

PRZEMYSŁAW DEC

## JEZYK I STYL RDZ 1,1–2,4. UWAGI I SZKICE JEZYKOWO-LITERACKIE

Pierwszy tekst o stworzeniu świata znajdujący się w Księdze Rodzaju należy do często analizowanych. Począwszy od starożytnych komentarzy, kluczowym problemem jest przede wszystkim kreacjonistyczne pojmowanie treści Rdz 1,1–2,3. Wraz z literaturą patrystyczną (Hipolit, Ambroży) pojawiły się tendencje do tworzenia komentarzy o charakterze teologicznym. W ramach nowożytnej egzegezy chrześcijańskiej wypowiedzieli się bibliści, językoznawcy czy kulturoznawcy. Dla nich kluczowe było wyjaśnianie pochodzenia tekstu i związków z bliskowschodnią mitologią.

Zdecydowanie rzadziej próbowano wyjaśnić literacki charakter tekstu i jego obecność w Księdze Rodzaju. Ewidentne dystynkcje stylistyczne i językowe w stosunku do pozostałych rozdziałów, zaliczanych do tzw. prehistorii biblijnej, pozwalają przypuszczać, że jednolity cykl narracyjny Rdz 2–9 został dość późno uzupełniony o tekst o stworzeniu świata w ciągu sześciu dni. Heksaameron różni się stylem i terminologią od pozostałych tekstów narracyjnych.

Niniejszy artykuł jest formą szkicu literaturoznawczego, próbującego wykazać, że:

- treść Rdz 1,1–2,3 nie naśladuje mezopotamskich mitologii o stworzeniu świata i zawiera niewiele pozostałości mitologicznych;
- styl i język Rdz 1,1–2,3 wykazują daleko posuniętą synchronizację redakcyjną z innymi tekstami Biblii Hebrajskiej;

– na poziomie struktury Rdz 1,1–2,3 jest silnie powiązany z tradycją jurydyczną o szabacie i chronologią żydowskiego tygodnia.

J. Wellhausen w badaniach nad pochodzeniem poszczególnych tradycji Pięcioksięgu w 1887 r. sklasyfikował Rdz 1,1–2,3 jako *Priesterschrift*<sup>1</sup>. Datował tekst na VI-V w. p.n.e. Bez względu na anachronizm podziału Pięcioksięgu na cztery tradycje warto zwrócić uwagę na argument, który przytoczył właśnie w odniesieniu do święta szabatu. Wellhausen zwrócił uwagę na dość późne pochodzenie tekstu o stworzeniu, interpretując go właśnie w kontekście żydowskiego święta. Zauważył, że dla autora Rdz 1,1–2,3 szabat jest świętem tak ważnym, że przestrzega nawet sam Stwórca<sup>2</sup>.

## 1. GATUNEK LITERACKI

Jakim gatunkiem literackim jest Rdz 1,1–2,3? Pierwszą próbę takiej klasyfikacji podjął Filon z Aleksandrii. Nazwę Heksaameron po raz pierwszy zastosował Bazyl Wielki<sup>3</sup> ze względu na podziału tekstu na sześć dni.

Wydaje się, że najbardziej błędne jest nazwanie tego tekstu hymnem<sup>4</sup>. Występowanie powtórzeń i paralelizmów niektórzy słusznie uznawali za cechy typowe dla poezji hebrajskiej. Jednak w Rdz 1,1–2,3 brakuje podstawowych elementów hymnicznych. Nie można odnaleźć żadnych podobieństw do stylu hymnów występujących w Biblii Hebrajskiej. Należy do nich przede wszystkim nagroma-

<sup>1</sup> J. Wellhausen, „Prolegomena to the History of Ancient Israel”, 2002 Blackmask Online, 14nn. Podział na cztery tradycje, względnie źródła Pięcioksięgu, od końca lat 60. uważany jest za nie do przyjęcia. Na uwagę zasługują m.in. opracowania: R. Rendtorff, „Traditio-Historical Method and the Documentary Hypothesis”, w: *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies, vol. I*, Jerusalem, 5-11; J.L. Ska, „Introduction to Reading the Pentateuch”, Winona Lake 2006, 217nn. Ska uważa, że ostateczna redakcja Pięcioksięgu miała miejsce w V p.n.e.

<sup>2</sup> „Of the Sabbath of the Priestly Code in fact it could not be said that it was made for man (Mark ii. 27); rather is it a statute that presents itself with all the rigour of a law of nature, having its reason with itself, and being observed even by the Creator” – Wellhausen, „Prolegomena to the History of Ancient Israel”, 73.

<sup>3</sup> Gr. Ἡ Ἐξαήμερος Δημιουργία – R.J. Deferrari, „The Classics and the Greek Writers of the Early Church: Saint Basil”, *The Classical Journal* 13/8 (1918), 579-591.

<sup>4</sup> Taki punkt widzenia uważano przez dziesięciolecia za klasyczny, zob. J.B. Bauer, „Der Priesterliche Schöpfungshymnus in Gen 1”, *ThZ* 20 (1964), 1-9; występowanie powtórzeń i paralelizmów niektórzy uznawali za cechy typowe dla poezji biblijnej, np. C. Hauert, *Origines de l'univers et de l'homme d'après la Bible* (DBS 6), Paris 1960, 910-911.

dzenie w utworze takich sformułowań, jak: גדלו ליהוה אתי אברכה את יהוה בכל עת (Ps 34,4), יודוך עמים... יודוך עמים כלם, רננו צדיקים, (Ps 34,2).

Część uczonych uważała, że tekst jest mitem. Za takim punktem widzenia ma przemawiać ówczesna wizja świata, analogiczna do mitów mezopotamskich, oraz użyta terminologia. Wbrew powszechnemu przekonaniu Rdz 1 nie zawiera wyraźnych motywów mitologicznych. Wydaje się, że nawet w świetle takich sformułowań, jak „otchłań”, „bezląd”, nie można uznać tekstu za mit o stworzeniu<sup>5</sup>.

Dla niektórych badaczy Heksaameron był poematem, w dużej mierze ze względu na podobieństwo do „Enûma Eliš”, zaliczanego do klasyki poezji mezopotamskiej<sup>6</sup>. Jeśli Rdz 1,1–2,4 uzna się za utwór narracyjny lub liryczny, to tekst o stworzeniu spełnia takie kryteria. Jednak poemat jest pojęciem zbyt ogólnym i samo przez się nie wskazuje na jakiś określony gatunek literacki. Należałoby zacieśnić znaczenie, opierając się na jakichś cechach tekstu o stworzeniu.

Zdefiniowanie gatunku literackiego Rdz 1,1–2,4 jest więc bardzo trudne. Budową nie przypomina on żadnego tekstu biblijnego. Pod tym względem jest kompozycją oryginalną. Ze względu na powtarzalność pewnych składników, jak ויקרא („i powiedział”), וירא („i zobaczył”), ויהי („i było”, „stało się”) czy oddzielanie poszczególnych części tekstu nazwami dnia tygodnia Heksaameron można uznać za narrację (historyczną) o stworzeniu świata. Synonimem tak rozumianej narracji jest opowiadanie, w którym Bóg przedstawiony jest jako wykonujący swoją pracę i odpoczywający w święto szabat. Pod tym względem Rdz 1,1–2,3 przypomina późniejsze midrasze hagadyczne.

Pewnym problemem w badaniach egzegetycznych jest zbyt przywiązanie do chiastycznego układu materiału opartego na schemacie 3+3 i próba logicznego wyjaśniania, dlaczego w poszczególnych dniach pojawiają się kolejne byty. Wydaje się, że w tego typu komentarzach brakowało głębszych wyjaśnień dotyczących szabat<sup>7</sup>. Znamienne jest też to, w jaki sposób sam autor nazywa napisany przez siebie tekst. W Rdz 2,4 pojawia się zdanie ואלה תולדות השמים והארץ בהבראם, co można przetłumaczyć „oto dzieje stworzenia nieba i ziemi”<sup>8</sup>. Rzeczownik תולדות można też rozumieć jako „narodziny”<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> Obszerne wyjaśnienie mitologii w Biblii, zob. F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, London 1997<sup>9</sup>, 20nn.

<sup>6</sup> A.S. Kapelrud, „The Mythological Features in Genesis Chapter I and the Author's Intentions”, *Vetus Testamentum* (1974), 180-182.

<sup>7</sup> Kapelrud, „The Mythological Features in Genesis”, 179, zwraca uwagę na fakt, że dla uchodźców w Babilonii szabat był tak potrzebnym świętem, że odegrał kluczową rolę w tworzeniu opowiadania o stworzeniu świata. W polskiej literaturze biblijnej pojawiały się komentarze na ten temat, ale nie wyjaśniały one związku pomiędzy Rdz 1 a Wj 20 i Pwt 5, zob. J.S. Synowiec, *Na początku. Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu*, Warszawa 1987, 147-148.

<sup>8</sup> Wszystkie teksty źródłowe w artykule tłumaczone przez autora.

<sup>9</sup> Zob. uwaga poniżej na temat synonimicznego użycia בראשית i תולדות.

Wydaje się, że najwłaściwszą klasyfikacją ogólną Rdz 1,1-2,3 będzie uznanie tego tekstu za opowiadanie. Oceniając tekst bardziej szczegółowo, można go uznać za narrację strukturalistyczną, podporządkowaną, jak to ma miejsce w późniejszych midraszach, określonej koncepcji.

## 2. UWAGI DOTYCZĄCE STRUKTURY RDZ 1,1-2,4

Podstawą struktury tekstu jest podział na dni tygodnia według chronologii żydowskiej. Po sześciu dniach pracy autor przedstawia Boga jako odpoczywającego w szabat. Jest to fikcja literacka mająca na celu wyeksponowanie religijnego znaczenia szabatu. Praca, którą wykonał Bóg, jest opisana za pomocą słowa מלאכה, zazwyczaj oznaczającego wyuczone rzemiosło<sup>10</sup>.

Biorąc pod uwagę styl i terminologię, w tekście należy wyodrębnić jego trzon, na który składają się wersy 1,3-31 oraz wstęp (1,1-2) i zakończenie (2,1-4). W wierszach 1,1-31 motywem wiodącym jest układ chronologiczny oparty na sześciu kolejnych dniach tygodnia. Wersy 2,1-2 oraz 2,4 najprawdopodobniej należałoby potraktować jako dodane później przez jakiegoś redaktora.

Taki sam podział proponuje M. Vervenne. Wiersz 1,1 klasyfikuje jako „Opening Confession of Faith”, 1,2 – „Initial Situation: Chaos – Disorder – Turmoil”, 1,3-31 – „Dynamics of Creation”, 2,1-3 – „Final Situation: Harmony – Order – Rest”; 2,4 – „Concluding Confession of Faith”<sup>11</sup>. Vervenne jednak klasyfikuje Rdz 1,1-2,4 razem z Rdz 2,5-3,24 jako jednolitą kompozycję o strukturze chiastycznej<sup>12</sup>.

## 3. INTERPRETACJA LEKSEMU בראשית

Wyrażenie בראשית („na początku”) jest niemal nieznanie w Biblii. Poświadczony jest tylko czterokrotnie u Jeremiasza. Odnosi się do początku panowania

<sup>10</sup> *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. V, red. D.J.A. Clines, Sheffield 2001, 288-289.

<sup>11</sup> M. Vervenne, „Genesis 1,1-2,4. The Compositional Texture of the Priestly Overture to the Pentateuch”, w: *Studies in the Book of Genesis: Literature, Redaction and History*, red. A. Wénin, Leuven 2001, 51-64.

<sup>12</sup> Tamże, 71-78: (A) 1,1, (B) 1,2, (B') 2,1-3, (A') 2,4, (A') 2,5-25, (B/B') 3,1-19, (A') 3,20-24.

ostatnich królów Judy<sup>13</sup>. Sposób jego użycia wskazuje raczej na styl kronikarski i taki zwrot mógł zostać użyty najwcześniej w VI p.n.e. Natomiast rzeczownik ראשית określa zazwyczaj początek czegoś, np. „początek mądrości” ראשית חכמה (Ps 111,10). Hebrajskie użycie ראשית nie wskazuje, że autor Rdz 1,1nn zakładał istnienie „nicości” jako stanu poprzedzającego stworzenie świata. Wydaje się, że rozpoczęcie kompozycji za pomocą בראשית należy traktować jako zabieg redakcyjny, dzięki któremu Heksaameron mógł stać się tekstem otwierającym Pięcioksiąg<sup>14</sup>.

#### 4. PODOBIENSTWA DO „ENÛMA ELIŠ”

Podobieństwo między Rdz 1,1-2,4 a „Enûma Eliš” można uznać za pewne jedynie na poziomie użytych motywów. W rzeczywistości chodzi o pierwszą tablicę<sup>15</sup>, w której wyróżnić należy leksemy: niebo, ziemia, woda, chaos oraz zwrot *la ki-is-su-ru* – „nie (było) uformowane”. Termin *mu-um-mu* oznaczający „chaos” to *cognomen* bogini Tiamat. Autor Rdz 1 zupełnie inaczej rozumie wyrażenie תהו ובהו. Ma on też inne znaczenie w hebrajskim biblijnym<sup>16</sup>. Nieco inaczej sprawa wygląda w przypadku rzeczowników *šá-ma-mu* („niebo”) i *am-ma-tum* („ziemia”). Podobieństwo dotyczy nadania przez Boga nazw własnych. W tekście hebrajskim na określenie nieba pojawiają się dwa rzeczowniki: רקיע („kopuła”) oraz השמים („niebo”).

Dalsza część tekstu akadyjskiego zawiera elementy zbliżone bardziej do drugiego opisu stworzenia z Księgi Rodzaju. Świadczy o tym motyw nieuformowanych pól i bagien, ponieważ „żaden z bogów nie był powołany do istnienia”<sup>17</sup>. Odpowiada to słowom z Rdz 2,5 o powodach ulepienia człowieka. Tekst mezopotamski za-

<sup>13</sup> בראשית ממלכות יהויקים (Jr 26,1), także w odniesieniu do Sedecjasza (Jr 28,1; 49,34).

<sup>14</sup> Szczegółowe opracowanie na ten temat zob. R.D. Holmstedt, „The Restrictive Syntax of Genesis 1”, *Vetus Testamentum* 58 (2008), 56-67.

<sup>15</sup> „E-nu-ma e-liš la na-bu-ú šá-ma-mu, šap-liš am-ma-tum šu-ma la zak-rat, ZU.AB-ma reš-tu-ú za-ru-šu-un, mu-um-mu Ti-amat mu-al-li-da-at gim-ri-šu-un, A.MEŠ-šú-nu iš-te-niš i-ħi-qu-ú-ma, gi-pa-ra la ki-is-su-ru su-sa-a la she-’u-ú, e-nu-ma diğir diğir la šu-pu-u ma-na-ma” – „Kiedy niebo nie miało swojej nazwy, a ziemia poniżej nie nosiła swojego imienia, a pierwotny Apsu, który ich zrodził, zaś chaos, Tiamat, była matką ich obojga, ich wody zostały zmieszane razem, nie było uformowane żadne pole i bagno nie było widoczne, gdy żaden z bogów nie był powołany do istnienia” (tłum. wł.); W.C. Lambert, S.B. Parker, *Enûma Eliš. The Babylonian Epic of Creation*, Oxford 1966, tabl. I.

<sup>16</sup> Zob. niżej uwaga o hendiadys.

<sup>17</sup> Lambert & Parker, *Enûma Eliš*, tabl. I.

wiera termin *sapattu*, ale oznacza on powtarzającą się cyklicznie pełnię księżyca<sup>18</sup>. Nie wykazuje żadnych podobieństw do nazwy własnej szabatu, poza fonetyczną.

Jak się wydaje, analizowane często podobieństwa nie wydają się tak duże, jak się powszechnie uważa. Autor Rdz 1,1–24 posługuje się terminologią poświadczoną w Biblii Hebrajskiej. Poza wskazanymi analogiami tekst „Enûma Eliš” jest podobny do Rdz 1,1–2,4 na poziomie kosmologii i wyobrażeń o wszechświecie.

Podobieństw leksykalnych nie odnotowujemy także w przypadku takich słów z Heksaameronu, jak בהמה, עוף, תנינים, רמש. Co istotne, poświadczone są wielokrotnie w tekstach prawnych Tory dotyczących koszerności poszczególnych pokarmów (רמש Kpł 11,44; Pwt 4,18; בהמה Wj 13,15; Kpł 5,2; 7,21; 11,2-3; Kpł 1,14; 7,26; 11,13.20 itd.). Wymienianie nazw zwierząt znanych z tradycji jurydycznych nie jest zapewne przypadkowe i może wynikać z ogólniejszych założeń dotyczących redakcji tekstu.

## 5. SYNONIMY I TAUTOLOGIE

W Rdz 1,1-2,4 dochodzi czasem do nagromadzenia wyrazów o podobnym znaczeniu. Przykładem może być użycie לברוא i לעשות na określenie tej samej czynności. Obydwa czasowniki występują w rozmaitych formach (ברא, ויברא), (ויעש, עשה).

Kolejny przykład to פרו ורבו ומלאו – „bądźcie płodni, rozmnażajcie się i zaludniajcie” (Rdz 1,22.28). Te same słowa powtarzają się w błogosławieństwie udzielonym potomstwu Noego po potopie. Kolejne zdania stanowią powtórzenie niektórych nazw stworzonych rzeczy i stworzeń (Rdz 9,2-4.7). Nawązaniem do błogosławieństwa z Rdz 1,22 i 28 jest wprowadzenie do narracji o rozrastaniu się populacji Hebrajczyków w Egipcie: ובני ישראל פרו וישרצו וירבו ויעצמו במאד מאד ותמלא – „Synowie Izraela byli płodni, stawali się liczniejsi, pomnażali się i bardzo umacniali, i zapełnili cały kraj” (Wj 1,7). Wydaje się więc, że mamy do czynienia zarówno z utartą formułą błogosławieństwa, jak i aluzją do tekstu o stworzeniu świata. Nie bez znaczenia jest też występowanie formy czasownikowej שרץ w 11. rozdziale Księgi Kapłańskiej, w przepisach dotyczących zwierząt rytualnie czystych i nieczystych<sup>19</sup>. Styl i terminologia Kpł 11 bardzo przypomina pod tym względem opis zwierząt pływających i pełzających z Rdz 1,20-21.

<sup>18</sup> T.G. Pinches, „Sabbath (Babylonian)”, w: *Encyclopedia of Religion and Ethics*, red. J. Hastings, part 20, 889-891.

<sup>19</sup> Kpł 11,10.20.21.23.31.41.42.43.44.46.

Kolejnym przykładem tautologii jest wyrażenie צלם ודמות – „obraz i podobieństwo”, w opisie stworzenia użyty dwukrotnie (Rdz 1,26-27). W Biblii Hebrajskiej występuje jeszcze tylko raz w tekście przywołującym właśnie opis stworzenia (5,1-3).

Obecność wyrazów o podobnym znaczeniu w kontekście jednej wypowiedzi nie jest przypadkowa. Wydaje się, że autorowi stosującemu takie figury retoryczne chodziło przede wszystkim o styl. Przykładem może być tekst z Rdz 2,23: עצם מעצמי ובושר ובשרי „kość z mojej kości i ciało z mojego ciała”. Wydaje się, że taka struktura stylistyczna może być nadrzędna w stosunku do faktycznego znaczenia poszczególnych słów.

## 6. SYNONIMICZNE UŻYCIE תולדות I בראשית

Warto zwrócić uwagę na dwa terminy, których badacze zazwyczaj ze sobą nie łączą. Mam na myśli תולדות i בראשית. Początek byłby w pewnym sensie substytutem słowa „dzieje”. Warto zwrócić uwagę, że nie musi to być właściwe znaczenie תולדות. To termin oparty na rdzeniu ילד, co nie umknęło autorom niektórych tekstów biblijnych traktujących wyraz תולדות jako „narodziny” lub „pochodzenie”<sup>20</sup>. Byłoby to zbieżne ze znaczeniem słowa בראשית.

## 7. MERYZMY

Badacze nie brali pod uwagę sposobu użycia zwrotu השמים והארץ. Traktowali niebo i ziemię jako „przestrzeń”, do których zostają przyporządkowane poszczególne dzieła stworzenia. Nieliczni badacze zwrócili jednak uwagę, że cytowany zwrot może być meryzmem, za którym kryje się podobne znaczenie, jak za greckim terminem kosmos<sup>21</sup>. Potraktowanie השמים והארץ jako tego typu figury retorycznej rzuca inne światło na pojmowanie tekstu przez samego autora lub redaktora. Dobrym przykładem jest tekst Izajasza: אנכי יהוה עשה כל נטה שמים לבדי,

<sup>20</sup> Rdz 10,1: ואלה תולדות בני נח „oto narodziny synów Noego”. Zob. D.M. Berry, „Understanding the Beginning of Genesis: Just How Many Beginnings Were There?”, *JBQ* 31/2 (2003), 90-94.

<sup>21</sup> B.K. Waltke, „The Literary Genre of Genesis, Chapter One”, *Crux* 27/4 (1991), 2-10;



מי אתי? – רקע הארץ, „Ja, Pan, zrobiłem wszystko, sam rozpiąłem niebo, rozpostarłem ziemię; kto był ze mną?” (Iz 44,24)<sup>22</sup>.

Zwrot השמים ונארץ pojawia się w Biblii Hebrajskiej albo w ścisłym powiązaniu tematycznym z Rdz 1,1 (Wj 20,11; 31,17; 2 Krl 19,15; 2 Krn 2,11; Iz 37,16), albo jako synonimiczne określenie Boga (Pwt 4,26; 30, 19; 31,28) w tekstach przysięgi. Zawsze funkcjonuje jako utarty zwrot i nie ulega wątpliwości, że tak traktowali go autorzy poszczególnych tradycji tekstowych. W pierwszym przypadku znamienne wydaje występowanie bardzo podobnych wariantów. Na przykład ואתה ונארץ – „Ty uczyniłeś niebo i ziemię” (2 Krl 19,15; Jr 32,17). Podobne znaczenie ma tekst Jeremiasza ואת הראץ ואת השמים (Jr 23,24). Wiele wskazuje na to, że powyższe sformułowanie funkcjonowało w czasach powstania tekstu jako utarty zwrot.

Przykładem meryzmu jest też użycie terminów זכר ונקבה – „mężczyzna i kobieta”, dosł. „męski i żeński” (Rdz 1,27)<sup>23</sup>. Należy zwrócić uwagę na to, że oba rzeczowniki poświadczane są przede wszystkim w przepisach Księgi Kapłańskiej i określają samca i samicę wśród zwierząt<sup>24</sup>. Natomiast najbardziej podobnym poświadczeniem שזכר ונקבה jest fragment z Pwt 4,16, będący *de facto* aluzją do tekstu Rdz 1,27 i wcześniejszych wersów: פן תשחתון ועשיתם לכם פסל תמונה כל סמל – „abyście nie sprzeniewierzili się i nie uczynili sobie rzeźby żadnego bożka przedstawiającego podobiznę mężczyzny lub kobiety”. Dalsza część tekstu jest parafrazą Rdz 1,20-30.

Innym przykładem meryzmu będzie konsekwentne pojawianie się zwrotu ויהי ערב, ויהי בקר jako określenie całej doby, od zachodu do wschodu słońca. Taka kolejność obu rzeczowników jest zamierzona i wskazuje na żydowski sposób liczenia czasu oraz w sposób nadrzędny decyduje o strukturze tekstu.

## 8. TERMINOLOGIA MITOLOGICZNA CZY FIGURY RETORYCZNE?

W wersji 2. pojawia się terminologia, której zazwyczaj przypisuje się znaczenie mitologiczne albo związki z mitologią babilońską:

<sup>22</sup> T.S. Beall, „Contemporary Hermeneutical Approaches to Genesis 1–11”, w: *Coming to Grips with Genesis: Biblical Authority and the Age of the Earth*, red. T. Mortenson, T.H. Ury, Green Forest 2008, 131-151.

<sup>23</sup> Analogicznym przykładem meryzmu jest fragment u Joela „synowie i córki” – בניכם ובנותיכם (Jl 3,1n).

<sup>24</sup> Kpł 3,1.6; 4,28.32; 5,6; 12,5.7; 15,33; 27,4.5.6.



והארץ היתה תהו ובהו וחשך על פני תהום ורוח מרחפת על פני המים

(...) ziemia była bezładem i pustkowiem, ciemność była nad otchłanią wód, a duch unosił się nad powierzchnią wód.

Bliższe przyjrzenie się dystrybucji poszczególnych terminów w Biblii Hebrajskiej pozwala przypuszczać, że w znacznie większym stopniu mamy do czynienia z użyciem utartych zwrotów mających określone znaczenie w Biblii<sup>25</sup>. Fraza והארץ היתה תהו ובהו („ziemia była bezładem i pustkowiem”) występuje w Biblii tylko raz. Jednak wyrazy תהו i בהו są poświadczane częściej. Wydaje się, że w Rdz 1,2 mamy do czynienia ze znaczeniem idiomatycznym<sup>26</sup>. Poza tym oba terminy występują przeważnie oddzielnie. Wydaje się, że dla autora Rdz 1,1-2,3 mogły mieć znaczenie idiomatyczne, jak ma to miejsce w przypadku Izajasza. Przykładem może być ironiczna nazwa תהו קרית odnosząca się do Jerozolimy lub Niniwy (Iz 24,10). Dwa ostatnie określenia קו תהו („sznur nicości”) oraz אבני בהו („kamienie pustki”) to w żargonie ówczesnych budowniczych nazwy narzędzi mierniczych.

Warto przytoczyć też inny tekst Izajasza:

לילה ויומם לא תכבה לעולם יעלה עשנה מדור לדור תחרב לנצח נצחים אין עבר בה

וירשוה קאת וקפוד וינשוף ועורב ישכנו בה ונטה עליה קו תהו ואבני בהו

Nie zgaśnie w nocy i w dzień, jej dym będzie unosił się na zawsze, (kraj) będzie zniszczony z pokolenia w pokolenie, nikt nigdy przez niego nie przejdzie, pelikan i jeź odziedziczą go, sowa i wrona będą w nim mieszkać, rozciągnie (Bóg) nad nim sznur nicości i kamienie pustki (Iz 34,10-11).

Zwrot תהו ובהו w wielu komentarzach wyjaśniany jest głównie w świetle znaczeń mitologicznych i kosmologicznych. Wydaje się, że nieprzebadany jest jednak bliższy kontekst występujący w tekstach Izajasza, u którego mamy do czynienia z utartymi zwrotami używanymi na określenie czegoś zniszczonego lub niezagospodarowanego, niemającymi bezpośrednio zbyt wiele wspólnego z mitologią semicką o stworzeniu<sup>27</sup>. Dlatego wydaje się, że w przypadku תהו ובהו, mimo przedhebrajskiej etymologii i analogii do *mu-um-mu* z „Enûma Eliš” owo wyrażenie to hendiadys. Przemawia za tym także połączenie ich za pomocą spójnika współrzędnego. Przypomina to inne zwroty biblijne, jak גר ותושב (Rdz 23,4), שופטים ושותרים (Pwt 16,18), ובנך ובתך (Wj 20,10), z których każdy można uznać za hendiadys. Przy czym תהו ובהו można potraktować jako antonim zwrotu והשמים והארץ<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> J.T.K. Lim, „Explication of an Exegetical Enigma in Genesis 1:1-3”, *The Asian Journal of Theology* 16 (2002), 302-306.

<sup>26</sup> H.M. Orlinsky, H. M., „Enigmatic Bible Passages: The Plain Meaning of Genesis 1:1-3”, *BA* 46/4 (1983), 207-209.

<sup>27</sup> Beall, „Contemporary Hermeneutical Approaches”, 151n.

<sup>28</sup> Waltke, „The Literary Genre of Genesis”, 2nn.

Kolejnym terminem, kojarzonym zazwyczaj z mitami mezopotamskimi, jest תהום („otchłań”). To biblijny odpowiednik akadyjskiego *mu-um-mu*. W Biblii Hebrajskiej תהום niemal zawsze pojawia się w tekstach o charakterze poetyckim. Zazwyczaj chodzi o opisanie miejsca, w którym zebrana jest ogromna ilość wody (Rdz 7,11), z którego wylewają się wody oceanów (Hi 38,16)<sup>29</sup> lub w którym gromadzone są wody deszczowe (Ps 78,15).

O poetyckim traktowaniu słowa תהום świadczy też fragment z błogosławieństwa Jakuba: ברכת שמים מעל, ברכת תהום רבצת תחת – „błogosławieństwo nieba z wysoka, błogosławieństwo otchłani leżącej nisko” (Rdz 49,25). W innych tekstach תהום oznacza „głęboką wodę” (Hi 41,24)<sup>30</sup>.

Podsumowując, w w. 2 mamy do czynienia ze zdaniem o charakterze poetyckim. Autor posłużył się w nim popularnymi wyrażeniami, w których ośrodkiem frazeologicznym są rzeczowniki o podobnym znaczeniu: תהום, תהו ובהו, פני המים. Przy czym תהום i תהו ובהו można potraktować jako synonimy. O tym, jak bardzo poetyckie i umowne może być posługiwanie się takimi obrazami, świadczy Psalm 104. Równie interesującym przykładem może być fragment z Ps 134,6, w którym autor łączy ze sobą „ziemię”, „wodę” i „otchłań”: כל אשר הפץ יהוה עשה בשמים ובארץ – „(...) wszystko, co podoba się Panu, uczynił na niebie, na ziemi i we wszystkich otchłaniach”<sup>31</sup>.

## 9. ZDANIE וירא אלהים כי טוב

Zdanie וירא אלהים כי טוב „(...) i widział Bóg, że było dobre” kilkakrotne występujące w Rdz 1,1–2,4 ma charakter wartościujący. Na takie konstruowanie wypowiedzi ze zdaniem zależnym כי טוב, w postaci zdania podrzędnego dopełnieniowego, natrafiamy niezwykle często w hebrajskim biblijnym<sup>32</sup>. W trybie narracji zazwyczaj stwierdza się jakiś stan faktyczny w znaczeniu pozytywnym, np. כי טוב – „ponieważ dobrze nam w Egipcie” (Wj 11,18). Za przykład mogą posłużyć też inne wypowiedzi narracyjne: וירא בלעם כי טוב בעיני יהוה לברך את ישראל

<sup>29</sup> Zob. także Ps 33,7: תהום תהום נתן באצרות תהומות – „zbiera jak w worku wody morskie, robi zapasy w otchłaniach”.

<sup>30</sup> Lim, „Explication of an Exegetical Enigma”, 301-314.

<sup>31</sup> Znaczącym głosem na temat związków Rdz 1–2 z mitologią jest monografia D.T. Tsumura, *The Earth and the Waters in Genesis 1 and 2. A Linguistic Investigation*, Sheffield 1989.

<sup>32</sup> Rdz 3,6; 40,16; 45,20; Wj 2,2; 14,12; Lb 10,29.

– „i zobaczył Balaam, że dobre jest w oczach Pana błogosławienie Izraelowi” (Lb 24,1).

## 10. ANAFORYCZNE UŻYCIE CZASOWNIKÓW

W Rdz 1,1–2,3 mamy też do czynienia z anaforycznym użyciem kilku czasowników. Chodzi o powtarzanie tych samych zwrotów na początku kolejnych wersów. Są to następujące formy czasownikowe:

- ויעש (Rdz 1,7.16.25);
- ויקרא (Rdz 1,5.8.10);
- ויאמר (Rdz 1,3.6.9.11.14.20.24.26.28.29);
- ויתן (Rdz 1,17);
- ותוצא (Rdz 1,12);
- ויברא (Rdz 1,21.27);
- ויברך (Rdz 1,22.28; 2,3).

Podobnym przykładem są stwierdzenia wprowadzane za pomocą formy imperfectum czasownika ויהי. Dotyczy to zdań określających jakiś zaistniały stan rzeczy: ויהי בקר, ויהי ערב, – „był wieczór i był ranek” (1,3), ויהי כן – „i było tak (i stało się tak)” (Rdz 1,9.15.24). W tym przypadku mamy do czynienia z tworzeniem pewnych struktur tekstu, które autor określa nazwami kolejnych dni tygodnia. Wiąże się to z paralelizmem budowy składniowej i leksykalnej w Rdz 1,1–2,3, dzięki czemu poszczególne zdania w tekście mają podobną budowę.

Badania prowadzone nad językiem hebrajskim biblijnym w ostatnich latach pozwalają postawić tezę, że struktury składniowe typu *waw consecutivum*, wraz z anaforycznym użyciem czasowników, są strukturami nadrzędnymi w narracji<sup>33</sup>.

<sup>33</sup> B.K. Waltke, M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake 1990, 33, 322, 459; A. Hornkohl, *The Pragmatics of the X+verb Structure in the Hebrew of Genesis*, Jerusalem 2003, 1-15; 62-77. Monografia na temat struktur składniowych i użycia יהי – B.L. Harmelink, *Exploring the Syntactic, Semantic, and Pragmatic Uses of יהי in Biblical Hebrew*, SIL e-Books 26, 2011, 70-79.

## 11. ZBIEŻNOŚĆ TERMINOLOGII Z TEKSTAMI JURYDYCZNYMI O SZABACIE (Wj 20,8-11)

Bardzo silne przywiązanie badaczy do tematyki kreacjonistycznej w analizowanym tekście przyczyniło się do odsunięcia na dalszy plan motywu szabatu, którym kończy się Heksaameron. Nie bez znaczenia była egzegeza chrześcijańska, która raczej nie przyglądała się bliżej zbieżnościom między pierwszym opisem stworzenia a żydowskim świętem. Tymczasem porównanie zasobu leksykalnego oraz składniowego z tekstami prawnymi Pięcioksięgu dostarcza ciekawych przesłanek.

W Wj 20,8-11 znajduje się następujący tekst:

זכור את יום השבת לקדשו. ששת ימים תעבד ועשית כל מלאכתך. ויום השביעי שבת ליהוה אלהיך. לא תעשה כל מלאכה, אתה ובנך ובתך, עבדך ואמתך והמתך וגרך אשר בשעריך. כי ששת ימים עשה יהוה את השמים ואת הארץ את הים ואת כל אשר במ. וינח ביום השביעי. על כן ברך יהוה את יום השבת ויקדשהו.

Pamiętaj o dniu szabatu, aby go uświęcić. Sześć dni będziesz pracował i wykonywał wszystkie swoje zajęcia. Dzień siódmy jest szabatem dla Pana, twój Boga. Nie będziesz wykonywał żadnego zajęcia, ty, twój syn i twoja córka; twój niewolnik, twoja niewolnica, twoje bydło i obcy, który jest w twoich bramach. Albowiem w sześć dni Pan uczynił niebo i ziemię, morze i wszystko, co w nim jest. Następnie odpoczął w owym siódmym dniu. Dlatego Pan pobłogosławił ten dzień szabatu i uświęcił go<sup>34</sup>.

Niemal identyczny nakaz znajduje się w Pwt 5,12-14. Różnica dotyczy uzasadnienia odpoczynku szabatowego. W Księdze Powtórzonego Prawa położony jest nacisk na prawo do odpoczynku ze względu na pobyt Hebrajczyków w Egipcie. Natomiast przepis w Księdze Wyjścia łączy szabat i nakaz odpoczynku z opisem stworzenia świata. W tym przypadku warto zwrócić uwagę na podobieństwo leksykalne i użycie podobnych form gramatycznych. W Rdz 1 i Wj 20,8nn użyto tych samych czasowników, ale w różnych formach. Są to:

- ויקדשו (hif. imperf. Rdz 2,3), לקדשו (hif. inf. Wj 20,8; Pwt 5,12), ויקדשהו (hif. imperf. Wj 20,11);
- עשה (pa'al perf. Rdz 2,2), לעשות (pa'al inf. Rdz 2,3), ועשית (pa'al perf. Wj 20,9), לא תעשה (pa'al imperf. Wj 20,10), עשה (pa'al perf. Wj 20,11);
- וישבת (pa'al imperf. Rdz 2,2), שבת (pa'al perf. Rdz 2,3); odnoszą się do rzeczownikowego użycia יום השבת i שבת (Wj 20,8.10);
- ויברך (pi'el imperf. Rdz 1,22.28; 2,3), ברך (pi'el perf. Wj 20,11).

<sup>34</sup> Tłum. wł.

O zbieżności i zależności można mówić w przypadku terminologii odnoszącej się do stwarzania przez Boga i wykonywania pracy przez osobę mającą przestrzegać nakazów Tory. Chodzi o tautologiczne użycie czasownika w zdaniu תעבד ועשית „będziesz pracował i wykonywał (...)” (Wj 20,9). W opisie stworzenia pojawia się tylko czasownik עשה. W Rdz 1–2 mamy do czynienia z równoczesnym użyciem czasowników עשה i ברא – „zrobić” i „stworzyć”. Przepis dotyczący szabatu zawiera wyłącznie czasownik עשה i odnosi go ewidentnie do Heksaemeronu.

O związku leksykalnym i treściowym między Rdz 1–2 a Wj 20,8–11 świadczy też zamienne używanie וינח (Rdz 2,2–3; Wj 20,11). Przy czym forma czasownikowa וישבת pojawia się w Biblii Hebrajskiej stosunkowo rzadko<sup>35</sup>, ani razu w odniesieniu do szabatu. Czasownik לשבות nie jest już poświadczony na określenie odpoczynku w szabat. Możliwe, że autor tekstu o stworzeniu celowo posłużył się formą וישבת w takim znaczeniu, jakie posiada czasownik לנוח – „odpoczywać”, „wypoczywać”.

#### PODSUMOWANIE

Wskazane przypadki świadczą o bardzo dokładnej standaryzacji stylu i języka Rdz 1,1–2,4, która została dokonana w tym samym czasie co inne teksty zawierające identyczne formy. Poświadczają one język z okresu redakcji, a nie język ewentualnych źródeł.

W przypadku morfologii i składni mamy do czynienia z daleko posuniętą synchronizacją z resztą tekstów biblijnych. Dotyczy to między innymi regularnego stosowania *waw conversivum* oraz przeanalizowanego zasobu leksykalnego oraz przeanalizowanej terminologii. Takie zjawiska językowe mogły się utrwalić dopiero w końcowym okresie redakcyjnym Pięcioksięgu, a także pozostałych ksiąg Biblii Hebrajskiej. Ponadto stosowanie wymienionych przeze mnie środków stylistycznych w postaci figur retorycznych, konstrukcji składniowych itp. może dowodzić, że dla autora Rdz 1,1–2,4 pełniły one funkcję nadrzędną w tworzeniu narracji.

Wydaje się, że tekst Rdz 1–2 zależny jest w dużej mierze od tradycji jurystycznych, zawartych w Wj 20 i Pwt 5. Świadczy o tym zasób leksykalny, który obecny jest we wszystkich wskazanych tekstach. W znacznym stopniu może to pozwolić na datowanie pierwszego tekstu o stworzeniu, zwłaszcza w jego końcowej

<sup>35</sup> Rdz 27,44; 45,10; Pwt 12,29; 19,1; 26,1; Joz 5,12; 1 Sm 19,2; 20,19; 1 Krł 17,9; 2 Krł 23,11; 2 Krn 16,5; Ez 23,41.

postaci. Kluczowe znaczenie ma fakt, że struktura Heksaameronu oparta jest na utrwalonej chronologii żydowskiego tygodnia, w którym kluczowe miejsce zajmuje szabat jako święto. Można więc pokusić się o stwierdzenie, że konstrukcja Heksaameronu była nastawiona nie tyle na przedstawienie kolejności stworzonych elementów świata, ile na wyeksponowanie szabatu jako święta. Tekst powstał dopiero wtedy, gdy szabat był cyklicznym świętem wczesnego judaizmu.

LANGUAGE AND STYLE OF GENESIS 1:1-2:4.  
LITERARY AND LINGUISTIC DRAFT

Summary

The article presents literary and linguistics traits of hexameral text in Genesis 1. However, it should be noted, that most studies offer more theological interpretation of Genesis 1 than this article. It attempts to answer the question whether, on the basis of parallel texts in the Hebrew Bible, Genesis 1:1-2,4 shared a common lexical contribution with Exodus 20:8-11 and Deuteronomium 5:12-14. Furthermore, the analysis of lexemes and phraseological collocations argue that the structure of the text is based on Jewish weekly time calculations as observed in Persian Period.