

ks. Janusz Lemański<sup>1</sup>

## **Kainici i Setyci (Rdz 4,17-26) – pytanie o kierunek rozwoju cywilizacji?**

Rdz 4,17-26 stanowi fragment większej całości (Rdz 2,4-4,26) związanej z opisem upadku pierwszych ludzi i zniekształceniem pierwotnego planu stworzenia. Człowiek w tym Boskim zamyśle obdarzony został darem nieśmiertelności (przystęp do drzewa życia) w zamian za oczekiwane zaufanie względem Stwórcy (drzewo poznania dobrego i złego). Pierwsi ludzie jednak nie tylko zawiedli w kwestii zaufania (Rdz 3), ale i naruszyli samo życie, niwecząc tym wyznaczony przez JHWH porządek stworzenia (Rdz 4,1-16). Wydawać by się mogło, że doświadczenie skutków takiej postawy, zwłaszcza utrata nieśmiertelności (por. Rdz 3,22) i nieustanne zagrożenie życia w ogóle (por. Rdz 4,14), powinny człowieka czegoś nauczyć w kwestii jego właściwej relacji do Boga. Zwłaszcza, że w obu wypadkach Stwórca wykazał swoją dalszą troskę o człowieka (por. Rdz 3,21; 4,15). Dalsze opowiadanie tzw. Jahwisty, któremu przypisuje się zarówno Rdz 2,4-4,26, jak i sporą część opowiadania o potopie, upadku Noego oraz budowie miasta z wieżą Babel, pozwala sądzić jednak, że lekcja nie została zrozumiana i ludzkość nadal dąży do zgubnej dla niej emancypacji wobec Stwórcy. Konsekwencje tego są destrukcyjne zarówno dla właściwej relacji ludzi wobec Jahwe (stopniowe oddalanie się od Boga), ale i dla samej ludzkości, której wzajemne stosunki cechuje coraz większa wrogość i przemoc. Jakkolwiek fundamentalnym wyborem Boga w Jego akcie zbawczym wobec ludzkości będzie opis powołania Abrahama (Rdz 12,1-4a), to już od samego początku, jak zauważył Clines<sup>2</sup>, postępowi grzechu, zniekształcającemu Boży plan stworzenia, towarzyszy Boża łaska, wyrażająca niezmienną troskę Stwórcy o człowieka. Logika Bożego działania jest zatem konsekwentnie nastawiona na ratowanie ludzkości, a jej podstawowym narzędziem jest selekcja. Nie chodzi jednak o przeznaczenie jednych do zbawienia, a innych na zagładę, ale wyodrębnienie najlepszej cząstki tak, aby stała się ona zaczynem

---

<sup>1</sup> Ks. dr hab., prof. US Janusz Lemański, ur 1966, absolwent Biblicum i Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie. Autor wielu artykułów i książek z dziedziny Starego Testamentu. Ważniejsze publikacje: „Sprawisz, abym ożył” (Ps 71,20b. Źródła nadziei na zmartwychwstanie w Starym Testamencie, Szczecin 2004; Arka przymierza w dziejach narodu wybranego, Szczecin 2006; Od manny na pustyni do manny ukrytej, Szczecin 2006; Księga Wyjścia. Nowy Komentarz Biblijny, Częstochowa 2009.

<sup>2</sup> D.J.A. Clines, *The Theme of the Pentateuch* (JSOT.S 10), Sheffield <sup>3</sup>1984, s. 61-70.77-79. Por. też J. Lemański, *Bóg chroni ludzkość przed nią samą (Rdz 11,1-9)?*, „Zeszyty Naukowe KUL” 49 (2006) z. 3, s. 8.

nowej jakościowo ludzkości, wzorem do naśladowania i zarazem narzędziem zbawienia wobec całego rodzaju ludzkiego. Tej logice wydaje się odpowiadać również, mająca wiele cech genealogii narracyjnej, perykopa z Rdz 4,17-26. Ona też będzie przedmiotem analizy. Zbadanie wymienionego tekstu jako istotnego elementu przygotowywanego przez Boga planu zbawienia wobec upadłej ludzkości może, jak sądzimy, rzucić nieco nowego światła na samą perykopę, jak również uwypuklić jej miejsce i rolę w obecnym kontekście Rdz 1-11.

## 1. Kontekst i struktura Rdz 4,17-26

Badacze zwracają uwagę na typowy dla genealogii element retoryczny: „X poznał swą żonę, a ona poczęła i urodziła...”, który z drobnymi, aczkolwiek istotnymi modyfikacjami pojawia się w Rdz 4,1.17.25. Zarówno w pierwszym, jak i ostatnim przypadku (ww.1.25) chodzi o Adama. Jedynie w w. 17 podmiotem jest Kain. Mamy więc do czynienia z kontynuacją genealogii pierwszego mężczyzny, którą wyraźnie przerywa wtrącenie dotyczące potomstwa jednego z jego synów. Z drugiej strony osiadły tryb życia Kaina (Rdz 4,17), na pierwszy rzut oka, kontrastuje z zapowiedzią, iż ma być on wiecznym wędrowcem (Rdz 4,12-16; por. w. 20). Pewną niekonsekwencję, względem kontekstu, wydaje się stanowić także informacja, że to Jabał, był praojcem pasterzy (w. 20Bb), choć już w w. 2 wydawać się mogło, że to Abel, brat Kaina, był pierwszym pasterzem. Z drugiej jednak strony potomstwo Kaina (siedem pokoleń!) dobrze świadczy o Bożym błogosławieństwie względem niego i jest odpowiedzią na obawy Kaina, co do swojej przyszłości (por. ww. 14-15)<sup>3</sup>. Można założyć, że tekst przypisywany Jahwiście ma u postaw różne tradycje złożone przez autora/redaktora w jeden kompleks literacki<sup>4</sup>. Rozstrzygnięcie jednak kwestii, czy takie założenie jest słuszne czy też nie, ma o wiele mniejsze znaczenie dla zrozumienia teologicznego przesłania badanego tekstu niż sam fakt, że fragment genealogii Kaina wyraźnie ma stanowić, w założeniu tegoż domniemanego Jahwisty, przerywnik dla genealogii Adama (Rdz 4,1-2.25-26).

Nie bez znaczenia jest wreszcie od dawna zauważany fakt, że Rdz 4,25-26 z jednej strony jest pomostem pozwalającym połączyć sekcję tzw. Jahwisty z genealogią kapłańską z Rdz 5<sup>5</sup>, z drugiej zaś stanowi przeciwstawny do gene-

<sup>3</sup> V.P. Hamilton, *The Book of Genesis. Chapters 1-17* (NICOT), Grand Rapids 1990, s. 237.

<sup>4</sup> Por. C. Westermann, *Genesis. Kapitel 1-11* (BK I.1), Neukirchen-Vluyn 1983, s. 443; G.J. Wenham, *Genesis 1-15* (WBC 1), Waco 1987, s. 97-98.

<sup>5</sup> Wenham, *Genesis*, s. 98. Nie musi to oznaczać, że należy ww. 25-26 łączyć z Rdz 5, gdyż w. 26b wyraźnie lepiej wpisuje się w kontekst tego, co go poprzedza niż tego, co po nim następuje por. H. Seebass, *Genesis*, t. I: *Urgeschichte (1,1-11,26)*, Neukirchen-Vluyn 1996, s. 166. Niemniej można zauważyć, że Rdz 4,25 łagodzi napięcie wynikające z faktu, iż w Rdz

alogii kainitów paradygmat alternatywnej linii genealogicznej. To, co rozgrywa się pomiędzy dwiema częściami genealogii Adama (Rdz 4,3-24), ma istotne znaczenie dla zrozumienia miejsca i roli tekstów opowiadających o Kainie umieszczonych w obecnym kontekście. Przede wszystkim jawi się on jako pierwszy bratobójca. Jego zachowanie stanowi złowieszczy precedens. Mimo to jednak wyraźnie nie traci sympatii Boga i, co ważniejsze, Jahwe nadal podtrzymuje swoją opcję na rzecz życia (por. Rdz 4,14-15)<sup>6</sup>, czego wymownym przykładem jest, symbolizująca pewną doskonałość, siedmiopokoleniowa struktura genealogii Kainitów. Cezurę pomiędzy ww. 17-22 i ww. 23-24 wyznacza zmiana o charakterze literackim. Genealogię zastępuje obramowana narratywnym komentarzem poetycka pieśń, mająca cechy przechwalania się wobec słuchaczy (por. Sdz 15,15)<sup>7</sup>. Po niej narrator powraca do genealogii Adama (ww. 25-26; por. Rdz 4,1-2). Teoretycznie zatem badaną perykopę można podzielić na trzy części: genealogię Kaina (ww. 17-22), pieśń przechwalającą Lameka (ww. 23-24) i genealogię Seta (ww. 25-26), stanowiącą typ genealogii narracyjnej. Jednakże i genealogia Lameka wyraźnie wyróżnia się na tle poprzedzających ją wierszy 17-18, gdyż nie tylko mowa jest o bigamii tego przedpotopowego patriarchy, ale i o czworgu jego potomstwa, w tym jednej córce (ww. 19-22). W takiej sytuacji należy więc myśleć o wyodrębnieniu tej sekcji i podziale genealogii Kainitów na dwie części. Pierwsza (ww. 17-18) ma charakter linearny, druga przeradza się w znacznie częściej stosowany typ genealogii zwany segmentowym (ww. 19-22)<sup>8</sup>. Nie można rozstrzygnąć o oryginalnym pochodzeniu tych genealogii. Czasem sugeruje się ich kenickie źródło<sup>9</sup>. Zgoda panuje jednak tylko co do tego, że genealogia Kaina i Seta pierwotnie były niezależne. Podobnie rzecz się ma w kwestii relacji obu genealogii do Rdz 5. Obie szkoły teologiczne (J i P) tworzyły swoje genealogie niezależnie choć mogły korzystać z tych samych źródeł tradycji, wykorzystując je i modyfikując do osiągnięcia właściwych sobie celów teologicznych<sup>10</sup>. Nie

---

5,3 wspomina się Seta jako pierworodnego Adama (por. Rdz 4,1-2; A.F. Campbell, M.A. O'Brien, *Sources of the Pentateuch*, Minneapolis 1993, s. 95) oraz przygotowuje opowiadanie o potopie, a w szczególności sekcję opowiadającą o trzech synach Noego, prezentowanego w roli nowego Adama.

<sup>6</sup> Por. J. Lemański, *Grzech rodzi się w sercu człowieka (Rdz 4,1-16)*, Studia Koszalińsko-Kołobrzeszkie, 9 (2004), s. 33-52.

<sup>7</sup> Kain niekoniecznie musi być tu postrzegany jako praprzodek Lameka. H. Gunkel (*Genesis*, Göttingen 1977, s. 52) zauważa wręcz, że jawi się on tu jako przeciwnik lub rywal *par excellence* Lameka.

<sup>8</sup> Por. Th. Hieke, *Die Genealogien der Genesis* (HBS 39), Freiburg i inne 2003, s. 41.43-44.

<sup>9</sup> J. Scharbert, *Genesis 1-11* (NEB), Würzburg 1990, s. 70.

<sup>10</sup> Por. J.M. Sasson, *A Genealogical „Convention” in Biblical Chronography?*, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* (dalej: ZAW) 90/1978, s. 172-173.175; D.T. Bryan, *A Reevaluation of Gen 4 and 5 in Light of Recent Studies in Genealogical Fluidity*, ZAW 99/1987, s. 180-188; J. Blenkinsopp, *Il Pentateuch. Introduzione ai primi cinque libri della Bibbia*, Brescia 1996, s. 86; J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj* (SB 4), Kielce 2002, s. 73. J. Van Seters (*The Pentateuch*,

można wykluczyć, że ww. 25-26 powstały przy połączeniu obu tradycji i mają charakter redakcyjny<sup>11</sup>.

## 2. Analiza egzegetyczna Rdz 4,17-26

Jak wynika z przeprowadzonej powyżej dyskusji, analizowany tekst ma cztery części: genealogia Kainitów (ww. 17-18), genealogia Lameka (ww. 19-22), pieśń Lameka (ww. 23-24), genealogia Setytów (ww. 25-26). Centralne miejsce w tym układzie zajmuje postać Lameka, która nie tylko wyróżnia się tym, że genealogia z linearnej przechodzi w segmentową i tym samym mowa jest o więcej niż jednym potomku tego patriarchy, ale również dołączona jest do niej pieśń, która zawiera groźbę doprowadzającą do absurdu pojęcie sprawiedliwości (rozumianej jako *lex talionis*). Odczytanie miejsca i roli obu zewnętrznych genealogii musi się zatem dokonać z perspektywy tego, co powiedziane jest o Lameku i co mówi sam patriarcha.

### 2.1. Genealogia Kainitów (ww. 17-18)

Zdanie z w. 17a jest ściśle paralelne do ww.1.25 i typowe dla genealogii. Nie chodzi jednak o genealogię w czystej postaci, lecz o jej narracyjnie ubogą wersję<sup>12</sup>. Z tą różnicą, że podmiotem jest tu Kain a nie Adam, jak w dwóch wymienionych wierszach. Wielu badaczy podejmowało próbę identyfikacji żony Kaina. Dotąd wydawać by się mogło, że poza Adamem, jego żoną i dwoma synami nie ma innych ludzi na ziemi. W tej sytuacji odpowiedź nasuwała się sama: chodzi o jedną z sióstr Kaina, wspomnianych w Rdz 5,4<sup>13</sup>. Takie logiczne detale nie zaprzętały jednak głowy autora biblijnego. Jego celem jest opowiedzenie historii o charakterze paradygmatu, tłumaczącego współczesny mu stan rzeczy, a nie odtworzenie historii w ścisłym sensie tego słowa. Zresztą już sama budowa miasta (Rdz 4,17) czy obawy Kaina, wyrażone w Rdz 4,14, znamionują fakt, że autor natchniony zakłada istnienie większej ilości ludzi niż tylko rodzina Adama i Ewy<sup>14</sup>. Te obawy, jeśli już o nich mowa,

---

*A Social-Science Commentary*, Sheffield 1999, s. 118) mając znacznie młodszą datację tradycji J (okres wygnania babilońskiego) sądzi, że oryginalnie linie Kainitów i Setytów liczyły po siedem osób każda, a P zmodyfikował potem na swój użytek drugą z tych genealogii. Jednak Rdz 5 (P) liczy dziesięć pokoleń, a nie siedem, co znacznie utrudnia przyjęcie jego propozycji. Można natomiast zakładać, że P bardziej wiernie i precyzyjnie odtworzyło materiał zaczerpnięty z tego samego źródła, z którego wziął je J. Tłumaczyłoby to nie tylko drobne różnice w brzmieniu imion, ale długość listy potomków Adama w tej wersji.

<sup>11</sup> Tak sugeruje Coats cytowany przez Wenham'a (*Genesis 1-15*, s. 98).

<sup>12</sup> Hieke, *Die Genealogien*, s. 53: „Es handelt sich hier um eine erzählerische ausgestaltete Genealogien, da neben den blossen genealogische Informationen weitere Qualifikationen und andere Aussagen den einzelnen Personen zugeordnet werden”.

<sup>13</sup> B. Jacob, *Das Buch Genesis*, Stuttgart (1934) 2000, s. 147.

<sup>14</sup> Tak już Gunkel, *Genesis*, s. 52. Traktując zagadnienie w ten sposób nie ma też potrzeby wyjaśniania problemu kazirodczego związku (Kpł 18,9; 20,17; por. Rdz 19,30-38; Jub 4,9).

dotyczyły zagrożenia życia Kaina. Odpowiedź Boga, zapowiadająca protekcję i stałą inklinację na rzecz życia (Rdz 4,15), znajduje teraz swoje dopowiedzenie w płodności Kaina i wielopokoleniowej strukturze jego rodu, którą dodatkowo uwypukla liczba siedem (pokoleń) symbolizująca pewną perfekcję i doskonałość<sup>15</sup>. Kain zatem, mimo grzechu, został obdarzony łaską Boga i jego kolejni potomkowie są tego widowym znakiem.

Pierwszym z potomków Kaina jest **Heno**ch (*HánôK* por. Rdz 5,18-24: syn Jereda; Rdz 25,4: syn Midiana i wnuk Abrahama; Rdz 46,9: syn Rubena). Imię prawdopodobnie jest pochodną hebrajskiego rdzenia czasownikowego *HnK* – „ćwiczyć” lub „poświęcać”. Jego sens zatem brzmi „poświęcony/ zadedykowany”<sup>16</sup>. Takie rozumienie imienia pasuje do drugiej części wiersza, gdzie mowa jest o budowie miasta i zadedykowaniu go przez Kaina swemu pierwotnemu Henochowi<sup>17</sup>. Problem w tym, że konstrukcja gramatyczna zdania nie pozwala na precyzyjną identyfikację podmiotu w w. 17b<sup>18</sup>. Zgodnie z zasadami gramatycznymi zwrot *hyh* + imiesłów strony aktywnej powinien opisywać kontynuację działania w przeszłości<sup>19</sup>. Zatem domyślnie podmiotem działającym jest nadal Kain, który budował miasto i nazwał je imieniem swego syna Henocha. Wielu badaczom taka informacja nie pasowała jednak do tułaczego trybu życia, jaki stał się udziałem Kaina w wyniku popełnionego przez niego bratobójstwa (por. Rdz 4,14.16). Dało to okazję do proponowania różnych korekt w tekście tak, aby to nie Kain, ale właśnie jego syn był budowniczym wspomnianego miasta i nazwał je swoim imieniem lub imieniem swego syna Irada<sup>20</sup>. Jednak taka interpretacja wymaga nie tylko nieuzasadnionych przez krytykę tekstu zmian, ale i uniemożliwia ją wspomnienie na końcu zdania imienia Henoch<sup>21</sup>.

Zachowanie Kaina można zinterpretować jako próbę zmiany swej sytuacji. Mimo wyroku skazującego go na wygnanie z daleka od swoich krewnych, bratobójca próbuje zapuścić gdzieś korzenie, uciekając od tułaczego (nomadycznego?) stylu życia. Nie chodzi tu jednak, jak podkreśla Seebass<sup>22</sup>, o pierwsze miasto w ogóle, ani też nie jest ono nawet dla Kaina. Nazwanie miasta

<sup>15</sup> V.P. Hamilton, *The Book*, s. 237; W.B. Brueggemann, *Genesis*, Torino 2002, s. 89.

<sup>16</sup> M.T. Wacker, *Henoch*, w: *Neues Bibel-Lexikon*, red. M. Görg, B. Lang, t. 2, Zürich, Düsseldorf 1995 (dalej NBL), s. 117. Wenham (*Genesis*, s. 111) proponuje tłumaczyć *dedicator* w sensie ten, który poświęca, dedykuje (komuś miasto).

<sup>17</sup> Nie trzeba zatem bezkrytycznie podzielać opinii H. Gunkel'a (*Genesis*, s. 52). Tak czyni zaś Ch. Levin, *Der Jahwist* (FRLANT 157), Göttingen 1993, s. 97.

<sup>18</sup> K.D. Schunck, *Henoch und die erste Stadt. Eine textkritische Überlegung zu Gen 4,17*, *Henoch* 1 (1979), s. 161-165.

<sup>19</sup> P. Joüon, T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, t. I, Roma 1993 (dalej: Joüon) § 121f.

<sup>20</sup> Por. Wenham, *Genesis*, s. 95.111.

<sup>21</sup> R.R. Wilson, *Genealogy and History in the Biblical Word* (YNER 7), New Haven 1977, s. 139-140. Westermann (*Genesis*, 443) ocenia te próby nawet jako ucieczkę przed wysiłkiem wyjaśnienia masoreckiej wersji tekstu.

<sup>22</sup> *Genesis*, s. 167.

imieniem syna wskazuje, że chodzi o kolejne pokolenie i początki urbanizacji. Słusznie też zauważa Westermann<sup>23</sup>, że Izraelici mieli zawsze świadomość, iż miasta Kanaanu, które zamieszkali, nie były założone przez ich przodków (por. Pwt 6,10). W taki symboliczny sposób zapowiada się więc, że Kain reprezentować będzie linię narodów (por. Rdz 11,1-9; Rdz 18-19)<sup>24</sup>, wobec której potomkowie Seta (w tym Izraelici) stanowią mają historiozawcą alternatywę. Nie mamy dziś żadnych świadectw archeologicznych pozwalających zidentyfikować jakieś konkretne starożytne miasto stojące za tym imieniem. Możemy jednak sądzić z dużym prawdopodobieństwem, że autorowi biblijnemu wcale nie chodziło o konkret historyczny, lecz o symbol teologiczny.

Kolejni potomkowie Kaina wyliczani są dalej systemem linearnym (w. 18) a ich liczba wynosi siedem pokoleń. Tylko o Lameku narrator powie jednak coś więcej (por. ww.17b.20b.21.22), wkładając ponadto w jego usta pieśń z przechwałkami (ww. 23-24). Dość często wskazuje się w tym miejscu na paralele mezopotamskie, jak, znanych choćby z tamtejszej wersji historii o potopie, siedmiu przedpotopowych *apkallu* (mędrców)<sup>25</sup>, z których najstarszy: Adapa związany był z Eridu, uważanym za najstarsze miasto Sumeru<sup>26</sup>. Łatwo o skojarzenie fonetyczne pomiędzy tą mezopotamską nazwą miasta i hebrajskim rzeczownikiem *ʾir* (miasto) oraz imieniem syna Henocha – *ʾirād* (w. 18a). Mit mezopotamski nic także nie mówi o jakichś szczególnych zasługach owych mędrców w krzewieniu praktycznych umiejętności, podobnie jak ma to miejsce w przypadku Rdz 4,17-18. Nie można więc wykluczyć, że autor biblijny posłużył się w tym miejscu materiałem mitologicznym. Zapożyczenie nie jest jednak „niewolnicze”. Autor natchniony proponuje tu bowiem polemikę względem mitycznych wyobrażeń o początkach kultury i wiedzy technicznej. Jej źródła – według niego - trzeba szukać nie w niebiosach, skąd wykraść by ją mogli tylko herosi<sup>27</sup> lub ofiarować sami bogowie, ale w naturalnym rozwoju ludzkości.

Lista imion z w. 18 ma kilka drobnych różnic w stosunku do Rdz 5. Inna jest też kolejność:

Rdz 4,17-18

Rdz 4,25-26

Rdz 5,1-32

Adam

Set

Enosz

<sup>23</sup> *Genesis*, s. 445.

<sup>24</sup> Generalnie negatywną rolę miast w Księdze Rodzaju omawia G. Willis, *Die Stadt in den Überlieferungen der Genesis*, ZAW 78 (1966), s. 133-148.

<sup>25</sup> Hasło „siedmiu mędrców” w: J.Black, A. Greek, *Słownik mitologii Mezopotamii*, Katowice 1998, s. 179-180.

<sup>26</sup> Hasło „Adapa” w: J.Black, A. Greek, *Słownik*, s. 26.

<sup>27</sup> W tym kontekście por. też greckie paralele przytoczone w: J. Van Seters, *The Primeval Histories of Greece and Israel Compared*, ZAW 100 (1988), s. 1-22.

<b>Kain</b>	↔	<b>Kenan</b>
<i>Henoch</i>		<u>Mahalaleel</u>
<b>Irada</b>	↔	<b>Jered</b>
<u>Mechujael</u>		<i>Henoch</i>
<b>Metuszael</b>	↔	<b>Metuszalach</b>
Lamek		Lamek
synowie Lameka		Noe
		synowie Noego

W większości przypadków zmiany mają charakter dialektyczny (Kain - Kenan; Irada - Jered; Mechujael - Mahalaleel; Metszael - Metuszalach) Problemem egzegetycznym jest jednak przesunięcie Henoch – Mahalaleel oraz brak Noego na liście z Rdz 4<sup>28</sup>. Etymologiczna identyfikacja poszczególnych imion także nie jest do końca pewna.

**Irada** (*irād*) fonetycznie łatwo kojarzyć z nazwami starożytnych miast takich jak Arad lub mezopotamskie Eridu. Nie można wykluczyć, że takie też przedsemickie korzenie tego imienia są właściwe<sup>29</sup>. Większość badaczy akceptuje jednak hipotezę, że chodzi o lingwistyczny wariant dla słowa *arōd* – „dziki osioł”, które ma swój odpowiednik także w języku arabskim. Część zaś wskazuje na inne arabskie słowa pozwalające uzyskać sens „śpiewać/gwizdać” lub, częstą w języku arabskim, formę przymiotnikową: „twardy/ mocny/ odważny”<sup>30</sup>. Wszystko jednak, co można powiedzieć o tych propozycjach, to tylko to, że są czysto hipotetyczne, gdyż opierają się na skojarzeniach fonetycznych i żadna z nich nie została ostatecznie dowiedziona.

**Mechujael** (*mēHūyā'ēl*) z wariantem wymowy Mechijael (por. Peniel/Penuel w Rdz 32,31-32)<sup>31</sup>. Większość badaczy zgadza się, że imię zawiera element teoforyczny *'ēl* – „bóg”. Problem stanowi sens pierwszego elementu<sup>32</sup>. Jeśli przyjąć, że jest on pochodną akadyjskiego *machu*, opisującego kogoś w stanie ekstazy<sup>33</sup>, to można dojść do sensu „kapłan Boga”. Jeśli potraktować pierwszy formant imienia jako imiesłów rdzenia *Hyh* – „żyć”<sup>34</sup>, to można

<sup>28</sup> L. Ruppert, *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar*, t. I: *Gen 1,1-11,26* (fzb 70), Würzburg 2003, s. 218.

<sup>29</sup> W.W. Hallo, *Antedehuvian Cities*, *Journal of Cuneiform Studies* 23 (1970), s. 64; P.D. Miller, *Eridu, Dunnu, and Babel: A Study in Comparative Mythology*, *Hebrew Annual Review* 9 (1985), s. 241-242 nota 9.

<sup>30</sup> Por. J. Gabriel, *Die Kainitengenealogie Gn 4,17-24*, *Biblica* 40 (1959), s. 412-413.

<sup>31</sup> Na ten temat por. U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis*, t. I, Jerusalem 1961, s. 232-233; R.S. Hess, *Mehujael*, w: *Anchor Bible Dictionary*, red. D.N. Freedman, t. IV, New York 1992 (dalej: ABD), s. 681.

<sup>32</sup> Westermann, *Genesis*, s. 328-329.

<sup>33</sup> Cassuto, *A Commentary*, s. 232: *ecstatic of God*.

<sup>34</sup> J. Skinder, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis* (ICC), Edinburgh 1910; 1930, s. 117; Gabriel, *Die Kainitengenealogie*, s. 414.

z kolei interpretować imię w sensie: „Bóg dający życie”, a wreszcie jeśli łączyć etymologiczne związki z rdzeniem *mH'* - „uderzać”, to otrzymuje się sens: „Bóg uderzył”.

Imię **Metuszał** (*méTûšä'ël*; por. Rdz 5,21.25.27: Metuszelach) większość badaczy rozumie jako zbitkę *mT* + *š* (w funkcji dopełniaczowej) + *l* - „człowiek (*mutu*) Boga”<sup>35</sup>. Czasem tylko wskazuje się na możliwość innego rozumienia tej sekwencji spółgłosek: *mT* + *š'l*. W tej wersji są dwa możliwe warianty. Drugi formant można bowiem rozumieć czasownikowo: „pytać/ prosić”, albo rzeczownikowo: „szeol”. W efekcie więc prowadzi to do interpretacji: „człowiek prośby/ modlitwy” lub „człowiek (boga) zaświatów/ szeolu”. Ostatnia propozycja wiąże się z hipotetycznym, północno-zachodnio semickim bogiem zaświatów o imieniu Szeol<sup>36</sup>. Nie ma jak dotąd jednak innych imion z tak rozumianym formantem teoforycznym, podczas gdy nie brak wielu przykładów z użyciem innych bóstw podziemia jak Nergal, Mot czy Reszeł (chtoniczny charakter ostatniego jest dyskusyjny).

**Lamek** (*lämeK*) to wariant gramatyczny (tzw. *pausalform*) imienia Lemek, podobnie jak Abel. Tyle, że to ostatnie imię ma pewną hebrajską etymologię, czego nie można powiedzieć o pierwszym. Poza kręgiem semickim istnieje natomiast wiele wariantów imion z tymi samymi spółgłoskami w trzecim i drugim tysiącleciu przed Chr.<sup>37</sup>. W języku sumeryjskim *lumga* jest tytułem boga Ea (Enki) - patrona muzyki. Lamek jest ojcem Jubala, który określony zostaje jako praojciec grających na instrumentach muzycznych (por. w. 21), jednak takie mezopotamskie konotacje badanego imienia są wątpliwe. Arabskie odniesienia (rdzeń *ylmk*) pozwalają na rozumienie imienia w sensie: „silny młodzieniec” lub w połączeniu z czasownikiem „gnieść” uzyskać sens: „tyran”. Kontekst rzeczywiście pozwala kojarzyć Lameka z przemocą, może więc raczej miał K. Budde<sup>38</sup>, sugerując, że w imieniu Lameka pobrzmiwa coś związanego z przemocą. Warto też zwrócić uwagę na akadyskie *lumakku*, które jest tytułem niższego rangą kapłana<sup>39</sup>. Jako siódmy w kolejności, licząc od Adama, Lamek zajmuje miejsce szczególne, co nie oznacza, że uprzywilejowane. Być może jednak znalazł się na nim z tego względu, że autor biblijny chce zwrócić na niego uwagę i podać więcej detali na jego temat (por. ww. 19-22 + pieśń ww. 23-24). W każdym razie etymologicznie sens imienia nie znalazł dotąd przekonującego wyjaśnienia, co może wiązać się też z jakąś zachowaną w nim starożytną pisownią, a może nawet błędem fonetycznym<sup>40</sup>.

<sup>35</sup> Gabriel, *Die Kainitengenealogie*, s. 414-415; R.S. Hess, *Methushael*, w: ABD, t. IV, s. 801.

<sup>36</sup> M. Tsevat, *The Canaanite God šalah*, *Vetus Testamentum* 4 (1954), s. 41-49.

<sup>37</sup> R.S. Hess, *Lamech*, w: ABD, t. 4, s. 136.

<sup>38</sup> *Die Biblische Urgeschichte*, Giessen 1883, s., s. 129: „etwas Gewalttätiges, mindestens ein ‘Krieger’ oder ‘Überwinder’”.

<sup>39</sup> Cassuto, *A Commentary*, s. 233.

<sup>40</sup> Takie sugestie znaleźć można w: Gabriel, *Die Kainitengenealogie*, s. 416.



## 2.2. Genealogia Lameka (ww. 19-22)

Po krótkiej wyliczance autor biblijny ponownie wraca do opisowego stylu przedstawiania genealogii (por. w. 17b). To wyraźny sygnał dla czytelnika, że zatrzymujemy się przy postaci ważnej dla dalszego biegu dziejów. Dowiadujemy się z tego opisu, że Lamek nie jest już mężem jednej tylko żony, ale jawi się jako pierwszy poligamista. Techniczny w opisie zawierania małżeństwa zwrot: *wayyiqah-lô* – „wziął sobie” dopełnia informacja „dwie żony” (w. 19a). Narrator podaje nawet ich imiona: Ada i Silla. Pojawiały się próby negatywnej oceny takiego zachowania<sup>41</sup>. Jednak sam narrator nie zawiera w tej informacji żadnych negatywnych ocen. Poligamia zresztą nie była niczym niezwykłym w kontekście historii o patriarchach czy o początkach monarchii. Dyskretna jej krytyka pojawia się dopiero wraz ze szkołą deuteronomistyczną (por. Pwt 21,15-17), jednak i tam przyjmuje się ją jako fakt społeczny. Mając na uwadze Rdz 2-3, trzeba jednak przyznać, że delikatnie, aczkolwiek wyraźnie zaznaczone zostaje tu odejście od pierwotnego wzoru<sup>42</sup> i, co ważniejsze, ta dodatkowa informacja o małżeństwie Lameka rozbija linearną dotąd genealogię w układ segmentowy<sup>43</sup>.

Jako szósty w kolejności na liście kainitów, Lamek będzie ojcem siódmego pokolenia. Liczba ta ma pewien symboliczny wymiar, wyraża ideę kompletności<sup>44</sup>. Odgrywa też rolę w odniesieniu do losów Kaina i jego potomstwa. Sam Kain otrzymał obietnicę siedmiokrotnej pomsty w wypadku, gdyby ktoś naruszył wolę Boga względem niego (por. Rdz 4,15). Lamek i jego potomstwo (siódme w kolejności pokolenie) są dowodem efektywnego dotrzymania tej obietnicy. Kain, wbrew obawom (por. Rdz 4,14), nie tylko nie został zabity, ale stał się wręcz praojcem obfitującego w potomstwo rodu. Lamek zakłóci jednak ten rytm życia wprowadzeniem absurdu w formie prawa odwetu, co wyraźnie przedstawione będzie przez niego jako alternatywa wobec woli Boga (Rdz 4,24: nie siedem, ale siedemdziesiąt siedem).

Oba imiona żon Lameka są nie mniej skomplikowane od strony etymologicznej niż dotychczas rozpatrywane. Ada (*’ädäh*; por. Rdz 36,2) może oznaczać „ornament” lub w formie przymiotnikowej wyrażać sens „piękna”<sup>45</sup>, zaś Silla (*cilläh*), jeśli przyjąć, że pochodzi od rzeczownika *cël* – „cień”<sup>46</sup>, może mieć sens „ochrona” (także w sensie: „pokrzepiająca”<sup>47</sup>, w odniesieniu do go-

<sup>41</sup> S. Łach (*Księga Rodzaju*, Poznań 1962, s. 236) określa to nawet jako początek zdziczenia obyczajów por. Rdz 2,24; Mt 19,5.

<sup>42</sup> Wenham, *Genesis*, s. 112.

<sup>43</sup> Hieke, *Die Genealogien*, s. 54.

<sup>44</sup> Cassuto, *A Commentary*, s. 234; J.M. Sasson, *A Genealogical „Convention”*, s. 173.

<sup>45</sup> U. Hübner, *Adah*, w: ABD, t. 1, s. 60.

<sup>46</sup> R.S. Hess, *Zillah*, w: ABD, t. 6, s. 1093.

<sup>47</sup> Tak Gabriel, *Die Kainiteneologie*, s. 416.

rażącego klimatu), albo jeśli wyprowadzać ją od rdzenia *clcwł* - „cymbał”<sup>48</sup>, może nawiązywać do specyficznego kobiecego głosu. W podobnym kierunku interpretacyjnym idzie powiązanie etymologii imienia Silla z rdzeniem *cłł* – „brzmiąc przeraźliwie/ rozdzierająco”, które można zrozumieć dwojako: bądź w sensie kobiety o mocnym wojowniczym głosie (jej syn Tubal-Kain jako wytwórca broni) lub mniej ostro: „dźwięcząc, brzmieć”<sup>49</sup> o podobnych konotacjach względem brzmienia kobiecego głosu, jak poprzednia propozycja. Trudno orzec jednak, czy cytowana tu często paralela z Pnp 2,14 jest słuszna. Autor Pieśni przytacza dwa atrybuty kobiecej urody: „...słodki jest głos twój i twarz pełna wdzięku”. Jeśli interpretacja obu imion jest właściwa: Ada - Piękna i Silla - Mająca dźwięczny głos, to być może imiona te rzeczywiście nawiązują aluzyjnie do tych klasycznych cech kobiecości i oznaczają tylko, że Lamek uległ ich urodzie. Część badaczy bierze jednak zestawienie imion w sensie przeciwstawienia i interpretuje drugie z imion negatywnie. Ada reprezentowałaby jasność (piękno, ozdoba) a Silla ciemność (cień)<sup>50</sup>, dwie strony ludzkiej natury i dwa aspekty małżeńskiego życia.

Nietrudno odnotować zmianę w sposobie prezentowania narodzin kolejnych potomków. Inaczej niż w w. 17a oraz w w. 18 (system patriarchalny) teraz na plan pierwszy wychodzą kobiety-matki (w. 20a.22a). Pierwsza z żon Lameka, Ada, urodziła dwóch synów: Jabala (*yäBäl* w. 20) i Jubala (*yûBäl* w. 21). Obie formy są wariantami tego samego imienia pochodzącymi prawdopodobnie od rzeczownika *yûBûl* – „produkt/ plon”<sup>51</sup> lub od rdzenia czasownikowego *yBl* – „przynieść”<sup>52</sup>.

Obaj bracia stali się patronami ludzi mających określony, choć niekoniecznie nowy styl życia. Jabal nazwany jest ojcem tych, którzy mieszkają w namiotach oraz pasterzy. Syntaksa zdania pozwala widzieć tu dwie możliwości. Albo słowo *miqûneh*, opisujące z reguły czyjaś własność, najczęściej w postaci trzód bydła oraz kóz i owiec<sup>53</sup>, odnosi się do imiesłowu „mieszkający (w namiotach)”, albo do rzeczownika „ojciec”<sup>54</sup>. Przyjmując pierwszą interpretację, można dojść do subtelного rozróżnienia, które proponuje Wenham<sup>55</sup>. Pierwowzorem pasterzy był już Abel, jednak on pasł tylko mniejsze zwierzęta

<sup>48</sup> Tak Cassuto, *A Commentary*, s. 234; Westermann, *Genesis*, s. 449.

<sup>49</sup> Tak B. Keil i H.L. Strack cytowani w: Gabriel, *Die Kainitengenealogie*, s. 416 nota 8.

<sup>50</sup> K. Rabast cytowany w: Gabriel, *Die Kainitengenealogie*, s. 416-417.

<sup>51</sup> Wenham, *Genesis*, s. 112. Gabriel, *Die Kainitengenealogie*, s. 417: *ybl* – „kipiec, burzy się” w nawiązaniu do nomadycznego stylu życia.

<sup>52</sup> Westermann, *Genesis*, s. 449.

<sup>53</sup> W.T. Koopmans w: *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, red. W.A. VanGemeren, t. 2, London 1997 (dalej: NIDOTTE), s. 1090.

<sup>54</sup> LXX rozwiązuje problem, tłumacząc: *en skēnais kēnotrofōn* – „w namiotach hodowców bydła”.

<sup>55</sup> *Genesis*, s. 113.

(*cö'n*)<sup>56</sup>: kozy i owce, nie mieszkał w namiotach i tym samym niekoniecznie prowadził beduiński styl życia, którego praojcem był dopiero Jabal. Gabriel<sup>57</sup> sugeruje tu nawet większą kulturę chowu zwierząt, rozróżniając subtelnie pomiędzy zakresem znaczeniowym pojęcia *rö'eh'cö'n* – „pasterz (małej) trzody” (Abel) i *miqūneh* – „właściciel (wielkich) stad” (Jabal). Ze sposobu zamieszkania wynika, natomiast, że kara, jaka dotknęła Kaina, nie polegała w rzeczywistości na nomadycznym stylu życia, ale na wyrzuceniu poza nawias wspólnoty rodzinnej, której zasady współżycia zostały naruszone<sup>58</sup>. Znamienne jest, że również na asyryjskiej liście królów<sup>59</sup> pierwszych siedemnastu określa się jako „mieszkających w namiotach”.

Jubal określony jest mianem ojca grających<sup>60</sup> na *Kinnôr* i —*ûGäB*. Jak słusznie zauważa Seebass<sup>61</sup>, nie ma tu mowy o tym, że Jubal był wynalazcą wspomnianych instrumentów, a jedynie, że patronował lub panował nad tymi, którzy na nich grają. Chodzi więc o praojca rodu lub plemienia, które służyło z takich umiejętności. Oba instrumenty mogą symbolizować całość muzyki<sup>62</sup>. W pewnym więc sensie nie tyle idzie tu o nowe sztuki, ile o klasyczny podział zadań w społeczności nomadów. Wariant jego imienia może być świadomą aluzją fonetyczną do rzeczownika *yôBël* – „róg barani”<sup>63</sup>. Instrumenty, o których mowa, należą do najstarszych znanych w Biblii<sup>64</sup>. Pierwszy, identyfikowany jako lira<sup>65</sup>, służył zarówno podczas świeckich, jak i religijnych uroczystości. Drugi, identyfikowany najczęściej jako flet<sup>66</sup>, rzadko występuje samodzielnie, najczęściej pojawia się w połączeniu z lirą (Hi 21,12; 30,31) i niekiedy tylko w kontekście kultowym (Ps 150,4)<sup>67</sup>. Już samo to wystarczy jednak, aby odrzucić proponowany tu czasem pierwszy podział na muzykę sakralną

<sup>56</sup> M.S. Moore, M. L. Brown, w: NIDOTTE, t. 3, s. 727-732.

<sup>57</sup> Gabriel, *Die Kainitengenealogie*, s. 422.

<sup>58</sup> J. Lemański, *Grzech*, s. 49.

<sup>59</sup> B. Janowski i inni (red.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*. Neue Folge, t. II, Gütersloh 2005, s. 28.

<sup>60</sup> Rdzeń czasownikowy *TPS* w swoim podstawowym znaczeniu opisuje trzymanie w rękach jakiegoś obiektu. Kontekst modyfikuje to znaczenie i w obecnym przypadku chodzi o grę na instrumentach por. A.H. Konkel, w: NIDOTTE, t. IV, s. 326-327.

<sup>61</sup> *Genesis*, s. 169.

<sup>62</sup> Sasson, *A Genealogical*, s. 173 nota 8.

<sup>63</sup> Gabriel, *Die Kainitengenealogie*, s. 417.

<sup>64</sup> Lira/harfa znana jest już z najstarszych warstw archeologicznych w Megiddo i Negew (warstwa XIX ok. 3300-3000 przed Chr.) por. H.P. Rüger, *Musik Instrumente*, w: *Biblisches Reallexikon*, K. Halling (red.), Tübingen 1977, s. 234-236 i Abb. 52.2.

<sup>65</sup> Na temat różnych starożytnych tłumaczeń por. J. Montagu, *Instrumenty muzyczne w Biblii*, Kraków 2006, s. 27-32.

<sup>66</sup> Por. J. Montagu, *Instrumenty*, s. 32-33.

<sup>67</sup> W mitologii greckiej inwencja muzyczna łączy się z pasterstwem. Wynalazcą fletu pasterskiego (*syryngs*) jest tu bóg pasterzy Pan por. hasło „Pan” i „flet” w: J. Schmidt, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, Katowice 2006, s. 113-114.246.

i świecką. Jeśli przyjąć natomiast sugestię Hamiltona<sup>68</sup> o tym, że imiona obu braci są *hypocoristicon* – rodzajem skróconego imienia powstałego w wyniku ominięcia elementu teoforycznego, a rdzeń, w oparciu o który powstały, oznacza „prowadzić procesję”, to imię Jubal, rozumiane jako imiesłów strony biernej, oznaczałoby „przyniesiony w procesji”.

Druga z żon Lameka, Silla, także urodziła dwoje dzieci (w. 22). Imię jej syna Tubal-Kain (*TûBal-qayin*) etymologicznie łączy się z dwoma poprzednimi (pierwszy człon), ale zaskakuje też podwójnym brzmieniem i nawiązaniem do imienia antenata całej linii genealogicznej. Tubal nie jest już pasterzem czy muzykiem jak jego bracia. O ile pasterstwo i muzykę można kojarzyć bez problemów, gdyż takie połączenie było właściwie powszechne na starożytnym Bliskim Wschodzie, o tyle zajęcie trzeciego syna wyraźnie odbiega od tego schematu. Wreszcie niespodziewanie pojawia się też córka – Naama (*na`âmäh*), o której nic się nie dopowiada. Wzmianka o niej, w tym zdecydowanie męskim towarzystwie, jest sporym zaskoczeniem dla czytelnika.

Wielu badaczy sądzi, że „Kain” jest późniejszą glosą w tekście, dodaną być może, by odróżnić Tubala od jego imiennika, syna Jafeta (Rdz 10,2; por. 1 Krn 1,5; Iz 66,19; Ez 27,13). Taką możliwość sugeruje tłumaczenie Septuaginty<sup>69</sup>. Jednak przy jego zajęciu, jakim jest sporządzanie narzędzi z miedzi/brązu i żelaza<sup>70</sup>, to właśnie słowo „Kain”, rozumiane często w sensie „kował”<sup>71</sup>, pasowałoby najbardziej do kontekstu. Ponadto pozwala ono zamknąć linię męską kainitów tym samym imieniem, którym została ona zapoczątkowana.

Mimo że imię „Tubal” pochodzi od tego samego rdzenia (*yBl*), co imiona jego dwóch braci Jabala i Jubala, jego etymologiczny sens jest trudny do odkrycia. Już począwszy od Wellhausena, wielu badaczy próbowało identyfikować imię „Tubal” z plemieniem Tybareńczyków (akadyjskie: *Tabal*; greckie: *Tibarēnoi*), mieszkających na terenach późniejszej Cylicji i zajmujących się handlem wyrobami z miedzi oraz żelaza. Prorok Ezechiel, który o nich wspomina (Ez 27,13), wzmiankuje tylko prowadzony przez nich handel naczyniami z brązu. Tradycja grecka umieszcza jednak na wyspach Morza Egejskiego, w pobliżu Anatolii, swojego boga, patronującego metalurgii i kowalstwu – Hefajstosa. Stamtąd w rzeczywistości wiedza metalurgiczna dotarła do konty-

<sup>68</sup> *The Book of Genesis*, s. 239; por. R. North, *The Cain Music*, *Journal of Biblical Literature* 83 (1964), s. 380.

<sup>69</sup> *Tobel kai (ē)n*. Por. S. Łach, *Księga Rodzaju*, s. 237.

<sup>70</sup> Czasem wskazuje się tu, że wspomnienie żelaza to anachronizm (E. Spaier, *Genesis* (AB 1), New York 1978, s. 35). Jednak intencją autora biblijnego nie jest odtwarzanie kolejności w odkrywaniu różnych metali (miedź obrabiano już na początku czwartego tysiąclecia, a żelazo zaczęto dopiero w drugim tysiącleciu), lecz symboliczne wskazanie na wszystkie prace związane z obróbką metali (C. Westermann, *Genesis*, s. 452). Por. też J.H. Walton i inni (red.), *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, Warszawa 2005, s. 14-15.

<sup>71</sup> J. Lemański, *Grzech*, s. 37.

mentalnej Grecji<sup>72</sup>. Niewykluczone więc, że w podwójnym imieniu Tubal-Kaina autor biblijny przywołał swoją tradycję o rozprzestrzenieniu się tej wiedzy poprzez tereny Anatolii na inne regiony ówczesnego świata<sup>73</sup>.

Dyskusyjne jest także sformułowanie zdania opisującego zajęcie, którym się parał Tubal-Kain. Wiele późniejszych wersji tekstu usiłowało zastąpić czasownikowy rdzeń *lʾš* – „ostrzyć, kuć”<sup>74</sup> (imiesłów aktywny ąal w stanie konstrukcyjnym) rzeczownikiem „ojciec”, stosowanym w ww. 20-21. Nie można jednak wykluczyć, że dyskusyjny rdzeń czasownikowy był integralną częścią oryginalnego tekstu i zastąpiono go lub uzupełniono dopiero później bardziej popularnym rdzeniem *Hrš* - „ryć, obrabiać”<sup>75</sup>. Obecna wersja, z dwoma czasownikami w formie imiesłowu, byłaby zatem połączeniem tych tradycji tekstu. Nie brak wreszcie i takich, którzy tłumaczyli dosłownie obecną konstrukcję zdania<sup>76</sup>. W każdym razie w obecnym brzmieniu na pewno nie ma mowy o tym, że Tubal-Kain jest odkrywcą metalurgii, a jedynie, że uprawiał związany z nią zawód<sup>77</sup>. Hamilton<sup>78</sup> sądzi nawet, że trzech bracia reprezentują trzy charakterystyczne profesje prowadzących nomadyczny tryb życia pasterzy strzegących stad należących do mieszkańców miast (por. 2 Krn 14,14.15). Bliżej prawdy jest jednak chyba Seebass, który widzi tu jedynie trzy prototypy permanentnego podziału społecznego<sup>79</sup>.

Siostra Tubal-Kaina, Naama (por. 1 Krl 14,21.31: Ammonitka, matka Roboama) pojawia się dość niespodziewanie, a ponadto, w odróżnieniu od braci, nic się nie mówi o jej specyficznym zajęciu. Wymienianie z imienia córek w genealogiach jest niezwykle rzadkie. Zwraca też uwagę fakt, że w odróżnieniu od poprzedniego wiersza (w. 21a), nie używa się tu zaimka osobowego (*jego*), gdy dokonuje się prezentacji, ale powtarza się imię jej brata (w. 22bA). Jak odczytać te informacje? Mają znaczenie czysto stylistyczne, czy raczej autor biblijny chce zwrócić uwagę czytelnika na coś szczególnego?

Imię dziewczyny jest pochodną rdzenia *n`m*, opisującego „powab/urok”<sup>80</sup>. Już dawno zauważono, że rdzeń, od którego pochodzi, należy do tej samej grupy rdzeni, co i te leżące u podstaw obu imion żon Lameka. Opisują one piękno

<sup>72</sup> R. Grawer, *Mity Greckie*, Warszawa 1974, s. 95-97.

<sup>73</sup> Ruppert, *Genesis*, s. 227.

<sup>74</sup> Rdzeń występuje jeszcze tylko w: 1 Sm 13,20; Ps 7,13; 52,4; Hi 16,9.

<sup>75</sup> Por. Wenham, *Genesis*, s. 95.

<sup>76</sup> Por. B. Jacob, *Das Buch Genesis*, Stuttgart (1934); 2000, s. 148: „einen Schärfer jades Arbeiters in Erz und Eisen”.

<sup>77</sup> Scharbert, *Genesis 1-11*, s. 72; Seebass, *Genesis*, s. 167.

<sup>78</sup> *The Book of Genesis*, s. 239. Por. G. Wallis, *Die Stadt*, s. 134.

<sup>79</sup> Seebass, *Genesis*, s. 169. Tak uważał już Skinner, *A Critical*, s. 118; por. też Ruppert, *Genesis*, s. 227.

<sup>80</sup> L. Koehler, W. Baumgartner, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Leiden-New York 1995, t. 1, s. 666-667.

i muzykę<sup>81</sup>, stanowiąc jednocześnie wraz z nimi wyraz celebracji życia<sup>82</sup>. Gabriel<sup>83</sup> przypomina też, że u Fenicjan imię to było przydomkiem bogini Aszartate. Ponadto rozważa również inną możliwość interpretacji tego imienia, łącząc je z pokrewnymi w innych językach semickich czasownikami mającymi sens „śpiewać”. Zatem w jego opinii możliwe jest, że Naama, w intencji autora biblijnego byłaby patronką śpiewaków<sup>84</sup>. Nic takiego nie wynika jednak wprost z tekstu biblijnego. Późniejsza tradycja rabiniczna identyfikowała ją jednak jako przyszlą żonę Noego (*Genesis Rabbah* XXIII,3)<sup>85</sup> i patronkę muzyki ludowej<sup>86</sup>, a Targum *Pseudo-Jonatan* uważa ją za nauczycielkę pieśni żałobnych.

Przy obecnym zestawieniu imion potomstwa Lameka może chodzić o zwykłe zachowanie równowagi: dwóch synów pierwszej i dwoje dzieci drugiej żony Lameka<sup>87</sup>. Mając na uwadze jednak to, że na tym potomstwie kończy się linia genealogiczna kainitów, oba ostatnie imiona mogą mieć charakter symbolicznej inkluzji. Tubal-Kain przypomina, o czyją linię genealogiczną chodzi, a Naama zamyka listę ostatniego pokolenia, na początku której stoją dwie żony Lameka (por. w. 19). Kobieta jest „dającą życie” (por. Rdz 3,20), więc zakończenie listy na córce Lameka bez wskazania dalszego potomstwa może dać dużo do myślenia, zwłaszcza w kontekście tego, co za chwilę powie sam Lamek do swych dwóch żon (por. ww. 23-24). Tłumaczyłoby to również zmianę stylu genealogii z wyraźnie patriarchalnej w ww. 17-18 na matriarchalną w ww. 19-22. Czyżby więc chodziło o kolejne ostrzeżenie przed autodestrukcyjnymi działaniami człowieka, które w efekcie jeszcze bardziej ogołacają go z boskiego daru życia (por. Rdz 2,7.21-22)? Nie wiemy, czy to akurat chciał wyrazić autor biblijny, ale układ imion, o którym mowa, można tak odczytać.

### 2.3. Pieśń Lameka (ww. 23-24)

Krótki, poetycki tekst pieśni Lameka określany był już jako „pieśń mieczy”<sup>88</sup> towarzysząca znanym do dziś na starożytnym Bliskim Wschodzie tańcom o tej samej nazwie. Większość badaczy sądzi jednak, że chodzi raczej o rodzaj pieśni wojennej, którą można by określić mianem „przechwałki”<sup>89</sup>

<sup>81</sup> R.S. Hess, *A Comparison of the Onomastica in Genealogical and Narrative Text of Genesis 1-11*, w: *Proceeding of the Tenth World Congress of Jewish Studies: Jerusalem, August 16-24, 1989*, Jerusalem 1990, s. 71.

<sup>82</sup> Brueggemann, *Genesis*, s. 90.

<sup>83</sup> *Die Kainitengenealogie*, s. 418.

<sup>84</sup> Gabriel, *Die Kainitengenealogie*, s. 418-419.

<sup>85</sup> Cassuto, *A Commentary*, s. 238.

<sup>86</sup> H-G. von Mutius, *Der Kainitenstammbau in der jüdischen und christlichen Exegese* (JTS 7), Hildesheim 1978, s. 75-88.

<sup>87</sup> Wenham, *Genesis*, s. 114; L.S. Shearing, *Naamah*, w: ABD, t. 3, s. 967.

<sup>88</sup> Gunkel, *Genesis*, s. 51. Wcześniej już Hamann i Herder proponowali taką klasyfikację analizowanej pieśni.

<sup>89</sup> S. Lach, *Księga Rodzaju*, s. 238: „pieśń groźby”.

w obliczu nieprzyjaciela (Sdz 15,16; 1 Sm 17,44) lub potraktować jako pieśń zwycięstwa (por. Wj 15,21; 1 Sm 18,7). Wśród badaczy panuje zgoda co do tego, że pieśń istniała początkowo niezależnie od obecnego kontekstu. Połączenie jej z genealogią kainitów miało za cel wskazać na zmianę mentalności<sup>90</sup>, która rodzi nową jakość w stosunkach międzyludzkich. Sama pieśń pochodzi prawdopodobnie z czasów, kiedy nie istniało jeszcze prawo talionu<sup>91</sup>, które postawiło tamę nieokiełznanej mściwości. Częste użycie zaimka w pierwszej osobie może sugerować skrajny egoizm Lameka<sup>92</sup>, leżący u podstaw jego postawy.

Struktura pieśni oparta jest na paralelizmie synonimicznym:

Ada i Silla// żony Lameka;  
 słuchajcie mego głosu//uważajcie na to, co powiem;  
 człowiek dorosły//dziecko/ młodzieniec;  
 zranić//rana/ siniec (w. 23);  
 siedem//siedemdziesiąt siedem (w. 24).

Wezwanie do natężenia uwagi (w. 23a) jest typowe dla poezji hebrajskiej (w. 23a; por. Iz 28,23; 32,9; Jr 32,9; Ps 17,6). Słownictwo takie jest szczególnie charakterystyczne dla wypowiedzi prorockich i mądrościowych<sup>93</sup>. Tym razem jednak nie wybrzmiewa ono w kontekście prorocstwa czy kultu, ale w kręgu rodzinnym<sup>94</sup>. Podkreśla to także słownictwo, zastosowane w drugim dwuwierszu pieśni (w. 23b). Pozbawione jest ono konotacji wojennych i występuje zazwyczaj w opisie relacji sąsiedzkich<sup>95</sup>. Nie ma jednak pewności, o czym tak naprawdę mówi Lamek w drugiej części swojej wypowiedzi (w. 23b).

Już sama, otwierająca w. 23b, partykuła *Kî* pozwala na różne interpretacje<sup>96</sup>, od wprowadzenia mającego walor wykrzyknika: „spójrz!”, po uzasadnienie „ponieważ”. Przedmiotem groźby są *'iš* i *yeleD*. Takie zestawienie jest unikalne w całej Biblii hebrajskiej. Pierwszy rzeczownik oznacza dorosłego mężczyznę, drugi zaś zwykle młodego chłopca. Jednak zakres znaczeniowy drugiego z rzeczowników jest znacznie szerszy i tłumaczenie w rodzaju „niemowlę” jest nie tylko arbitralne, ale dość ryzykowne. W rzeczywistości bowiem poza sensem „noworodek” (Wj 1,17.18; 3,6-10; 2 Sm 12,15) i „niemowlę” (Rdz 21,8) wyraz ten oznacza także „nastolatka” (Rdz 21,14-16; 37,50; 42,22), „młodego

<sup>90</sup> Tak G. von Rad, *Genesis*, Brescia<sup>2</sup>1978, s. 140.

<sup>91</sup> Tak Soggin, *Das Buch Genesis*, s. 108.

<sup>92</sup> Wenham, *Genesis*, s. 114.

<sup>93</sup> Szczególny przypadek stanowi tu rzeczownika *'imrah*, który pojawia się niezwykle rzadko w Biblii hebrajskiej, głównie w Psalmach i opisuje prorocką mowę lub sentencję sapiencjalną. Por. S. Wagner w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, G.J. Botterweck i inni (red.), t. 1, Grand Rapids 1977, (dalej: TDOT), s. 344-345.

<sup>94</sup> Westermann, *Genesis*, s. 454.

<sup>95</sup> Seebass, *Genesis*, s. 171: *Pc`-* „ranić” (Wj 21,25; Iz 1,6; Prz 20,30; 23,29; Hi 9,17); *HáBüräh* – „siniec/ rana” (Wj 21,25; Iz 1,6; Prz 20,30; Iz 53,5; Ps 38,6).

<sup>96</sup> Cassuto, *A Commentary*, s. 240.

mężczyznę” (2 Krl 2,24; Dn 1,4.10.15.17), „potomka” (Iz 29,23). W obecnym kontekście, jeśli przyjąć, że mamy do czynienia z pieśnią wojenną, może chodzić o młodego wojownika (1 Krl 12,8)<sup>97</sup>. Takiej interpretacji sprzyja struktura paralelizmu synonimicznego, na której opiera się cała pieśń. Jeśli jednak paralelizm nie jest synonimiczny, to sens może być taki, że nawet niemowlę nie ujdzie zemście Lameka. Chodziłoby zatem o prawo zemsty (*lex talionis*) posunięte *ad absurdum*. Oryginalnie być może chodziło o pierwszy sens. W obecnym kontekście lepiej pasuje zaś drugi.

Czasownik *hāraG* to jeden tych wyrazów, które opisują najokrutniejszy sposób zadawania śmierci. Czasem wręcz kontekst wskazuje, że chodzi o rzeź lub masakrę. W językach protoarabskim z południa i moabickim określa on zabójstwo dokonane w czasie bitwy<sup>98</sup>. W Starym Testamencie pole semantyczne jest jeszcze szersze. Oprócz śmierci zadanej podczas walki, opisuje się w ten sposób także zabicie oponentów politycznych, rywali, morderstwo z pobudek kryminalnych a wreszcie wykonanie kary śmierci<sup>99</sup>. Problem leży jednak w tym, że czasownik użyty jest w formie *perfectum*, którą z zasady tłumaczy się jako opis wydarzenia, które już nastąpiło. *Sensu stricte* chodzi więc o chwalenie się tym, co już nastąpiło. Hamilton<sup>100</sup> wskazuje jednak, że forma *perfectum* może wyrażać także sens warunkowy. W istocie rzeczy gramatycy potwierdzają taką możliwość interpretacji tej formy<sup>101</sup>. Jednak interpretacja *perfectum*, w sensie czasu przyszłego, jest także możliwa<sup>102</sup>, zwłaszcza jeżeli podmiot mówiący określa czynność jako bliską lub pewną.

Początek zdania nadrzędnego (w. 24a) rzadko bywa wprowadzany za pomocą partykuły *Kī*. Zdaniem Westermann'a<sup>103</sup> jest do argument za tym, aby uznać, że redaktor (Jahwista) dopowiedział tu coś od siebie, uzupełniając oryginalny tekst pieśni. W istocie rzeczy w. 23b i w. 24 różnią się od siebie w treści, ale nie na tyle wyraźnie, aby uznać z całym przekonaniem ich odrębność. Pierwszy mówi o zabiciu nawet za zranienie lub siniec, a drugi o śmierci zadanej w odwecie za śmierć, z akcentem na nieokiełznane prawo zemsty<sup>104</sup>.

<sup>97</sup> V.P. Hamilton, w: NIDOTTE, t. 2, s. 457.

<sup>98</sup> H.F. Fuhs, w: TDOT, t. 3, Grand Rapids 1978, s. 447-449.

<sup>99</sup> W.R. Domeris, w: NIDOTTE, t. 1, s. 1055-1057.

<sup>100</sup> *The Book of Genesis*, s. 241.

<sup>101</sup> *Gesenius' Hebrew Grammar*, E. Kautzsch (red.), Oxford 1910, (dalej: GK) § 106.4p.

<sup>102</sup> GK § 106.3m-o.

<sup>103</sup> *Genesis*, s. 454-455. Z taką interpretacją polemizuje Ruppert, *Genesis*, s. 229. Ostatni z autorów wskazuje na widoczną, jego zdaniem, inkluzję pomiędzy wierszami 23a i 24b oraz wewnętrzne napięcie, jakie tworzą ww. 23b-24a. Bez w. 24, konkluduje ten sam autor, reszta pieśni byłaby niezrozumiała. Ponadto to nie w. 24 zakłada istnienie Rdz 4,15, lecz odwrotnie (podobnie Ch. Levin, *Der Jahwist*, s. 102). Imię Kaina w w. 24 pojawia się jako *nomen gentilicum*, które należy zrozumieć w sensie: „pewien Kainita (tzn. Kenita)”.

<sup>104</sup> W *Kodeksie Hammurabiego* czytamy: „Jeśli obywatel (w) policzek obywatela godniejszego niż on uderzy, na Zgromadzeniu 60 razy bykowcem zostanie uderzony” (§ 202 w tłumaczeniu: M. Stępień, Warszawa 2000, s. 123).



W obecnym, kanonicznym kontekście, w. 24 pozwala odnieść wypowiedź Lameka do Rdz 4,15, gdzie mowa jest o siedmiokrotnej zemście Boga za naruszenie tego, czego strzeże znamię dane przez Niego Kainowi. Zwiokrotnienie liczby siedem – „siedemdziesiąt i siedem”, wskazuje jednak, że nie chodzi tym razem już o pewność, iż kara nie ominie winowajcy, ale o zemstę naruszającą zasady *lex talionis*. Zezwala ona na karę równoważącą winę, a więc siniec za siniec (por. Wj 21,25) i nic ponadto. W pewnym sensie trzeba mówić tu więc o wyraźnym zaciętrzewieniu w kwestii zemsty, które nie ma już nic wspólnego z poszukiwaniem sprawiedliwości<sup>105</sup>, lecz zasługuje na miano skandalicznej niesprawiedliwości<sup>106</sup>. A co najważniejsze, Lamek bierze tę sprawiedliwość i rządzące nią reguły wyznaczone przez Boga we własne ręce, tak jakby nie liczył już na Bożą pomoc w tym względzie. Chodzi zatem o kolejny krok w emancypacji człowieka wobec Stwórcy, co w konsekwencji obróci się, podobnie jak w Rdz 3, przeciwko samemu człowiekowi. Można zatem określić ten kolejny krok ludzkości reprezentowanej przez linię kainitów jako początek „kultury bezprawia” związanej ze stopniowym odrzucaniem woli Jahwe (por. Rdz 6,5.11). Ta nowa kultura posunie się aż do próby całkowitej emancypacji względem Boga (por. Rdz 11,1-9). Ciekawe jest tu spostrzeżenie Rupperta<sup>107</sup>. Genealogia Lameka wskazuje – według niego – na pewien postęp cywilizacyjny. Słowa antenata rodu dowodzą jednak, że to nie sam postęp czy osiągnięcia kultury technicznej, np. poznanie możliwości wykorzystania miedzi/brazu a potem żelaza są złe, lecz ich zastosowanie. Lamek jest „ojcem złych możliwości” pokazując, że można te umiejętności wykorzystać nie tylko do robienia narzędzi, ale i broni. Propozycja, jaka padła ze strony Jahwe w Rdz 4,15, to kultura litości i nowych szans (por. Mt 18,22). Prawo Lameka (ww. 23b-24) to ślepa i pozbawiona ograniczeń zemsta posunięta do absurdu.

#### 2.4. Genealogia Setytów (ww. 25-26)

Po lekturze genealogii kainitów nasuwa się pytanie o dalsze losy ludzkości. Kain, bratobójca, który choć ukarany, nie został przez Boga potępiony ani odrzucony za swój grzech przeciwko życiu. Zachowanie jego potomka Lameka ukazuje jednak, że ludzkość nie skorzystała z szansy przebaczenia i nadal chce „być jak Bóg”, ustalając swoje własne normy moralne i prawne wbrew Stwórcy (por. Rdz 3). Konsekwencje takiego działania, jak nietrudno domyślać się już na tym etapie narracji, będą godziły w możliwość korzystania z daru życia, jaki Bóg ofiarował ludzkości. Czy oznacza to brak jakichkolwiek szans na

<sup>105</sup> Westermann (*Genesis*, s. 454) wskazuje, że chodzi tu maksymalną możliwość w poszukiwaniu zemsty. K. Grünwaldt (*Auge um Auge, Zahn um Zahn? Das Recht im Alten Testament*, Mainz 2002, s. 127) pisze jeszcze dobitniej: „was hier durscheint, ist nich der Wunsch nach gerechtem Ausgleich, sondern eine Rache, die ihr Mass verloren hat”.

<sup>106</sup> Ch. Levin, *Der Jahwist*, s. 101.

<sup>107</sup> *Genesis*, s. 231.

zmianę tej sytuacji i ostateczną utratę pierwotnej jedności z Bogiem? Narrator zdaje się odpowiadać jednoznacznie: nie!

Kolejny wiersz (w. 25) powtarza to samo, o czym była już mowa w Rdz 4,1: „Adam poznał (Ewę) swoją żonę”<sup>108</sup>. Linia genealogiczna kainitów została zatem zakończona na córce Kaina, o której nie było mowy, iż stała się matką jak dwie żony jej ojca. Symbolicznie więc ta linia nie ma wielkich perspektyw na kontynuację życia. Powrót do genealogii Adama wskazuje jednak, że historia nie kończy się tą wielką niewiadomą, co do losów zbłąkanej ludzkości. Pomijając brak imienia Ewy w analizowanym obecnie wierszu, znaczenia teologicznego nabierają słowa *’ōD* – „ponownie/ znowu” oraz *zera ý’aHēr* – „inne nasienie”. Zwraca uwagę fakt, że po raz pierwszy rzeczownik *’ādām* pojawia się bez rodzajnika, a więc prawdopodobnie jako imię własne, tak jak w Rdz 5,1-6<sup>109</sup>. Podjęta więc zostaje genealogia konkretnego człowieka – protoplasty ludzkości, o której mówi się w Rdz 4,1-2, a która została przerwana przez Kaina zabójstwem Abla. To w zamian za tego ostatniego, Adamowi rodzi się trzeci syn.

Matka chłopca nazywa go<sup>110</sup> *Set* (*šēT*), tłumacząc swój wybór za pomocą paranomazji: *Kīýšät-lī* ... – „ponieważ dał (dosłownie: położył lub wyznaczył) dla mnie Bóg drugiego syna (dosłownie: inne nasienie) zamiast Abla, ponieważ zabił go Kain”. Etymologia zaproponowana w tekście prawdopodobnie jest czysto fonetyczna i wtórna<sup>111</sup>. Oryginalnej nie znamy, a proponowany związek z plemieniem Suti (Lb 24,17) jest mało prawdopodobny<sup>112</sup>. Natomiast rdzeń *šyT*, od którego proponuje się wyprowadzić imię Seta<sup>113</sup>, uważany jest za bardziej „egzotyczny” synonim słowa *Sym*. Najczęściej występuje w tekstach przedwygnaniowych i w poezji, podkreślając wzniosłość stylu wypowiedzi<sup>114</sup>. Jeszcze ciekawsze i ważniejsze z teologicznego punktu widzenia jest jednak spostrzeżenie<sup>115</sup>, że czasownik ten wraz ze słowem „nasienie” (*zera*’) pojawia się słowach wypowiedzianych przez Boga do węża w Rdz 3,14-15. Tam Bóg

<sup>108</sup> Można więc mówić o inkluzji – sądzi Ruppert, *Genesis*, s. 233.

<sup>109</sup> Takie użycie ma jednak też sens kolektywny i, w dalszej perspektywie, może być odniesione do każdego człowieka i jego żony.

<sup>110</sup> Jacob, *Das Buch Genesis*, s. 150: Ewa nie wypowiada się tu już tak tryumfalnie jak po narodzeniu Kaina (por. Rdz 4,1). Na ten temat por. też J. Lemański, *Grzech*, s. 37-38.

<sup>111</sup> *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, L. Koehler, W. Baumgartner (red.), Leiden, New York, Köln 1995, t. 2, (dalej: KBL), s. 1536-1537.

<sup>112</sup> Westermann, *Genesis*, s. 458. Takie konotacje proponują jednak m.in. von Rad i Ruppert. Jacob (*Das Buch Genesis*, s. 150-151) interpretuje imię Set jako imiesłów strony aktywnej (jak *mēt*), pochodzący od rdzenia *šyt*, zaś samego Seta uważa za pradawnego bohatera i eponima plemienia Suti.

<sup>113</sup> S. Łach (*Księga Rodzaju*, s. 238) przywołuje jeszcze rzeczownik *šīT* – „fundament” w sensie symbolicznym: Set jako fundament położony pod nową ludzkość. Jakkolwiek we współczesnych komentarzach i słownikach takie etymologiczne połączenie nie wchodzi w grę, to niewykluczone, że dobór słowa mógł być dokonany przez autora biblijnego z myślą o takim skojarzeniu.

<sup>114</sup> Por. S. Meier, w: NIDOTTE, t. 4, s. 100.

<sup>115</sup> G. Vanoni, w: TDOT, t. 14, s. 656.

kładzie (*šyT*) nieprzyjaźń pomiędzy niewiastę (*hä'iššäh*; w badanym wierszu już bez rodzajnika, podobnie jak imię Adam) oraz jej potomstwo (*zera'*). Zbieżność słownictwa nie jest zapewne przypadkowa. Potomstwo Kaina, w osobie Lameka, kontynuuje linię upadku i jego, zgubnych dla życia, konsekwencji<sup>116</sup>. Nowe potomstwo zrodzone z Adama i jego żony jest znowu darem Boga, co uznaje wprost sama rodzicielka. Staje się więc ono odpowiedzią na ten proces degradacji. Dodajmy, odpowiedzią zapowiedzianą już w proroczym i dalekosiężnym tekście tzw. protoewangelii (Rdz 3,15)<sup>117</sup>. Istotna zmiana polega tu na tym, że w Rdz 3,15 słowa te wypowiada Bóg, a obecnie niewiasta wyznaczona na matkę pogromcy kusiciela. Misterium życia po raz kolejny i nieostatni ściiera się z misterium śmierci i po raz kolejny też Bóg zaprasza człowieka do współpracy i zaufania w obronie daru życia.

Następny wiersz (w. 26) wymaga wyjaśnienia dwóch kwestii. Najpierw narrator informuje, że „Setowi, także jemu urodził się syn”. Dosłownie zdanie brzmi: „**również on** urodził (mu) się syn” (*Gam-hû' yulaD-Bēn*). Konstrukcja zdania od strony gramatycznej podkreśla dużą dozę emocji ze strony narratora. Pierwsza część wiersza (w. 26aA) zawiera bowiem emfaticzny zaimek trzeciej osoby liczby pojedynczej<sup>118</sup>. Czasownik zaś jest w intensyfikującej akcji opisywaną przez rdzeń, formie pasywnej *pual*<sup>119</sup>. Jeśli czytelnik miał wątpliwości co do dalszych losów ludzkości, właśnie rozwiewają się one. Narrator wydaje się akcentować najszybciej jak to możliwe, że istnieje alternatywa i jest nią Set oraz jego potomstwo. Jego narodziny już same w sobie były darem Boga (por. w. 25). Teraz i on sam doczekał się męskiego potomka, któremu nadał imię Enosz (*'énōš*). Już nie matka, lecz ojciec nadaje imię noworodkowi. W sensie formalnym zmiana taka nie ma większego znaczenia. Przywilej nadawania imienia zawsze należał przede wszystkim do ojca. Jednak rolę dominującą dotąd zachowywała pramatka Ewa. To ona bowiem nadawała imiona przy narodzinach swoich trzech synów (Rdz 4,1-2.25). W linii Kainitów brak jest informacji o tym, kto nadawał imiona. Egzegeci nie znaleźli dotąd żadnego wyjaśnienia, które uzasadniałoby obecną zmianę podmiotu. Samo imię może być rozumiane czysto nominalnie, jako imię własne (por. Rdz 5,6-12) lub bardzo ogólnie w sensie „człowiek”. Dwuznaczność jest, jak można się domyślać, zamierzona przez narratora. Często wskazuje się, że *'énōš*, w odróżnieniu od swego synonimu *'ädām*, podkreśla w większym stopniu kruchość ludzkiej

<sup>116</sup> Według P najważniejszym potomkiem Lameka będzie Noe (Rdz 5,28), który stanie się nie tylko nadzieją, ale i rzeczywistym ratunkiem na przetrwanie upadającej ludzkości (Rdz 6,9).

<sup>117</sup> Soggin (*Das Buch Genesis*, s. 109) sugeruje nawet, że oryginalnie Set mógł być pierwotnym synem pierwszej pary ludzkiej.

<sup>118</sup> Por. GK § 135h; Joüon § 146c. Od strony formalnej zaimek jest tu elementem zbędnym, stoi jednak w roli apozycji względem rzeczownika: *Set, również jemu...* W ten sposób akcent zostaje położony na potomstwie Seta.

<sup>119</sup> Joüon § 52.2 f-g. W prawie połowie zastosowań osnowa *pual* opisuje bardziej stan niż działanie por. Joüon § 55b.

natury. W istocie rzeczownik ten bywa stosowany znacznie rzadziej niż jego synonim i w tekstach poetyckich bardzo często opisuje słabość, śmiertelność i dystans wobec Boga – źródła siły witalnej (Ps 103,15; 33,12.26)<sup>120</sup>. Ma jednak także sens bardziej ogólny (Ps 104,15; Hi 28,13) i czasem tak subtelne rozróżnienie jest bardzo trudne<sup>121</sup>.

Druga część zdania (w. 26b) wzbudziła niemałą dyskusję w kręgach badaczy historii religii starożytnego Izraela. „Wówczas (’áz) zaczęto (*Hll* hofal) wzywać imienia JHWH”. Część starszych badaczy widziała tu sprzeczność z Wj 3,14-15<sup>122</sup> i tradycją o objawieniu imienia Bożego Mojżeszowi. Stąd wzięły się propozycje, aby rdzeń czasownikowy rozumieć w rzadkim, ale możliwym dlań sensie „zanieczyszczać/ sprofanować”<sup>123</sup>, a całą informację uznać za początek idolatrii. W rzeczywistości jednak zwrot „wzywać imienia JHWH” (por. Rdz 12,8; 13,4; 21,33; 26,25) oznacza „oddawać Mu publiczny kult” i, jak pokazują przytoczone przykłady z cyklu o Abrahamie, zastosowanie go nie tylko nie oznacza idolatrii, ale i nie jest postrzegany jako sprzeczność z Mojżeszową tradycją objawienia imienia Bożego (por. Rdz 4,1 i użycie imienia JHWH przez Ewę). Speiser<sup>124</sup> sądzi, że J zachowało tu tradycję o początkach jahwizmu ograniczonego do wąskiego grona pierwszych wyznawców. Dahood<sup>125</sup> sugeruje, że chodzi o tradycję z północnej Syrii (eblaickie *Ya*), inną niż egipska, dominująca w Księdze Wyjścia. Westermann<sup>126</sup> twierdzi natomiast, że nie ma żadnej sprzeczności pomiędzy Rdz 3,15 i 4,26, gdyż w pierwszym przypadku chodzi o tradycję zapoznania imienia przez konkretny naród, zaś w drugim mamy do czynienia z prehistorią, w której imię Boga pojawia się z tego względu, iż dla Jahwisty jest on jedynym Stwórcą i prawdziwym Bogiem. Ebach<sup>127</sup> czyni to rozróżnienie jeszcze bardziej subtelny. Według nie-

<sup>120</sup> Zawsze występuje ono bez rodzajnika i najczęściej w tekstach poetyckich: 18 razy w Księdze Hioba, 13 razy w Psalmach i 8 razy u Izajasza. Na 42 zastosowania aż 32 razy kontekst podkreśla, iż wyraża on słabość fizyczną lub śmiertelność człowieka. Por. H. Witczyk, „*Pokorny wolał, i Pan go wysłuchał*” (Ps 34,7a). *Model komunikacji diafonicznej w Psalmach*, Lublin 1997, s. 342-348.

<sup>121</sup> F. Maas, w: TDOT, t. 1, s. 345-348; Westermann, w: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, E. Jenni, C. Westermann (red.), t. 1, Gütersloh, 1995, s. 41-57.

<sup>122</sup> W klasycznej teorii źródeł zwykle uważa się, że E i P zapoznanie imienia Bożego przypisują Mojżeszowi (Wj 3,14-15 E i Wj 6,3 P), zaś J przechowałoby tradycję o zapoznaniu tegoż imienia w prehistorii tak np., Speiser, *Genesis*, s. 37. Dyskusję na ten temat omawia S. Sandmal, *Genesis 4,26b*, Hebrew Union College Annual 32/1961, s. 19-29.

<sup>123</sup> KBL, t. 2, s. 306-307. *Dictionary of Classical Hebrew*, red. D.J.A. Clines (red.), t. 3, Sheffield 1996, s. 234-236 wyróżnia aż pięć różnych wariantów znaczeniowych tego rdzenia. Sens „sprofanować” określa jako I, zaś „zaczynać” jako II.

<sup>124</sup> *Genesis*, s. 37.

<sup>125</sup> M. Dahood, *Ebla, Ugarit, and the Bible*, w: *The Archives of Ebla*, G. Pettinato (red.), Garden City NY 1981, s. 276-277.

<sup>126</sup> *Genesis*, s. 460-461. Tak już W. Zimmerli, *1 Mose 1-11. Urgeschichte* (ZBK.AT 1.1), Zürich 1943; <sup>5</sup>1991, s. 243; a także Seebass, *Genesis*, s. 174.

<sup>127</sup> Cytowany w: Ruppert, *Genesis*, s. 235.

go nie chodzi tym razem o początek kultu Boga pod imieniem JHWH, lecz o początek kultu jedynego prawdziwego Boga w ogóle. Ponieważ znany On był autorowi biblijnemu pod takim imieniem, to ono też zostało przez niego użyte.

Przesłanie deklaracji narratora, zawartej w w. 26b, trudno przecenić. Kain odrzucił już raz wolę Bożą przy okazji składania ofiar wraz ze swoim bratem Ablem (Rdz 4,3-12), ale nie stracił szansy na kontynuację przyjaźni ze Stwórcą (Rdz 4,13-15). Teraz, kiedy także jego potomek odrzucił uwarunkowania wynikające z tej szansy (Rdz 4,23-24), wydaje się, że dalsze stosunki pomiędzy Bogiem i ludzkością mogą być tylko gorsze. Jednak pojawia się natychmiast nowa iskra nadziei. Bóg, który dał szansę Kainowi, odrzucony przez jego egoistycznego potomka Lameka, zostaje teraz przyjęty przez nową gałąź genealogiczną potomków pierwszych rodziców (Rdz 4,26)<sup>128</sup>. Tym samym trzeba przyznać rację tym egzegetom<sup>129</sup>, którzy akcentują, że w obecnym tekście nie chodzi o pokazanie Kaina i jego potomków w roli protoplastów w sensie etnicznym, lecz moralnym. Takiemu rozumieniu sprzyja także fakt, że w opowiadaniu o potopie Noe zostaje beneficjentem Bożej łaski (Rdz 6,8 = J) i zaczątkiem nowej ludzkości, mimo że jest potomkiem Lameka (Rdz 5,28-29 = P; por. Rdz 6,9 = P). Jednak Jahwista podkreśla, że istotne w jego postawie jest to, iż pierwszym aktem Noego po ocaleniu z potopu jest złożenie ofiary dla Jahwe (Rdz 8,20 = J), a więc czynność kultowa. Ona stworzy bowiem nadzieję na zachowanie w przyszłości właściwych relacji z Bogiem w sytuacji, gdy sam patriarcha, jak i jego potomkowie dalecy będą od doskonałości (por. Rdz 9,18-27)<sup>130</sup>.

### 3. Wnioski

Tekst Rdz 4,17-26, jak pokazała egzegeza, ma bogatą warstwę symboliczną i stanowi ważny element składowy prehistorii biblijnej. Pozwala też wyciągnąć kilka ciekawych wniosków dotyczących myśli przewodniej pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju.

1. Kain i Set są potomkami tej samej pary ludzkiej. Dwie genealogie zatem (Kain: Rdz 4,17-24; Set: Rdz 4,25-26), stanowiące dla siebie nawzajem wyraźną alternatywę, nie mają na celu stworzenia opozycji na poziomie etnicznym, lecz moralnym.
2. Centralnym punktem odniesienia jest osoba Lameka (Rdz 4,19-24), którego genealogia nie tylko zmienia się z linearnej na segmentową (Rdz 4,19-22), ale ubogacona zostaje także o wątki narracyjne (por. w. 17b). W jej ramach znalazło się także miejsce na pieśń z przechwałkami (Rdz 4,23-24).

<sup>128</sup> Brueggemann, *Genesis*, s. 91.

<sup>129</sup> Jacob, *Das Buch Genesis*, s. 156: „Kein ist kein ethnologischer, sonder moralischer Typus”.

<sup>130</sup> Na ten temat por. J. Lemański, *Upadek Noego – grzech czy konieczność łaski (Rdz 9,18-29)?*, „Zeszyty Naukowe KUL” 48 (2005), s. 19-37.

3. Odniesienia kontekstualne pozwalają sądzić, że Lamek i jego postawa są symbolicznym, kolejnym krokiem w dewiacji ludzkich zachowań. Patriarcha staje w wyraźnej opozycji do woli Bożej w kwestii egzekwowania sprawiedliwości. Postawę litości i przebaczenia, której patronuje sam JHWH (Rdz 4,15), zastępuje opcją na rzecz zemsty posuniętej *ad absurdum* (Rdz 4,24) i wbrew regulacjom wynikającym z zasady *lex talionis*. W tym kontekście symbolicznego znaczenia nabiera także fakt, że genealogię Lameka i Kainitów w ogóle, kończy imię córki (jedynej wspomnianej w męskim gronie), o której nie mówi się już, jak o dwóch żonach Lameka, że do czekała się potomstwa.
4. Potomkowie Seta reprezentują alternatywną linię rozwoju ludzkości. Już sama deklaracja związana z nadaniem imienia (Rdz 4,25b) wyraźnie nawiązuje nie tylko do Abla, którego ma zastąpić Set, ale nade wszystko do Rdz 3,15 i zapowiedzi potomstwa, które zniszczy kusiciela – przyczynę utraty daru życia wiecznego. Imię kolejnego potomka „Enosz” (Rdz 4,26a), można odczytać jako rzeczownik „człowiek”, nawet jeśli taki sens zamierzony był przez autora biblijnego wyłącznie aluzyjnie. Nowy człowiek oznacza zarazem początek kultu JHWH (Rdz 4,26b), którego zapowiedzią była już ofiara złożona przez Abla (Rdz 4,3-4). Jej przyjęcie stało się przyczyną bratobójstwa dokonanego przez Kaina.
5. Rdz 4,17-26 ukazuje w ogólnym zarysie dwie możliwości w rozwoju cywilizacji. Granica pomiędzy nimi nie przebiega na linii: miasto-prowincja, a same osiągnięcia cywilizacyjne i techniczne nie są postrzegane ani jako dar bogów, ani tym bardziej jako zagrożenie dla człowieka. Wręcz przeciwnie, są naturalnym elementem jego rozwoju i zło może powodować jedynie ich niewłaściwe wykorzystanie, co symbolizuje postawa mściwości deklarowana przez Lameka. Prowadzi do tego chęć emancypacji względem Boga i zanegowanie zaproponowanej przez niego drogi postępowania. Remedium na to jest kult jedynego prawdziwego Boga i wola uczestniczenia w jego planie zbawienia. Wybór należy w związku z tym nie tyle do Boga, ile do człowieka.

## Summary

Gen 4,17-26 has been interpreted in the light of redemptive selection which concerns Adam's descendants. The choice, however, is not made by God but by people alone. The Cainites and Sethites represent antinomies not on ethnic but on moral level. God does not exclude anyone but everyone can turn away from God. The Cainites reject the way of forgiveness based on God's justice and they choose the way of fierce revenge (the case of Lamech) while Seth and his descendants respect God and worship him in the cult.