsgeschichte von Genesis 2-4*, w: M. WITTE (red.), *Got und Mensch im Dialog*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 345/1, Berlin 2004, s. 228. Gertz datuje w. 8 wcześniej niż ww. 9.15, uważa więc tezę o „podsumowaniu proleptycznym” za niemożliwą do przyjęcia.

²¹ E. BLUM, *Von Gottesunmittelbarkeit*, s. 18.

²² Już w 1860 roku Eduard Böhmer uważał motyw drzewa życia z Rdz 2,9 i zakończenie 3,22-24 za wiersze pochodzące z innej ręki niż reszta tekstu. Kolejne uwagi do tej tezy dołączył potem Julius Wellhausen, jednak zasady krytyki literackiej w odniesieniu do tego tekstu w pełnym wymiarze zastosował dopiero Karl Budde, proponując w wyjaśnianiu Rdz 2–3 tzw. *Ergänzungsmodell*. Na temat tych badań wraz z odniesieniami bibliograficznymi por. W. BÜHRER, *Am Anfang*, s. 167–169. Kolejne propozycje to modele z zakresu krytyki źródeł (Herman Gunkel) i krytyki redakcji (Paul Humbert; Claus Westermann, Nicolas Wyatt; Peter Weimar; Lothar Ruppert); por. omówienie i noty bibliograficzne w: W. BÜHRER, *Am Anfang. Untersuchungen zur Textgenese und zur relativ-chronologischen Einordnung von Gen 1-3*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 256, Göttingen 2014, s. 169–175.

Stworzenie i upadek człowieka w Rdz 2–3?

akcentuje, że proces stworzenia zaczęty od stworzenia tegoż człowieka z ziemi (Rdz 2,7*) swoje zwieńczenie znajduje w stworzeniu kobiety (Rdz 2,21-22), które kompletuje ludzką naturę (Rdz 2,18) i tym samym staje się powodem do entuzjastycznej deklaracji wieńczącej to wydarzenie (Rdz 2,23) oraz etiologii wzajemnych relacji mężczyzny i kobiety (Rdz 2,24)²³.

Wiele dyskusji wzbudzała i nadal wzbudza kwestia dwóch szczególnych drzew w ogrodzie. Badacze w zasadzie nie rozstrzygnęli do dziś tego, czy dycho-
tomia: drzewo życia oraz drzewo poznania dobra i zła od początku stanowiła integralny element narracji. Pierwsze z tych drzew pojawia się w zasadzie jedynie na początku (Rdz 2,9) i na końcu opowiadania (Rdz 3,22.24). W jego centrum – w części lokowanej już w ogrodzie/raju – odgrywa tym samym co najwyżej rolę poboczną. Nawet z dialogu węży z kobietą wynika, że w istocie chodzi o jedno tylko drzewo (Rdz 3,3: „to drzewo [hā-’ēš] w środku ogrodu”). Kontekst sugeruje, że jest nim drzewo poznania dobra i zła (Rdz 3,5.7.11)²⁴.

Zestawienie w jednym zdaniu nazw dwóch drzew w Rdz 2,9b jest również trudne syntaktycznie. Faktem jest, że te odmienne nazwy drzew można również wyjaśnić z odwołaniem się do zasady syntaktycznej, określanej jako – „pęknięta koordynacja” (niem. *gespaltene Koordination*; ang. *split coordination*). Polega to na tym, że dwa oddzielone od siebie podmioty są ze sobą skoordynowane poprzez znajdującą się pomiędzy nimi informację o lokalizacji, która odnosi się do nich obu²⁵. Poza wierszem 9, gdzie mamy obok siebie obie nazwy drzew, w pozostałej części tekstu są one wzmiankowane alternatywnie, zależnie od kontekstu. Zatem zestawienie obu nazw w wierszu 9 służyłoby podkreśleniu, że nie tylko drzewo życia, ale również drzewo poznania dobrego i złego znajduje się w środku ogrodu²⁶. Oczywiście egzegeci słusznie podkreślają, że sama możliwość takiego syntaktycznego zrozumienia konstrukcji całego zdania nie dowodzi jeszcze tego, że w takim kształcie istniało ono od początku²⁷. W każdym razie tłumacz przekładający hebrajski tekst na grekę (LXX) chyba nie zrozumiał w ten sposób syntaksy tego zdania i oddał je tak, że w sumie mamy

²³ J.C. GERTZ, *Das erste Buch*, s. 86.

²⁴ *Tamże*.

²⁵ A. MICHEL, *Theologie aus der Peripherie. Die gespaltene Koordination im Biblischen Hebräisch*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 257, Berlin 1997, s. 1–22; E. BLUM, *Von Gottesunmittelbarkeit*, s. 20; J.L. SKA, *Genesis 2–3*, s. 10–11; T.N.D. METTINGER, *The Eden*, s. 22; J. LEMAŃSKI, *Księga Rodzaju 1–11*, Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament I/1, Częstochowa 2013, s. 201–202, 223.

²⁶ K. SCHMID, *Die Unteilbarkeit*, s. 31–32; TENŻE, *Loss of Immortality*, s. 64.

²⁷ J.C. GERTZ, *Von Adam*, s. 228.

do czynienia z trzema rodzajami drzew: „wszelkie drzewo miłe do oglądania i smaczne do spożycia, a w środku tego ogrodu także drzewo życia i drzewo możliwości poznania dobra i zła” (tłum. R. Popowski).

Jest zatem prawdopodobne, że motyw drzewa życia może być wtórny w obecnym opowiadaniu. Pochodzi być może z tej samej warstwy redakcyjnej, co geografia Edenu (Rdz 2,10-15) i nierozzerwalnie z nią związany motyw wygnania (Rdz 3,24). Ten ostatni bywa traktowany jako „zaostrzenie” podobnej deklaracji z Rdz 3,23²⁸. Jednak – jak zobaczymy nieco później – i w tym wypadku daje się wskazać logiczne wyjaśnienie bez uciekania się do zasad krytyki literackiej. Z drugiej jednak strony motyw śmiertelności ludzi może być uznany za poszerzenie opisu stworzenia człowieka z Rdz 2,7, do którego z tego powodu dodano z czasem słowo „proch” (*āpār*), które również w tym wypadku zakłóca równowagę syntaktyczną w zdaniu, ale zarazem stanowi przygotowanie deklaracji z Rdz 3,19 („z prochu powstałeś w proch się obrócisz”). Drugie z drzew tylko na początku – gdy mowa jest o dwóch drzewach – i potem przy formułowaniu boskiego zakazu usytuowane jest po środku ogrodu (Rdz 2,9b.17). W pozostałych przypadkach zawsze występuje jako „pewne drzewo”, które wyróżnia się spośród pozostałych drzew ogrodu. Tak jest też wtedy, gdy pojawia się odniesienie do wcześniejszego zakazu (Rdz 3,11: „to drzewo, co do którego ci rozkazałem...”). Nie można wykluczyć, że w Rdz 2,17 nie było oryginalnie mowy o usytuowaniu drzewa poznania w środku ogrodu, a tajemniczy i szczególny charakter tego jednego drzewa odkrywa przed kobietą dopiero wąż (Rdz 3,5). Zmiana mogła nastąpić z powodu dodania do opowiadania motywu drzewa życia, co zakłóciło jasność wzajemnych relacji²⁹. Jest zatem wysoce prawdopodobne, że oba drzewa, a przynajmniej ich nazwy mają wspólne początki i przynależą do tej samej tradycji reinterpretacyjnej, która ma swoje pierwowzory w ogólnie rozumianej tradycji ikonograficznej starożytnego Bliskiego Wschodu³⁰. Redakcja odpowiedzialna za duplikację drzew oraz ich nazw jest prawdopodobnie tą samą, która wprowadziła motyw drzewa

²⁸ TENŻE, *Das erste Buch*, s. 89.

²⁹ H. GESE, *Die bewachte Lebensbaum und die Heroen. Zwei mythologische Ergänzungen zur biblischen Urgeschichte der Quelle J*, w: TENŻE, H.P. RÜGER (red.), *Wort und Geschichte*, *Alter Orient und Altes Testament* 18, Neukirchen – Vluyn 1973, s. 77–85, zwł. s. 77–78; M. WITTE, *Die biblische*, s. 81; J.C. GERTZ, *Das erste Buch*, s. 89.

³⁰ J.C. GERTZ, *Das erste Buch*, s. 89, ze wskazaniem na H. PFEIFFER, *Der Baum in der Mitte des Gartens. Zum überlieferungsgeschichtlichen Ursprung der Paradieserzählung (Gen 2,4b-3,24). Teil II: Prägende Traditionen und theologische Akzente*, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 113 (2001), s. 1–16, zwł. s. 4–7.

Stworzenie i upadek człowieka w Rdz 2–3?

życia (Rdz 2,9[b*?].10-15; 3,19b.22.24 + „proch” w Rdz 2,7). To jej przypisać można chyba również identyfikację zakazanych drzew z drzewem poznania (Rdz 2,17). Taki „nowatorski” komentarz w stylu midraszu stanowił efekt pogłębionej refleksji nad śmiertelnością i przemijalnością człowieka, a zarazem ukierunkował całe opowiadania o ogrodzie-raju na Jerozolimę. W ten sposób jego autorzy powiązali mityczno-symboliczne pradzieje z aktualnymi oczekiwaniami swoich czytelników (por. Rdz 2,10-14; 3,24)³¹.

Kolejna problematyczna grupa wierszy (2,23-24) nie tyle musi oznaczać rzeczywistą duplikację, którą należy tłumaczyć z pomocą analizy krytycznoliterackiej, ile jako formalną niekonsekwencję³². Pod względem gatunku literackiego Rdz 2,24 to nota etiologiczna³³. Można w niej widzieć moment kulminacyjny całego (jahwistycznego / niekapłańskiego) opowiadania (tak W.H. Schmidt; C. Wetsermann; D. Carr) lub suplement do niego (A. Schüle). Opowiadanie to w każdym razie zaczyna się w wierszu 18. Chodzi w nim o stworzenie „odpowiedniej pomocy” dla człowieka/mężczyzny. Składa się na nie zasadnicza akcja (ww. 19aA.21-22), nazwanie i zaszerogowanie zwierząt (ww. 19abB-20a) oraz nazwanie i zaszerogowanie kobiety (ww.23a-b). Na poziomie metanarratywnym wiersz 24 stanowi tu „eine kurze Digression von der erzählten Welt in die Wirklichkeit der Rezipienten”³⁴. Taka ocena formalnie wynika z zastosowania konstrukcji *‘al-kēn* oraz odpowiedniego czasu, a substancjalnie oparta jest na motywie rodzicielstwa wzmiankowanego w Rdz 3,20.

Poetycki paralelizm pozwala postrzegać Rdz 2,23 jako swoiste (pierwsze) zakończenie. Potwierdza bowiem w hymniczny sposób pozytywny efekt stworzenia ludzi³⁵, przeciwstawiając to zarazem wcześniejszej informacji o stworzeniu zwierząt (w. 20). Michaela Bauks³⁶ uważa, że wiersz ten mógł stanowić na początku niezależny element tradycji. Z jednej bowiem strony rzeczownik *‘š* użyty w grze słów pojawia się wyłącznie tu (2,23) i w Rdz 3,6, a z drugiej zamiast rzeczownika *šēlā’* – „zebro, bok”, stosowanego w wierszach 21-22, użyty jest tu rzeczownik *‘ešem* – „kość”. Tym, co pomogło włączyć ten wiersz

³¹ J.C. GERTZ, *Das erste Buch*, s. 90.

³² M. BAUKS, *Text*, s. 144–145.

³³ R. ALTER, *The Art of Biblical Narrative*, New York 1981, s. 30–31.

³⁴ E. BLUM, *Die Stimme des Autors in der Geschichtsüberlieferungen des Alten Testaments*, w: K.-P. ADAM (red.), *Historiographie in der Antike*, Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 373, Berlin 2008, s. 113.

³⁵ D. CARR, *Writing an the Tablet of the Heart. Origins of Scripture and Literature*, Oxford 2005, s. 30; A. SCHÜLE, *Der Prolog*, s. 171.

³⁶ M. BAUKS, *Text*, s. 145.

w obecny kontekst, jest natomiast słowo *bāšār* – „ciało”, użyte zarówno w wierszu 21, jak i wierszu 23. W wierszu 24, w którym pojawia się leksem *‘al-kēn*, stanowiący – jak wspomnieliśmy – z reguły wskazówkę, że mamy do czynienia z etiologią, znajdujemy dopełnienie motywu bliskości kobiety i mężczyzny w stylu sentencji mądrościowej. Chodzi o podkreślenie niemal mitycznej, a w każdym razie ponadczasowej i ponadhistorycznej relacyjności pomiędzy obiema płciami, która przekracza wszelkie związki krwi³⁷.

Zatem redaktor lub kompilator tekstu (2,22-24) posłużył się tu tradycyjnym materiałem, aby zintegrować swoje dzieła w jeden nurt tradycji i tym samym legitymizować go poprzez literackie standardy i konwencje. Niemniej dodał zarazem coś nowego do interpretacji poprzednich wierszy. Aforyzm z wiersza 24 nie tylko wzmacnia bowiem klasyfikację kobiety z poprzedniego wiersza (w. 23), ale dodatkowo idealizuje relację mężczyzny i kobiety³⁸. Niektóre starożytne wersje dodają na końcu wiersza 24 jeszcze słowo *šēnêhem* – „oboje”, akcentując dodatkowo związek z kolejnym wierszem (w. 25)³⁹. Wspomniana idealizacja i zarazem wzmocnienie wzajemnej relacji mężczyzny i kobiety wynika z przedefiniowania interpersonalnych relacji zachodzących w trakcie realnego życia. W ten sposób wiersz 24 służy połączeniu opisu stworzenia i opowiadania o raj.

Ostatni wiersz (w. 25) wprowadza już czytelnika w kolejną jednostkę tekstu (Rdz 3), bazując jednak wyraźnie na zjednoczeniu mężczyzny i kobiety opisanym wcześniej (stąd *šēnêhem* – „oboje”, dodane między innymi w LXX także w w. 24).

Kolejna dostrzegana przez egzegetów „niekonsekwencja” znajduje się we wspomnianym już Rdz 3,20⁴⁰. Po sądzie i przekleństwie pojawia się tu bowiem nowy temat, który dotyczy imienia nadanego kobiecie. Teoretycznie wiersz ten lepiej

³⁷ Niem. „ursprungsmythische Bezogenheit”; por. E. BLUM, *Von Gottesunmittelbarkeit*, s. 19; TENŽE, *Die Stimme*, s. 112–113; A. SCHÜLE, *Der Prolog*, s. 173; M. BAUKS, *Text*, s. 145.

³⁸ M. BAUKS, *Text*, s. 146.

³⁹ Pięcioksiąg Samarytański, Septuaginta, Peszitta i Wulgata; por. J. LEMAŃSKI, *Księga Rodzaju rozdziały 1–11*, s. 212. Rekonstrukcja cytatu Rdz 2,24 w tekstach z Qumran (4Q416 III, 1 [+ 4Q418 X, 5]) pozwala jednak sądzić, że to jedynie późniejsze uzupełnienie; M. BAUKS, *Text*, s. 146 przyp. 38, ze wskazaniem na J. STRUGNELL i in., *Sapiential Texts*, cz. 2: *Cave 4.XXIV*, DJD XXXIV, Oxford 1999, s. 125.

⁴⁰ Por. dyskusje w J. C. GERTZ, *Das erste Buch*, s. 87. Nie wszyscy podzielają jednak tezę o braku konsekwencji; por. M. WITTE, *Die biblische Urgeschichte*, s. 162–163. Witte broni jedności całego rozdziału z wyjątkiem wierszy 14a i 18b, traktując je jako

Stworzenie i upadek człowieka w Rdz 2–3?

pasowałby jako element wieńczący antropogonię z Rdz 2 (por. Rdz 2,22-23). W obecnym miejscu robi wrażenie „bycia nie na swoim miejscu”. Wcześniej kobieta została określona jako *’iššā* (Rdz 2,23). Teraz mamy kolejną grę słów (*hawwā* ... *kōl-hāj*) sugerującą zamierzoną etiologię, której efekty wzmacnia jeszcze bardziej greckie tłumaczenie (LXX: *zōē mētēr pantōn tōn zōntōn*). Pominięcie w tym tłumaczeniu hebrajskiej formy czasownika (tzw. *finite verb*) służy chyba generalizacji poprzez nadanie nominalnego, mnemotechnicznego charakteru temu wierszowi⁴¹. W tekście masoreckim w każdym razie można doszukać się kompozycyjnego charakteru. Wiersz bowiem wyraźnie ma na uwadze powiązanie Rdz 2,18-25 z Rdz 3,1-21, a potem dalej z Rdz 4,1⁴². W istocie po opisanu intymnej relacji pomiędzy ludźmi (Rdz 2,25; 3,7: „oboje”) zachodzi rozłam w tych relacjach (Rdz 3,7), zarówno z powodu postawy mężczyzny (Rdz 3,12), jak i wyroku Bożego (Rdz 3,14-19). Mimo tej nowej sytuacji, wiersz 20 wydaje się wskazywać na kontynuację, czy wręcz nawet na progres w tych wzajemnych relacjach obu płci. Następnym wiersz (Rdz 3,21) zawiera motyw ubrań, stanowiący kolejne nawiązanie do sytuacji opisanej w Rdz 2,25; 3,7 (odkrycie nagoci jako powodu do wstydu). Poprzedza on logicznie scenę wygnania z ogrodu i niejako do niej przygotowuje. Niemniej podwójne zakończenie, jak traktuje się wiersze z Rdz 3,23-24⁴³ może być rozumiane jako klimaks, w którym czasowniki opisujące wygnanie: *šlk* i *grš* nie muszą być traktowane synonimicznie i tym samym świadczyć o odrębnych redakcjach wierszy 23 i 24. W istocie mogą bowiem wyznaczać narracyjny postęp w opisie⁴⁴.

redakcyjne powiązanie z Rdz 1,25.29. Z kolei M. Arneith (*Durch Adams Fall*, s. 98–117) datuje redakcyjne dodatki jako post-P.

⁴¹ M. BAUKS, *Text*, s. 147 + przyp. 40.

⁴² Tak H. SEEBASS, *Genesis I: Urgeschichte (1,1-11,26)*, Neukirchen-Vluyn 1996, s. 129. Również E. BLUM, *Von Gottesunmittelbarkeit*, s. 24, uznaje, że obecne miejsce jest najwłaściwsze dla nadania imienia Ewa. Podobnie J.C. Gertz (*Das erste Buch*, s. 87–88), który pisze: „Das Neben- und Nach einander der beiden Benennungen der Frau als Frau (*’iššā*; Gen 2,23) und als Eva, die Mutter alles Lebenden (*hawwā*; Gen 3,20), erregt innerhalb desselben Text nur dann keinen Anstoss, wenn sich dazwischen eine grundlegende Veränderung für die Frau (und den Mann) vollzogen hat. Und genau davon handelt die Erzählung von der Übertretung des göttlichen Verbots und ihren Folgen”.

⁴³ Por. m.in. J.C. GERTZ, *Von Adam zu Enosch*, s. 225; H. PFEIFFER, *Der Baum I*, s. 489; M. ARNETH, *Durch Adams Fall*, s. 142–144, oraz inne opinie przytaczane w: J. LEMAŃSKI, *Księga Rodzaju rozdziały 1–11*, s. 205–206.

⁴⁴ Tak J.L. SKA, *Genesis 2-3*, s. 13; TENŽE, *Il cantiere*, s. 48–54.

2. Połączenie dwóch narracji (Rdz 2,25)

Początek drugiej części opisu (Rdz 3,1) to klasyczny element narracyjny. Od strony gramatycznej (forma *w-x qatal*) wymaga on jakiejś wcześniejszej wzmianki, która wprowadza istotne informacje dla dalszego biegu wydarzeń⁴⁵. W istocie wiersz 1 odsyła czytelnika do opisu stworzenia zwierząt (Rdz 2,18-20). Mając potem na uwadze scenę „oświecenia” (Rdz 3,7) i odziania ludzi przed ich ostatecznym wygnaniem z Edenu (Rdz 3,21), można uznać, że Rdz 2,25 stanowi zwornik dla całej narracji i zarazem element łączący temat stworzenia i kuszenia zaczynający się w Rdz 3,1-5⁴⁶.

Motyw przyodziania pierwszych ludzi (Rdz 3,21) można uznać za kluczowy dla całej opowieści o raju. Chodzi tu bowiem nie tylko o ochronę przez zimnem czy formę przyzdobienia ciała, ale nade wszystko o znak ludzkiej społeczności i zwyczajów, zaznaczenie czegoś, co odróżnia ludzi od zwierząt⁴⁷. To ważny aspekt w interpretacji motywu nagości. Ponieważ jest on używany w kontekście poczucia „wstydu”, to na pierwszy rzut oka tradycyjna interpretacja kolejnych wydarzeń w kluczu ludzkiej seksualności i nade wszystko moralności wydaje się tu właściwa. Na początku ludzie nie mają poczucia owego wstydu z powodu swojej nagości. Zatem powiązanie ich seksualności z zakazem spożywania owoców z drzewa poznania narzuca się niejako samo przez się (Rdz 2,16-17). Zwłaszcza, że po spożyciu zakazanego owocu odkrywają tę swoją nagość i próbują ją ukryć pod liśćmi figowca (Rdz 3,7).

Niemniej część badaczy wątpi w słuszność takiej interpretacji, wskazując, że powiązanie nagości z poczuciem wstydu (*buš* Hitpo'lel) zachodzi tu i w innych miejscach w szerszym kontekście semantycznym, niż sama tylko seksualność (Rdz 2,25; por. też Iz 20,4; 47,3; Mi 1,8.11; Na 3,5)⁴⁸. Zresztą nagość w kontekście seksualności opisywana jest zupełnie innym słowem (2 Sm 11,2). Takie

⁴⁵ W. GROSS, *Syntaktische Erscheinungen althebräischer Erzählungen*, w: J.A. EMERTON (red.), *Congress Volume Vienna 1980*, Supplements to Vetus Testamentum 32, Leiden 1981, s. 131–145, zwł. s. 140–141.

⁴⁶ M. BAUKS, *Text*, s. 148.

⁴⁷ B. JACOB, *Genesis*, Stuttgart 2000, s. 124; potem także F. HARTENSTEIN, *Und Sie erkannten, dass Sie nackt...; (Gen 3,7). Beobachtungen zur Anthropologie der Paradieserzählung*, *Evangelische Theologie* 65 (2005), s. 277–295.

⁴⁸ V.P. HAMILTON, *The Book of Genesis. Chapters 1-17*, New International Commentary on the Old Testament, Grand Rapids 1990, s. 181 przyp. 14; J. LEMAŃSKI, *Księga Rodzaju rozdziały 1–11*, s. 237.

Stworzenie i upadek człowieka w Rdz 2–3?

połączenie nagości z poczuciem winy mogło być konsekwencją faktu, że ubrania niewolników i jeńców wojennych często były skąpe lub w ogóle ich nie było. Niemniej *šēnêhem* – „oboje”, nie musi wskazywać wzajemności czy jedności obojga płci, a koniugacja *Hitpo'el* czasownika *buš* nadaje mu jedynie sens zwrotny⁴⁹. Zatem chociaż metaforyczny sens rdzenia czasownikowego *jd'* – „poznać” może oznaczać relację seksualną (por. Rdz 4,1), to nie dowodzi to jeszcze tego, że „drzewo poznania dobra i zła” należy łączyć z odkryciem swojej seksualności przez pierwszych ludzi. Nadanie interpretacji tekstu Rdz 2–3 takich konotacji nie tyle nawet zawęża jego sens narracyjny⁵⁰, ile generalnie połączenie poznania dobra i zła z odkryciem seksualności w tym tekście nadaje mu po prostu sens, którego w nim w ogóle nie ma⁵¹.

Niewątpliwie Rdz 2,25 to jedyny wiersz w całej narracji, w którym zostaje opisany stan ludzi przed „upadkiem”. Dlatego podkreśla się w nim – jedyny raz w całej Biblii hebrajskiej – że pierwsi ludzie nie mieli poczucia wstydu. Gramatycznie odnosi się on do pierwszego planu poprzedzającej go narracji, co wskazuje forma *wajjiqtol* czasownika *hjh*. W konsekwencji wprowadza on jakościowy opis pierwszych ludzi. W kolejnym wierszu (Rdz 3,1) pojawia się już nowa postać – wąż i kolejna forma *wajjiqtol* (Rdz 3,2) wprowadza zaraz potem mowę bezpośrednią⁵². Egzegeci są zgodni, co do tego, że wiersz 25 funkcjonuje tu jako przygotowanie do momentu odwrócenia opisanego w nim stanu (Rdz 3,7). Zatem ludzie odkrywają swoją nagość jako coś problematycznego we wzajemnych relacjach (ale i w relacjach z Bogiem; por. Rdz 3,8-11) w konsekwencji zrealizowania swojego pragnienia poznania dobra i zła. Choć opis wyroków Boga (Rdz 3,14-16) pokazuje zmianę ich stanu w stosunku do sytuacji w raju (pojawia się ból i trud w codziennym życiu), to jednak osiągnęli

⁴⁹ Kwestia tego, czy chodzi o akcentowanie wzajemności czy jedynie sens zwrotny, jest dyskusyjna. Por. J.M. SASSON, *w'lo' yitbōšāšû (Gen 2,25) and Its Implications*, *Biblica* 66 (1985), s. 418–421. Autor ten sugeruje, że brak poczucia wstydu wynika tu z braku zdolności do postrzegania różnic anatomicznych, seksualnych lub w ogóle różnic płciowych (420). Inaczej P. JOÜON, *Notes de lexicographie hébraïque*, *Biblica* 6 (1926), s. 74–75. W tym wypadku autor dowodzi z kolei, że to koniugacja *Hitpa'el* nadaje sens zwrotny wyłącznie intensywnemu czasownikowi i jedynym przykładem jej zastosowania w sensie wzajemności jest rdzeń czasownikowy *r'h* (często + *pnjm*).

⁵⁰ M. BAUKS, *Text*, s. 150 + przyp. 54 (ze wskazaniem krytykujących takie podejście autorów).

⁵¹ Por. U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Genesis, Part I: From Adam to Noah*, *Jerusalem* 1998, s. 137.

⁵² Por. M. BAUKS, *Text*, s. 150.

w istocie wiedzę o dobru i złu, co trudno jednoznacznie ocenić jako „upadek”. W tym ambiwalentnym kontekście wstyd, jawi się bardziej jako kategoria społeczna niż moralna⁵³. Nagość stanowi bowiem głównie symbol upadku społecznego, znamionuje niewolę lub biedę. Brak poczucia wstydu oznacza tu zatem raczej zawieszenie różnic społecznych, a nie stan niewinności moralnej, jaki mają na przykład małe dzieci. Jak podsumowuje to Michaela Bauks⁵⁴, której wywód tu przytaczamy, „...nie czuli wstydu...” oznacza tu, że „the ranking between creature and creator is not yet delimited”.

Rdz 2,19-23 to opowieść o zaradzeniu temu, aby człowiek/mężczyzna nie był sam⁵⁵. Poszukiwanie „odpowiedniej pomocy” ma tu dwie odsłony. Pierwsza, to akt stworzenia zwierząt, pośród których człowiek jej nie znajduje. Druga, to stworzenie kobiety zakończone entuzjastycznym okrzykiem, wręcz celebrazją sukcesu (Rdz 2,23). Od tego momentu człowiek to „mężczyzna i kobieta” (״ִשׁ – ״ִשָּׂא). Mężczyzna będzie jednak potem nazywany ״ִשׁ jedynie w Rdz 2,24 i 3,6, gdzie w pierwszym wypadku mamy do czynienia z etiologicznym epilogiem całej narracji. Kolejny wiersz (Rdz 2,25) powróci do tematu ogrodu, a ludzie opisani są tu jako naiwne, dziecinne istoty. Z dużym prawdopodobieństwem mamy tu zatem późniejszą głoś⁵⁶. Wyraźnie czyni ona aluzję na poziomie gry słów do kolejnej sceny. Tak więc ludzie są „nadzy” (׳ארֹם), a wąż jest „sprytny/przebiegły”, ale i „roztropny” (׳ארֹם). Większość polskich tłumaczeń wybiera pierwszą, domyślnie – bardziej negatywną możliwość w ocenie zdolności węża. Tymczasem w Księdze Przysłów znajdujemy szereg pozytywnych zastosowań tego przymiotnika, którym opisuje się roztropne, mądre zachowanie ludzi⁵⁷. Charakterystyka węża w Rdz 3,1 niewątpliwie jest dwuznaczna, ale raczej wątpliwe, aby miała negatywne konotacje (tak już LXX: zamiast standardowego tłumaczenia *panourgos* – „przebiegły/sprytny”, stosuje się tu *fronimos* – przymiotnik mający bez wątpienia pozytywne konotacje⁵⁸).

⁵³ Por. G.J. WENHAM, *Genesis 1-15*, Word Biblical Commentary 1, Waco 1987, s. 71; M. BAUKS, *Text*, s. 151 + przyp. 60 ze wskazaniem na swoją analizę, w: TENŻE, *Nacktheit und Sham in Genesis 2-3*, w: TENŻE, M.F. Meyer (red.), *Zur Kulturgeschichte der Sham*, Hamburg 2010, s. 3–8.

⁵⁴ M. BAUKS, *Text*, s. 151.

⁵⁵ D. Carr (*The Politics*, s. 584–585) postrzega cały ten fragment jako próbę rozwiązania problemu samotności człowieka.

⁵⁶ Tak D. CARR, *The Politics*, s. 582.

⁵⁷ H. NIEHR, *׳ארֹם*, w: TDOT XI, s. 349–354, zwł. s. 351–352, 354.

⁵⁸ O. JUREWICZ, *Słownik grecko-polski*, t. 2, Warszawa 2001, s. 490.

Stworzenie i upadek człowieka w Rdz 2–3?

Pierwszy efekt rozróżnienia dobra i zła, to okrycie potem własnej nagości (*'êrôm*; w. 7.10.11) i próba zaradzenia poczuciu wstydu. Jak już to zauważyliśmy, nie o poczucie wstydu ze względów seksualnych, czy bardziej ogólnie – moralnych tu chodzi, ale raczej o symbol nierówności społecznej⁵⁹. Poznanie dobra i zła można zatem odczytać jako odkrycie owej nierówności społecznej, a w dalszej konsekwencji swojej małości wobec Boga. Słowa węża: „będziecie jak Bóg” (por. LXX: *pluralis*) można odczytać na różne sposoby. Faktem jest jednak, że wiedza, której kobieta tak pożądała (Rdz 3,6), prowadzi do tego, że pierwsi ludzie odkrywają swoją inność względem Boga i zarazem zaczynają swoją nową, ambiwalentną w stosunku do poprzedniego stanu – ludzką egzystencję. Dotychczasowa sytuacja – pobyt w ogrodzie Boga – stanowiła pewnego rodzaju pobyt w kokonie⁶⁰. Teraz ludzie uzyskują niejako autonomiczny status wobec Boga. Z tego punktu widzenia „upadek”, to w istocie krok do przodu. Odkrycie własnych możliwości, ale i ograniczeń, a więc wszystkich skutków owej autonomii. Niektóra wiedza może zatem prowadzić do poszerzenia horyzontów poznawczych, ale zarazem – jak w obecnym przypadku – do obniżenia swojego społecznego i religijnego statusu. Dalsze opowiadanie o Kainie i Ablu oraz genealogia potomstwa Kaina (Rdz 4) wskazuje z jednej strony na postęp i rozwój cywilizacyjny, a drugiej na złe wykorzystanie swojej wolności i dalsze oddalanie się od Jhwh – Boga po wygnaniu z ogrodu⁶¹. Sytuacja nie jest tu więc do końca klarowna i nie można całego zdarzenia interpretować jednoznacznie pozytywnie.

Do czego jednak w istocie odnosi się wspomniane w Rdz 2,25 poczucie wstydu? Samo słowo go opisujące nie pojawi się już więcej potem w narracji. Mowa jest jednak o skutkach nim spowodowanych. Nie tyle nawet w pierwszym działaniu ludzi (Rdz 3,7: zakrycie nagości liśćmi figowymi), ile w kolejnej scenie (Rdz 3,8-12). Człowiek ukrywa się przed Bogiem (Rdz 3,8), a na pytanie: czemu to robi? – odpowiada, że ze strachu z powodu nagości (Rdz 3,10). Kolejne pytanie dotyczy źródła, z którego pochodzi ta wiedza. Dotąd bowiem nie była ona udziałem ludzi. Sens społeczny nadany symbolowi nagości, jest tu jak najbardziej na swoim miejscu. Kiedy bowiem Bóg mówi zaraz potem człowiekowi o potrzebie wzięcia teraz odpowiedzialności za swoje czyny, ten broni się przekierowaniem oskarżenia na innych (mężczyzna na kobietę, kobieta na węża). W obu wypadkach podkreśla się ambiwalentny charakter

⁵⁹ F. HARTENSTEIN, *Und Sie erkannten*, s. 286–287.

⁶⁰ M. BAUKS, *Text*, s. 152.

⁶¹ J.C. GERTZ, *Das erste Buch*, s. 87.

odpowiedzialności za własne czyny. Ludzie poznali dobro i zło, ale nie wiedzą jeszcze, co w istocie to oznacza i co się z nimi stało. Niewątpliwie wiedzą już, że zmienił się ich status, ale nie wiedzą jeszcze, co z tym zrobić. W tym momencie słowo „czuć się zawstydzonym” (*bwš*) zostaje zatem zastąpione innym: „bać się” (*jr*). W kontekście fenomenów antropologicznych oba słowa odnoszą się do bliskiej już możliwości utraty własnego honoru, czy jak w obecnym kontekście – „bycia zawstydzonym”⁶². Uświadomienie sobie, że wraz ze „skokiem jakościowym” (poznanie dobra i zła) zmierzyć się muszą z nową, ambiwalentną rzeczywistością w swojej egzystencji, prowadzi do obaw i smutku. Wraz z nową „wiedzą” ludzie odkryli swoje ograniczenia i zagrożenia z niej płynące. Nowa jakość ma zatem w istocie zarazem wymiar redukujący status społeczny ludzi. Obnaża bowiem ich społeczną „wrażliwość” i zarazem oddala od Boga i Jego świata. Nie musi to oznaczać „upadku”, ale na pewno oznacza nową jakość egzystencjalną oraz potrzebę jej mądrego i odpowiedzialnego zagospodarowania⁶³. Poczucie wstydu wiąże się tu zatem z „poznaniem”, które nadchodzi, a nie z nagością oznaczającą pierwotny status ludzi. To poznanie ambiwalentności sytuacji, w jakiej się teraz znaleźli ludzie stanowi problem oraz budzi wspomnianą reakcję: wstyd i obawy. Znamienny jest tu zatem gest „miłosierdzia” ze strony Boga, który przed wygnaniem z raju, daje ludziom potrzebne im odzienie (Rdz 3,21; por. 3,7). W ten sposób uczucie wstydu (Rdz 2,25: *bwš* – „wstydzić się”) znajduje pierwsze remedium w Bogu, który zadbał, by ludzie mieli się czym przyodziać (Rdz 3,21: *lbš* – „ubrać kogoś”⁶⁴). Raz jeszcze akcentowany jest w ten sposób fakt, że chodzi nie tyle o dosłowną, fizyczną nagość, ale symbol nowego, wrażliwego i ambiwalentnego statusu społecznego. Ubrania to pierwszy dar Boga dla człowieka w nowej sytuacji: kulturowy krok do przodu (por. potem Rdz 4,15), a zarazem akt solidarności Boga z ludźmi⁶⁵, mimo zmiany we wzajemnych relacjach.

Ujmując rzecz w perspektywie etiologicznej, nie opowiada się tu zatem o odkryciu czy rozwoju ludzkiej seksualności. Akcent pada raczej na różnice pomiędzy człowiekiem i Bogiem. Znajomość dobra i zła, to cecha boskości, która nie przynależy na początku ludzkiej naturze, o czym dowiadujemy się

⁶² M. BAUKS, *Text*, s. 153 + przyp. 72 ze wskazaniem na: J. ASSMANN, *Herrschaft und Hell. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München 2000, s. 133–134.

⁶³ Na ten temat por. A. SCHÜLE, *Der Prolog*, s. 177.

⁶⁴ Sposób opisu wskazuje na majestatyczny charakter tej czynności wykonanej przez Jhwh-Boga; por. J. LEMAŃSKI, *Księga Rodzaju rozdziały 1–11*, s. 258.

⁶⁵ M. BAUKS, *Text*, s. 154.

Stworzenie i upadek człowieka w Rdz 2–3?

w quasi-królewskiej mowie z Rdz 3,22⁶⁶, stanowiącej zarazem wewnętrzny monolog Boga⁶⁷. Deklaracja ta potwierdza, być może nawet w polemice z tradycjami starożytnego Bliskiego Wschodu⁶⁸, że życie nie jest tożsame z nieśmiertelnością i można je zyskiwać tylko poprzez działania moralne i historyczne w ramach swojej społeczności.

Waż w procesie uzyskiwania te świadomości pełni jedynie rolę akceleratora, jest *deus ex machina* na tej drodze. Wydaje się posiadać wiedzę uprzedzającą ludzkie poznanie i zarazem bardziej przytomny od nich charakter. Rozwinięcie mądrościowego charakteru całej opowieści (motyw drzewa poznania; gra słów: *’ārûm/’ārôm*) powoduje, że Rdz 2,25 staje się wierszem kluczowym w całej narracji. Przygotowuje odwrócenie sytuacji (por. Rdz 3,7), w której mężczyzna i kobieta prezentowani byli jako jedność (*šēnêhem* – „oboje”). Pierwszy moment rozbicia tej jedności przypada jednak nie na Rdz 3,12⁶⁹, gdzie mężczyzna zrzuca winę na kobietę, lecz na Rdz 3,7b, gdzie po raz pierwszy nagość zaczyna być dla obojga problemem. Podobnie zresztą, to przed sobą, a nie przed Bogiem (Rdz 3,8), czują w pierwszym momencie obawy z tego powodu i chcą ją ukryć. Dzięki informacji z Rdz 2,25 jest więc Rdz 2–3 etiologią „wstydu”, ale – tu znowu w polemice z Michaelą Bauks – najpierw nie w relacjach z Bogiem, nie pomiędzy stworzeniem i Stwórcą, lecz w wymiarze społecznym, międzyludzkim, czego dopiero konsekwencją jest zmiana w relacjach z Bogiem. Innymi słowy, stworzenie naruszyło ustalone przez Boga granice, co skutkuje zmianami w relacjach międzyludzkich – stan rzeczy już znany autorowi biblijnemu i odbiorcom jego przesłania jako aktualny – a w konsekwencji także z Bogiem, który ten porządek dla dobra samych ludzi ustalił. Od teraz te relacje rozwijane będą w tym kierunku, aby temu nowemu stanowi rzeczywistości zaradzić i z nim sobie poradzić. Rdz 2,25 pełni zatem kluczową rolę w zaznaczeniu tej jakościowej zmiany, stanowi bowiem „hermeneutical melting pot for the whole story”⁷⁰.

⁶⁶ H. SEEBASS, *Genesis I*, s. 130.

⁶⁷ J. BARR, *The Garden Eden and the Hope of Immortality*, Minneapolis 1992, s. 57–61.

⁶⁸ B.M. LEVENSON, *The Seductions of the Garden and the Genesis of Hermeneutics as Critique*, w: *The Right Chorale: Studies in Biblical Law and Interpretation*, Forschungen zum Alten Testament 54, Tübingen 2008, s. 46–47.

⁶⁹ Tak M. BAUKS, *Text*, s. 154.

⁷⁰ *Tamże*.

3. *Suplementy*

Obecna, kanoniczna wersja tekstu w dużej mierze łączona jest z autorem z kręgów mądrościowych Izraela (z późniejszymi małymi dopowiedzeniami w 2,5bA; 19b). Redakcyjne są potem Rdz 2,4; poszerzenie ze względu na powiązania z Rdz 1 (P) imienia Bożego „Jhwh” w „Jhwh – Elohim” (por. Rdz 2,4b) oraz nawiązanie do tekstu P w Rdz 2,20; 3,14 (*l'kōl/mik-kōl hab-b'hēmā u-* „wszelkie bydło i”). Do późniejszej sfery redakcyjnej przynależy też z dużym prawdopodobieństwem geografia Edenu i być może wspomniany już motyw „drzewa życia” oraz kilka pomniejszych korekt (Rdz 2,7aA: „proch”). 9 [b*?]. 10–15; 3,19b. 22. 23a*[Eden]. 24)⁷¹. O części z nich była już mowa.

Głosę stanowi raczej na pewno słowo „proch (z ziemi)” (a nie „z prochu ziemi”). Nie tylko zakłóca ono syntaktyczny porządek w zdaniu z Rdz 2,7, ale ponadto już przez masoretów zaznaczany był jako wtrącenie wskazujące na status człowieka zanim Bóg uczynił go „istotą żywą”, a nie na materię, z której go uczynił. Ten ostatni sens mógł być jednak pierwotny, zanim glosator nie dodał wspomnianego słowa „proch” (por. *hā'ādām min-hā'ādāmā*)⁷². Nie jest jasne czy ważny dla P zwrot „istota żywa” w Rdz 2,7b także należy łączyć z powiązaniem Rdz 1 i Rdz 2–3. Pewną głosą może być jednak zwrot *nepes' hajjāh* w Rdz 2,19b⁷³, choć tu niejasnym pozostaje cel tego uzupełnienia i tym samym trudno o przypisanie go jakiejś konkretnej redakcji⁷⁴. W Rdz 2,5b mamy z kolei opis sytuacji: brak człowieka (w. 5bA¹) zajmującego się ziemią uprawną (w. 5bA²). Według starohebrajskich reguł narracyjnych po takim opisie należy oczekiwać opisu stworzenia człowieka (*'ādām*) i jego świadomości, że pochodzi z tej właśnie ziemi uprawnej (*'ādāmā*), co w istocie zostaje mu przypomniane zarówno w Rdz 3,19, jak i w Rdz 3,23. W obecnym, kanonicznym kontekście mamy zatem opis stworzenia tegoż człowieka (w. 5bA¹; por. 2,7-25) i etiologiczny opis drogi do jego pierwotnego przeznaczenia (w. 5bA²; 3,1-24)⁷⁵. W tym kontekście informacja o tym, że „Jhwh-Bóg nie zsyłał jeszcze deszczu na ziemię” (Rdz 2,5aB) oraz końcowa identyfikacja ogrodu jako ogród Eden (Rdz 2,23) mogą stanowić późniejsze uzupełnienie. Takie racjonalizujące

⁷¹ J.C. GERTZ, *Das erste Buch*, s. 83.

⁷² J. LEMAŃSKI, *Księga Rodzaju rozdziały 1–11*, s. 219.

⁷³ W. BÜHRER, *Am Anfang*, s. 269–270.

⁷⁴ J.C. GERTZ, *Das erste Buch*, s. 85.

⁷⁵ *Tamże*.

Stworzenie i upadek człowieka w Rdz 2–3?

wyjaśnienie sytuacji przerywa bowiem – zdaniem części badaczy – syntaktyczną strukturę trzech zdań nominalnych w Rdz 2,5 i wymienia podmiot działający (Jhwh – Bóg) jeszcze zanim istotnie zacznie się opowiadać o Jego działaniu. Precyzyjne przypisanie tego uzupełnienia nie jest jednak łatwe. Identyfikacja ogrodu jako Eden wiąże się jednak z geografią raju (Rdz 2,10.15), który wcześniej określany był jedynie jako „ogród w Eden” (Rdz 2,8) lub samym tylko słowem „ogród” (Rdz 2,16)⁷⁶.

Kolejna ciekawa informacja wynika z krytyki tekstu. W trzech wypadkach bowiem daje się zauważyć, że punktacja masorecka wskazuje na młodsze pochodzenie niektórych elementów w stosunku do reszty tekstu. Masoreci bowiem rozumieją w nich słowo Adam jako imię własne (Rdz 2,20b; 3,17.21)⁷⁷. Tylko w tych wypadkach tekst spółgłoskowy nie musiałby być bowiem zmieniany, aby zachować swój właściwy sens i móc być odczytany jako (*w*)*l'dm* bez rodzajnika. Masoreci wyraźnie oscylują tu pomiędzy zastosowaniem rzeczownika *'ādām* w sensie gatunkowym: „ludzie/człowiek” (Rdz 1,26-27; 5,1b-2) i nadaniem mu sensu imienia własnego: „Adam” (Rdz 5,1a.3-5). LXX jeszcze ten rozróżnienie zaostriła, tłumacząc rzeczownik jako *anthrōpos* w miejscach, w których chodzi o stworzenie (Rdz 2,5.7.8.15) i w sensie bardziej ogólnym, gdy chodzi o człowieka jako takiego (Rdz 2,18.24). Słowo *Adam* pojawia się w niej natomiast, kiedy personifikuje się tego pierwszego człowieka i u jego boku stoi kobieta. W końcu stosuje się w LXX słowo *anēr*, gdy chodzi o relację małżeńską lub płciową pomiędzy Adamem i jego żoną⁷⁸.

Kolejny element, nad którym trzeba się pochylić z uwagą, to nietypowe zastosowanie imienia Bożego w formie *Jhwh 'ēlōhīm*. Poza Rdz 2–3 w Pięcioksięgu występuje ona jeszcze tylko raz w Wj 9,30. Potem jednak znajdujemy ją dziewięć razy w Księdze Kronik i w kilku innych miejscach⁷⁹. Wszystkie one

⁷⁶ *Tamże*, s. 90.

⁷⁷ *Tamże*, s. 187–191, 270.

⁷⁸ *Tamże*, s. 187–188.

⁷⁹ Por. 2 Sm 7,25 Jon 4,6; Ps 72,18; 84,12; 1 Krn 17,16.17; 28,20; 29,1; 2 Krn 1,9; 6,41 (2x).42; 26,18. Do porównania uwzględnić można również formę *Jhwh h'lhjm* w: Ne 9,7; 1 Krn 22,1.19; 2 Krn 32,16 (inaczej jednak w 1 Sm 6,20; 1 Krl 18,21.37; Ne 8,6); *Jh 'lhjm* w: Ps 68,19; *Jhwh 'lhjm šb'wt* w: Ps 59,6; 80,5.20; 84,9; *'l 'lhjm Jhwh* w: Joz 22,22(2x); Ps 51,1. Na ten temat szerzej por. J. L'HOURES, *Yahweh Elohim*, *Revue Biblique* 81(1974), s. 524–556; M. WITTE, *Die biblische*, s. 57–61, 232–237, 287–291. W pierwszym z tych opracowań pojawia się teza, że podwójne imię Boga w Rdz 2–3, to efekt błędu podczas transmisji tekstu. Trudno jednak uznać ją za przekonującą; por. W. BÜHRER, *Am Anfang*, s. 181 przyp. 49.

sprawiają trudność pod względem krytycznoliterackim. Taka forma określenia Boga prowokuje zatem wiele uzasadnionych pytań⁸⁰:

- 1) Z synchronicznego punktu widzenia jest to najpierw pytanie o znaczenie takiego połączenia dwóch imion oraz zasad jego zastosowania⁸¹. Chodzi głównie o to, czy *’ēlōhīm* należy traktować jako imię własne, czy raczej jako tzw. *appellativum* – określenie rodzajowe? A może powinno się je traktować jako imię własne, które dopiero z czasem stało się określeniem rodzajowym?⁸²
- 2) Z diachronicznego punktu widzenia rodzi się z kolei pytanie o to, jaka była droga powstania takiego podwójnego określenia; czy chodzi o wcześniejszą kombinację literacką, efekt procesu łączenia źródeł lub redakcji?
- 3) W końcu istotne jest także pytanie o sposób tłumaczenia tego imienia w LXX oraz innych starożytnych tekstach.

Odnosnie do pierwszej z tych kwestii przekonująca wydaje się argumentacja Erharda Bluma⁸³, że *’ēlōhīm* nigdy, w tym także w tekstach klasyfikowanych jako P (Rdz 6,9.11; 17,1; Wj 6,2-3; 12,12), nie oznacza imienia własnego, nawet tam, gdzie dochodzi do koincydencji pomiędzy rodzajowym i treściowym sensem słowa *’ēlōhīm*. Zatem jego zastosowanie w określeniu Jhwh (por. zwł. Rdz 6,2-3) nie stanowi żadnej innowacji ze strony kręgów kapłańskich⁸⁴. Poza Rdz 2–3 takie złożenie *Jhwh ’ēlōhīm* (por. Jon 4,6) pojawia się zwykle w kontekstach doksologicznych lub konfesyjnych. Można więc sądzić, że zwrot tego rodzaju akcentuje suwerenność Jhwh i Jego majestat w relacji do uniżoności ludzi⁸⁵.

W podejściu diachronicznym trzeba najpierw uwzględnić fakt, że tekst Rdz 2–3 tradycyjnie łączony był z jahwistą. Zatem oczekiwanym tu pierwotnym

⁸⁰ W. BÜHRER, *Am Anfang*, s. 182.

⁸¹ O. KAISER, *Der Gott des Alten Testaments. Wesen und Wirken. Theologie des Alten Testaments*, t. 2: *Jahwe, der Gott Israels, Schöpfer der Welt und des Menschen*, Göttingen 1998, s. 29–81, 97.

⁸² Zwolenników każdej z tych opcji wymienia W. BÜHRER, *Am Anfang*, s. 182 przyp. 52.

⁸³ E. BLUM, *Die Komposition der Vätergeschichte*, Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 57, Neukirchen – Vluyn 1984, s. 471–475; TENŽE, *Die vermeintliche Gottesname ‘Elohim’*, w: I.U. DALFERTH, PH. STOELLGER (red.), *Gott Nennen. Gottes Namen und Gott als Name*, Religion in Philosophy and Theology 35, Tübingen 2008, s. 97–119.

⁸⁴ E. BLUM, *Die vermeintliche*, s. 116.

⁸⁵ M. WITTE, *Die biblische*, s. 58.

Stworzenie i upadek człowieka w Rdz 2–3?

imieniem musi być Jhwh, zaś *’ēlōhīm* byłoby w naturalny sposób późniejszym dodatkiem⁸⁶. Późniejszy redaktor podjąłby – w myśl tej tezy – określenie *’ēlōhīm* z Rdz 1 i dodał je do pierwotnie jahwistycznego opowiadania z Rdz 2–3. Takie wyjaśnienie nie tłumaczy jednak tego, czemu w dialogu węża z kobietą (Rdz 3,1-5) zastosowane jest wyłącznie określenie *’ēlōhīm* i potem czemu ten domniemany redaktor zakończyłby swoją pracę w Rdz 3,24 (lub 3,23)?⁸⁷ Jeżeli potem nawet wszystkie pozostałe przykłady zastosowania zwrotu *Jhwh ’ēlōhīm* są powygnaniowe⁸⁸, to i tak zwraca uwagę fakt, że poza Rdz 2–3 i Jon 4,6 zwrot ten zawsze pojawia się w ustach podmiotu mówiącego w tekście opowiadania lub psalmu.

Można proces połączenia obu określeń rozumieć także odwrotnie. Oto „redaktor jahwistyczny” dodał specyficznie izraelskie imię Boga Jhwh do pierwotnie elohistycznego tekstu⁸⁹. Jednak i w tej wersji brak jest przekonującego wyjaśnienia tego, czemu w Rdz 3,1-5 nie występuje podobna korekta i potem czemu ten sam redaktor zostawia w Rdz 4 samo już tylko imię Jhwh?⁹⁰

Kolejność jest zatem kwestią trudną do jednoznacznego ustalenia. Być może jednak można by założyć, że takie połączenie obu określeń Boga jest starsze niż redakcyjna forma Rdz 2–3? Za taką możliwością przemawiają nie tylko względy teologiczne (użycie samego tylko *’ēlōhīm* w Rdz 3,1-5)⁹¹, ale i argumenty epigraficzne. Z jednej strony spotykamy się w opowiadaniu z liczbą mnogą w odniesieniu do Boga (por. Rdz 3,22: *k’ahad mimmennū*; potem też Rdz 1,26; 2,1 [5,24]; 6,1-4; 11,7) i stwierdzeniem, że ludzie w konsekwencji naruszenia wyznaczonej granicy stali się podobni do Boga lub

⁸⁶ Tak m.in. C. WESTERMANN, *Genesis 1-11*, s. 270–271. Według tego badacza chodzi o określenie utworzone *ad hoc* na potrzeby przejścia od imienia *’ēlōhīm* stosowanego w Rdz 1 do imienia Jhwh stosowanego w Rdz 4.

⁸⁷ Zdaniem M. Witte (*Die biblische*, s. 60–61) połączenie imion służy wyłącznie do powiązania ze sobą kapłańskiego i niekapłańskiego opowiadania o stworzeniu.

⁸⁸ Tak M. WITTE, *Die biblische*, s. 287.

⁸⁹ Ch. LEVIN, *Der Jahwist*, s. 82–83.

⁹⁰ W. BÜHRER, *Am Anfang*, s. 184.

⁹¹ LXX raczej nie pomaga tu w rozstrzygnięciu tego, jaka była „oryginalna wersja”, gdyż nosi znamiona interpretacji tekstu; por. W. BÜHRER, *Am Anfang*, s. 185–186. *Jhwh ’ēlōhīm* tłumaczy się tu jako *kyrios ho Theos* (Rdz 2,8.15.16.18.22; 3,1a.8[2x].9.13[?].14.21.23) lub tylko jako *ho Theos* (Rdz 2,4b.5.9.19.21). W Rdz 3,1b.3.5a tłumaczenie podąża za hebrajskim oryginałem (LXX = TM: *’ēlōhīm – ho Theos*) i jedynie w Rdz 3,5b *kē’lōhīm* oddane jest jako *hōs theoi*.

bogów (Rdz 3,5: *kēlōhīm*), ale nie do Jhwh⁹². Z drugiej mamy do dyspozycji nader liczne przykłady istnienia konstrukcji typu: *imię boże + apellativum*. Znajdujemy je w zwłaszcza tekstach fenickich⁹³ i aramejskich (zwł. papyry z Elefantyny, gdzie żydowskie *jhw 'lh'* występuje obok egipskiego bóstwa Chnum)⁹⁴. Potem jednak wymienić można również przykłady z Palmiry oraz innych miejsc⁹⁵.

Kolejny problem wiąże się z określeniem ogrodu. Bóg go zasadził (Rdz 2,8a) i umieścił tam człowieka (Rdz 2,8b), aby ten go uprawiał i doglądał (Rdz 2,15), mimo że tego ostatniego stworzył w zupełnie innym celu (Rdz 2,5-7). Ostatecznie – po opisanych później wydarzeniach jednak go stamtąd wygnał (Rdz 3,22-24). Ogród ten już w TM opisany jest jednak różnie. Mówi się o *gan-b'ēden* – „ogrodzie w Eden” (Rdz 2,8); *b'gan-ēden* – „w ogrodzie Eden” (Rdz 2,15); *miggan-ēden* – „z ogrodu Eden” (Rdz 3,23); *miqquerem l'gan-ēden* – „na wschód/od wschodu⁹⁶ ogrodu Eden” (Rdz 3,24); *mē'ēden* – „z Edenu” (Rdz 2,10) oraz *haggān/baggān* – „ogród/w ogrodzie” (Rdz 2,9.16; 3,1.2.3.8[2x].10). Zatem ogród zasadzony *w Eden* (Rdz 2,8) określany jest także sam jako Eden lub ogród Eden (Rdz 2,15; 3,23-24). Kraina Eden znajduje się w ogrodzie (Rdz 2,10) i używa swej nazwy temu ogrodowi⁹⁷. Co oznacza jednak nazwa „Eden”?

⁹² W kanonicznym tekście rzecz idzie więc o to, że ludzie stanowią wyłącznie jedno ze stworzeń w relacji do Boga Jhwh; por. E. BLUM, *Die vermeintliche*, s. 115.

⁹³ KAI 27,3; KAI 48,2; KAI 59,2; podaję za W. BÜHRER, *Am Anfang*, s. 184 przyp. 64.

⁹⁴ TAD.A 4,7 Z. 6.24 (Z. 5 determinant *'lh'* odnosi się do Chnuma). *Appellativum* determinuje więc imię danego bóstwa w gronie innych boskich imion; por. W. BÜHRER, *Am Anfang*, s. 184 przyp. 65.

⁹⁵ D. HILLERS, *Palmyrene Aramaic Inscriptions and the Bible*, *Zeitschrift für Althebraistik* 11 (1998), s. 32–39.

⁹⁶ Hebrajskie *miqedem* można zrozumieć czasem także w sensie „na początku, wcześniej” (por. Ps 74,12; 76,6.12). Tak zresztą rozumiały to pierwsze tłumaczenia w Rdz 2,8 (por. LXX: *kata anatolas*; Wulg.: *a principio*).

⁹⁷ W. BÜHRER, *Am Anfang*, s. 191. Samo pojęcie „ogrodu” znajdujemy w Starym Testamencie 60 razy. W przeważającej większości opisuje się je słowem *gan* (41x + 10 w tzw. księgach deuterokanonicznych), rzadziej jako *gannā* (16x), *parddēs* (Pnp 4,13; Koh 2,5; Ne 2,8). Wszystkie trzy leksemy znaleźć można tylko w Pnp (10x), zaś główny pośród nich znajduje zastosowanie w Rdz 2–3 (13x). W zakresie semantycznym „ogrodu” znajdują się też inne hebrajskie słowa, jak *kerem* i *karmel*. Do tego zaliczyć można opisy ogrodu, w których nie występuje jednak żaden z powyższych leksemów (Iz 60,13). Na temat biblijnej i bliskowschodniej koncepcji ogrodu por. W. BÜHRER, *Am Anfang*, s. 191, 193 przyp. 94 i 107.

Stworzenie i upadek człowieka w Rdz 2–3?

Rdzeń *ʿdn* może mieć sens czasownikowy (Ne 9,25; Hitpael) lub rzeczownikowy (Ps 36,9; Jer 51,34; 2 Sm 1,24; potem także *ʿdnā* w Rdz 18,12; *maʿādannīm* w Rdz 49,20; Prz 29,17; Lm 4,5; *maʿādannôt* w 1 Sm 15,32; Hi 38,31); oznaczać imię osoby (*ʿeden* 2 Krn 29,12; 31,15; *ʿadnā* Ezd 10,30; Ne 12,15; *ʿadnā* 2 Krn 17,14; *ʿadnāh* 1 Krn 12,21) lub nazwę miejsca (*ʿeden* Ez 27,23; *bēt-ʿeden* Am 1,5; *bʿgē-ʿeden* 2 Krł 19,12; Iz 37,12). Do tego dodać trzeba opis Edenu jako „ogrodu Boga” z Rdz 2–3. W swoim podstawowym znaczeniu rdzeń opisuje dobrobyt, nadmiar – obfitość, przyjemność i luksus, a nawet przyjemność natury seksualnej (w Rdz 18,12 nie jest jasne jednak, czy chodzi o utratę przyjemności z pożycia intymnego przez Sarę, czy o utraconą potencję u Abrahama)⁹⁸. Nie trudno zatem wyobrazić sobie „ogród (w) Eden” jako miejsce obfitości i luksusu, przyjemności, co zresztą odzwierciedla późniejszy synonim tego miejsca – „raj” (por. Ap 21–22 + eschatologiczny sens „drzewa życia” w Ap 22,2; Iz 58,11; Ez 47; także Koran *Sura* 9,72, 18,31). Tym ostatnim słowem tłumaczy się (tak LXX: *paradeison en Edem* lub tylko *paradeisos* vel *Edem*⁹⁹; ale w Rdz 3,23-24: *paradeisos tēs trypēs* – przywracając tym samym ideę przyjemności i luksusu!) „ideę” wyrażoną perskim określeniem *parididā* (od *para* – „za” + *didā* – „mur”) – *paradisum* (por. polska nazwa Paradyż). W języku perskim chodzi jednak o teren ogrodzony np. murem, a więc ogród, ale nie „ogród Eden” czy „rajski ogród”¹⁰⁰. Etymologiczne zatem nazwa „Eden” ma więc raczej związek z hebrajskim rdzeniem *ʿdn* rozumianym jako „obfitość”, „przyjemność”. Akadyjskie *edinu* (od sumeryjskiego słowa „step”) jest raczej mało prawdopodobnym pierwowzorem etymologicznym, gdyż występuje tylko raz i zastępuje wówczas rdzenne akadyjskie słowo *še-e-ru/šēru* – „step”, a ponadto sumeryjski pierwowzór nie mógłby zwierać, nieznaną w tym języku, literę *ajin*¹⁰¹.

Eden jest tu zatem najpierw rozumiane jako nazwa pewnego terytorium (Rdz 2,8), do którego autor biblijny odnosi się jednak potem tylko dwa razy, w Rdz 2,10; 4,16. Teoretycznie zwrot „ogród w Eden” pozwala domniemywać,

⁹⁸ J. LEMAŃSKI, *Księga Rodzaju rozdziały 11,27–36,43*, BK I/2, Częstochowa 2014, s. 336.

⁹⁹ Odpowiednio *paradeisos* w Rdz 2,9.10b.16; 3,1.2.3.8(2x).15 i „Eden” jako określenie terenu w Rdz 2,8.10; 4,16.

¹⁰⁰ A. HULTGÅRT, *Das Paradies: vom Park des Perserkönig zum Ort des Seligen*, w: *La Cité de Dieu. Die Stadt Gottes. 3. Symposium Strasbourg, Tübingen, Uppsala 19.-23. September 1998 in Tübingen*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 129, Tübingen 2000, s. 1–43.

¹⁰¹ Por. dyskusje w: W. BÜHRER, *Am Anfang*, s. 192 przyp. 104.

że na tym terenie mogłoby w sumie istnieć jeszcze wiele innych ogrodów. W Rdz 2,15; 3,23-24 lokalizacja ogrodu w Eden nie jest już wzmiankowana, a nowe określenie, „ogród Eden”, eliminuje wręcz taką możliwość. W tego rodzaju zwrocie akcentuje się za to bardziej fakt, że może chodzić o „ogród rozkoszy”¹⁰². Nie musi to oznaczać, że oba zwroty odnoszą się do jednej i tej samej przestrzeni. Z Rdz 2,8 i 4,16 można wnioskować nawet, że „Eden” obejmuje tu swoim zakresem większe terytorium niż „gród Eden” (por. Ez 31,9b). W sumie więc opowiadanie skupia się tu głównie na ogrodzie (Rdz 2,8.9.10.15.16; 3,1.2.3.8[2x].10.23.24), a jego dookreślenia (w/z Eden; Eden) są tu niejako wtórne. W Rdz 3,1 autor biblijny podejmuje potem jedynie motyw stworzenia (w ogrodzie) zwierząt (2,19) oraz motyw dwóch drzew (Rdz 2,8-9.16-17). Samo określenie terytorialne „Eden” wspomina się jeszcze kilka razy w tekstach biblijnych w kontekście mezopotamskim, co może sugerować jakiś rzeczywisty pierwowzór dla (późniejszych?) dookreśleń tego ogrodu, rozumianego jako swoista oaza na pustyni (por. Rdz 2,5-6 i 2,8)¹⁰³. Kierunek poszukiwań północnosyryjski i libański wskazuje dla przykładu prorok Ezechiel (Ez 28,13; 31,9.16)¹⁰⁴. Wymienić tu można związane przez niego z „Eden” toponimy: Gosan (*guzāna/Tell Ḥalaf*), Charan (*Harrān/Altınbaşak*) czy Aszur (2 Krl 19,12; Iz 37,12; Ez 27,23; w Am 1,5: *bêt eden*)¹⁰⁵. Niemniej również w obrębie Jerozolimy doszukać się można podobnych ogrodów królewskich (2 Krl 21,18.26; 25,4; Jr 39,4; 52,7; potem także Ne 2,8; 3,15)¹⁰⁶. Wydaje się, że lokalizacja Edenu z Rdz 2,10-14 niejako przenosi tę lokalizację z Mezopotamii (Chiddekel, Perat = Tygrys, Eufrat) na tereny bliższe Jerozolimy

¹⁰² *Tamże*, s. 194.

¹⁰³ A. LEMAIRE, *Le Pays d'Eden et le Bit-Adini. Aux Origines d'un Mythe*, Syria 58 (1981), s. 313–330.

¹⁰⁴ Na temat tych tekstów i ich relacji z Rdz 2–3 por. zwł. W. CHROSTOWSKI, *Ogród Eden. Zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory*, Rozprawy i Studia Biblijne 1, Warszawa 1996. Ogólnie o domniemanej geografii i symbolice Edenu także D. JERICKE, *Die Ortsangaben im Buch Genesis. Ein historisch-topographischer und literarisch-topographischer Kommentar*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 248, Göttingen 2013, s. 26–27.

¹⁰⁵ Chodzi z całą pewnością o aramejskie miasto Bit Adin, leżące pomiędzy górnym Eufratem a rzeką Baliḥ; por. F.I. ANDERSEN, D.N. FREEDMAN, *Amos*, Anchor Bible 24A, New York 1989, s. 255; CH. COHEN STUART, *Beth-Eden*, w: *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, t. 1, Nashville 2006, s. 437–438.

¹⁰⁶ D. JERICKE, *Königsgarten und Gottes Garten. Aspekte des Königsideologie in Genesis 2 und 3*, w: *Exegese vor Ort*, Leipzig 2001, s. 161–176

Stworzenie i upadek człowieka w Rdz 2–3?

(Piszon i zwł. Gichon – por. 1 Krl 1,33.38.45; 2 Krn 32,30; 33,14), łącząc z czasem wręcz symbolikę Edenu ze świątynią Jerozolimską (por. Ez 47)¹⁰⁷.

Płynność narracji, podjętej ponownie w Rdz 2,15, przerywa wyraźnie także wspomniana już geografia Edenu (Rdz 2,10-14). Wskazania geograficzne z Rdz 3,24 odnoszą się bowiem albo do wcześniejszej opowieści o ogrodzie, albo do opisu czterech rzek, zorientowanego na Jerozolimę. Rdz 2,10-14 robi wrażenie głosu wyjaśniającej rzadkie słowo *ʿed* zastosowane w Rdz 2,6¹⁰⁸. W istocie poprzez pojawiające się tu lepiej znane nazwy czterech rzek, fragment ten tworzy swoisty „ekskurs na temat położenia ogrodów”¹⁰⁹. Kolejny wiersz (Rdz 2,15) zaliczyć należą chyba do tej samej redakcji, gdyż podejmuje raz jeszcze temat zawieszony w Rdz 2,8¹¹⁰.

Za głosem uznać można wreszcie także zwrot *nepes hajjâ* (Rdz 2,19b). W obecnym miejscu odnosi się on do zwierząt, ale na poziomie ostatecznej wersji tekstu można go odnieść również do ludzi (por. Rdz 2,7). Potraktowanie obecnej wzmianki jako późniejsze uzupełnienie wydaje się najbardziej logicznym wyjaśnieniem. To, co w Rdz 2,7 stanowiło klasyfikację jedynie samego człowieka („istota żywa”), teraz zostaje przez glosatora poszerzone na wszystkie żywe stworzenia w duchu teologicznej koncepcji znanej już z Rdz 1¹¹¹. Być może pierwotnie chodziło jedynie o uwagę na marginesie, która została przez kolejnego kopistę wpisana do tekstu podstawowego¹¹².

4. Podsumowanie

W Rdz 2,4b-25 opowiada się niewątpliwie o stworzeniu człowieka. Ma ono charakter pewnego procesu, którego zwieńczeniem jest ostateczne stworzenie

¹⁰⁷ D. JERICKE, *Die Ortsangaben*, s. 27; W. BÜHRER, *Am Anfang*, s. 214–220.

¹⁰⁸ Na ten temat por. J. LEMAŃSKI, *Księga Rodzaju rozdziały 1–11*, s. 217.

¹⁰⁹ W. BÜHRER, *Am Anfang*, s. 215. Ciekawe, że H. Pfeiffer (*Der Baum I*, s. 490) postrzega tę zależność i kolejność glosowania dokładnie odwrotnie, wskazując na Rdz 2,6 jako głosem wyjaśniającą do Rdz 2,10-14.

¹¹⁰ Por. W. BÜHRER, *Am Anfang*, s. 215–217 + przyp. 232 ze starszą literaturą i opiniami na ten temat.

¹¹¹ W. BÜHRER, *Am Anfang*, s. 198, 223–224, 270.

¹¹² O.H. STECK, *Paradieserzählung. Eine Auslegung von Genesis 2,4b-3,24*, w: *Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament. Gesammelte Studien*, Theologische Bücherei 70, München 1982, s. 9–116 (= *Biblische Studien* 60, Neukirchen-Vluyn 1970), s. 13 przyp. h.

człowieka jako mężczyzny i kobiety. Ta antropogonia wpisana jest tu zarazem w rozróżnienie zachodzące pomiędzy człowiekiem i jego Stwórcą. Motyw ogrodu rozbudowany późniejszymi uzupełnieniami w nazewnictwie (Eden) i geografii (Rdz 2,10-15) oraz motyw „nagości” (plus kilka drobniejszych uzupełnień, m.in. słowo „proch” w Rdz 2,7) wydają już poszerzać tę pierwotną wersję antropogonii. Jak zatem w tym kontekście interpretować wydarzenia opisane w Rdz 3? Część badaczy widzi tu pozytywne przesłanie, swoiste opowiadanie o wzniesieniu się człowieka na wyższy poziom świadomości; pewien rodzaj opowiadania o emancypacji prowadzącej człowieka do autonomii. Kieruje tym procesem pragnienie pozyskania mądrości¹¹³ umożliwiające człowiekowi przekraczanie boskich przykazań¹¹⁴. Wąż przy tego rodzaju podejściu do tekstu jawi się jako swoisty „Geburtshelfer der Erkenntnis der Menschen”¹¹⁵ – ktoś, kto pomaga przy narodzinach ludzkiej świadomości.

Z drugiej strony nie można pominąć tradycyjnej interpretacji wydarzeń opisanych w Rdz 3 jako swoistego upadku człowieka; zaprzepaszczenia szansy danej mu przez Boga, wręcz swoistego buntu przeciwko Jego ostrzeżeniu i braku zaufania wobec Stwórcy. W istocie wydaje się, że człowiek więcej tu traci niż zyskuje, co zresztą dobrze ilustrują kolejne etapy opowiadania (Rdz 4,1-16). Autonomia, którą zyskuje człowiek wyraźnie ukazana zostaje tu na tle ograniczeń wynikających z jego ludzkiej natury oraz roli samego człowieka jako zastępcy Boga (w nawiązaniu do Rdz 1,26-31). Odkrywa się wraz nią poczucie wstydu, brak poczucia odpowiedzialności za własne czyny, zagrożenia. Konsekwencje te, wraz z mową Boga i wypowiedzianymi w niej wyrokami o charakterze etiologii (Rdz 3,14-19), są więc wyraźnie negatywne dla człowieka¹¹⁶.

¹¹³ W istocie znajdujemy tu szereg słów i zwrotów typowych dla powygnaniowej mądrości; Poza cytowanymi już wcześniej opracowaniami (M. Witte i H. Spickermann) por. też E. OTTO, *Die Paradieserzählung Genesis 2-3: Eine nachpriesterschriftliche Lehrerzählung in ihrem religionshistorischen Kontext*, w: A.A. DIESEL i in. (red.), *„Jedes Ding hat seine Zeit...”*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 241, Berlin 1996, s. 174–175; K. SCHMID, *The Ambivalence of Human Wisdom: Gen 2-3 as a Sapiential Text*, w: S. JONES, C.R. YODER (red.), *„When the Morning Stars Sang”*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 500, Berlin 2017, s. 279–290.

¹¹⁴ R. ALBERTZ, *Ihr werdet sein wie Gott. Gen 3,1-7 auf dem Hintergrund des alttestamentlichen und des sumerisch-babylonischen Menschenbildes*, *Die Welt des Orients* 24 (1993), s. 98.

¹¹⁵ W. BÜHRER, *Am Anfang*, s. 234.

¹¹⁶ J. HUDDLESTON, *Eschatology in Genesis*, *Forschungen zum Alten Testament* 57, Tübingen 2012, s. 207; J.H.H. WEILER, *God's Serpent*, w: B. KISSIELF (red.), *Reading Genesis Beginnings*, London 2016, s. 43–55, zwł. s. 54; G. FISCHER, *Genesis 1-11*, s. 228.

Stworzenie i upadek człowieka w Rdz 2–3?

Jego zachowanie zatem nie trudno ocenić tu jako swoistą rebelię przeciwko Bogu. Czy takie założenia były jednak od początku wyznacznikiem teologicznego przesłania, które chcieli tu zawrzeć autorzy biblijni? Wcześniejsza analiza oparta na aktualnych badaniach krytycznoliterackich sugeruje, że oryginalne cele opowiadania mogły być inne. W takiej, wydobywanej podczas tego rodzaju analizy, pierwotnej wersji, znajdujemy pozytywny wydźwięk w tym opowiadaniu. Ambiwalencja i negatywne konotacje pojawiają się dopiero wraz z późniejszym jego opracowaniem¹¹⁷.

Mając na uwadze to, co zostało dotychczas powiedziane, można pokusić się o wskazanie pierwotnej wersji tekstu Rdz 2–3 (+ 4). Cytowany tu często Walter Bühler, jako pierwotne wskazuje następujące elementy z kanonicznej wersji opowiadania: Rdz 2,4b-9.16-19 (bez *nepes hajjā*).20-25; 3,1-23.24(?) (+ 4,1-5.8-26)¹¹⁸. Zasadniczy temat w tej opowieści o ogrodzie określa on¹¹⁹, jako *Dasein und Sosein der Menschen auf Erden* – co w wolnym tłumaczeniu można oddać w sensie *istnienie i sposób egzystencji człowieka na ziemi*. W takim kształcie ani pobyt w ogrodzie, ani „wygnanie” poza jego obręb nie musi oznaczać „upadku”. Chodzi raczej o podkreślenie podstawowego sposobu istnienia człowieka (nie jest i nie może być Bogiem) oraz wyjaśnienie jego podstawowego zadania na ziemi, wyznaczonego już w Rdz 2,5b, a które może zrealizować jedynie „poza ogrodem”. Pobyt w „ogrodzie” to prezentacja raczej nierealnej, bo i nieosiągalnej przez niego, rzeczywistości. Istnieje wprawdzie potencjalna możliwość „życia na wieki”, ale poprzez działania samego człowieka zostaje ona stracona. W zamian zaś człowiek uzyskuje wiedzę o dobru i złu. W konsekwencji musi jednak opuścić ogród, zmierzyć się z konsekwencjami swojej wiedzy, ale zyskać też zarazem możliwość tworzenia podstaw cywilizacji i kultury (por. Rdz 4). W tym pierwotnym sensie ogród nie jest jeszcze żadnym rajem i nie oznacza nawet jakiegoś idealnego stanu istnienia dla człowieka, gdyż sytuacja tu ofiarowana ludziom przez Boga nie odpowiada ich pierwotnemu przeznaczeniu. Mówiąc współczesnym językiem, inaczej zostali zaplanowani i zaprogramowani. Pobyt w ogrodzie oznacza dla nich bowiem brak wiedzy o dobru i złu – a więc brak czynnika napędzającego ludzką aktywność (= mądrość rozumiana jako źródło ludzkiej aktywności) i kulturę oraz brak prokreacji, która również, jak wynika z Rdz 3–4, realizuje się dopiero poza ogrodem. Ogród

¹¹⁷ J.C. GERTZ, *Dase erste Buch*, s. 88.

¹¹⁸ Na temat analizy krytycznoliterackiej Rdz 4,1-26; por. W. BÜHRER, *Am Anfang*, s. 263–269.

¹¹⁹ *Tamże*, s. 270.

Boga to obraz „innego świata” niż ten, którego doświadcza się na co dzień, symbol czegoś potencjalnie możliwego i wyobraźnego, ale ostatecznie – jak się okaże na końcu – całkowicie nierealnego. Pierwsi ludzie muszą go więc opuścić. Podobnie jak mężczyzna opuszcza swoich rodziców i łączy się ze swoją żoną (Rdz 2,24), tak pierwsi ludzie opuszczają potem swojego Stwórcę. Świat ogrodu Boga nie jest tym, który jest im przeznaczony (por. Rdz 2,5)¹²⁰. Odejście z tego miejsca nie jest opisane w żaden sposób jako grzech. O tym ostatnim (*hattāt*) mowa jest dopiero w momencie bratobójstwa (Rdz 4,6-7) i to czyn skierowany przeciwko „bratu” określany jest tym mianem, a nie fakt przekroczenia któregoś z Bożych przykazań¹²¹. W istocie bowiem samo poznanie dobra i zła nie musi prowadzić jeszcze do grzechu, pozwala natomiast człowiekowi, od samej jego młodości (Rdz 8,21), w pełni świadomie stawać wobec alternatywnych wyborów (Rdz 4,6-7; por. 4,13). Zatem grzech w Rdz 3 pojawia się jako *potencjalnie możliwy*, ale w praktyce urzeczywistnia się dopiero w Rdz 4¹²². Innymi słowy wydarzenia opisane w Rdz 3 nie są wprost opisem „grzesznego upadku” człowieka. Stanowią raczej próbę symbolicznego w wymowie i zarazem etiologicznego wyjaśnienia rzeczywistych warunków aktualnego życia człowieka na ziemi¹²³. Życie ludzi, krótko mówiąc, jest inne niż życie Boga i ten fakt jest tu wyraźnie zaakcentowany. Ludzie są śmiertelni, a Bóg oraz byty przynależne do Jego świata „żyją na wieki” (Rdz 3,22; por. Rdz 6,1-4)¹²⁴. Temat to nie nowy w literaturze starożytnego Orientu, dobrze znany jest również z mezopotamskich tekstów o Gilgameszu i Adapie.

ks. Janusz Lemański

¹²⁰ *Tamże*, s. 230–231, 272.

¹²¹ F. CRÜSEMANN, *Autonomie und Sünde. Gen 4,7 und die jahwistische Urgeschichte*, w: W. SCHÖTTRUFF, W. STEGEMANN (red.), *Traditionen der Befreiung. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen*, t. 1: *Methodische Zugänge*, München 1980, s. 67–70.

¹²² W. BÜHRER, *Am Anfang*, s. 272 ze wskazaniem na K. HEYDEN, *Die Sünde Kains. Exegetische Beobachtungen zu Gen 4,1-16*, *Biblische Notizen* 118 (2003), s. 103–107.

¹²³ E. BLUM, *Urgeschichte*, w: G. KRAUSE, G. MULLER (red.), *Theologische Realenzyklopädie*, t. 34, Berlin 2002, s. 436: „paradigmatisch akzentuierte Ätiologie der *conditio humana*”, w której chodzi o przepracowanie „Voraussetzungen menschlicher Geschichte”.

¹²⁴ W. BÜHRER, *Am Anfang*, s. 273.