

Gatunek literacki Rdz 1–11

1. Pluralizm narracji o stworzeniu w Biblii

Pismo Święte mówi o stworzeniu za pomocą opowiadań. Ludzką odpowiedzią na akt stworzenia jest wychwalanie Boga Stwórcy (np. Ps 19). Jednakże stworzenie nie stanowi w Biblii jakiegoś artykułu wiary. Wyznanie wiary w Boga „Stwórcę nieba i ziemi”, znane z naszego Credo, jest nie do pomyślenia wewnątrz Starego Testamentu, który zna tzw. „credo historyczne” będące wyznaniem wiary w Boga wyzwoliciela, który wyprowadził swój lud z niewoli egipskiej (Pwt 6,20-23; 26,5-9; Joz 24,1-13; Ne 9,7-25). W tych tekstach znajdują się zasadnicze elementy będące przedmiotem wiary starotestamentalnej: obietnica dana ojcom, ucisk w Egipcie, wyzwolenie, dar ziemi.

W tych tekstach nie pojawia się kwestia stworzenia ani stwierdzenie o Bogu Stwórcy. Co jest powodem tego? Dla człowieka Starego Testamentu stworzenie było jedynym sposobem zrozumienia pochodzenia świata. Nie miał on innych możliwości ani alternatyw. Dla człowieka starożytności nie istniała żadna inna rzeczywistość jak tylko ta dana przez Boga. W rezultacie stworzenie świata było zakładane przez jego myślenie. Co więcej, kwestia tego, **jak** Bóg stworzył świat, nie stanowiła problemu wiary dla człowieka Starego Testamentu, który w każdej epoce szukał własnego rozumienia stworzenia na sposób nowy i odmienny. Czytając w tej perspektywie Biblię Hebrajską, widzi się pluralizm głosów mówiących o Stwórcy i stworzeniu. Fakt stworzenia nie otrzymuje żadnej obowiązującej definicji, przez co każda epoka musiała wyrazić na swój sposób pojmowanie tego wydarzenia. W ten sposób w Starym Testamencie nie ma jednego (jedynego) opowiadania o stworzeniu, ale napotykamy różne narracje. Już w dwóch pierwszych rozdziałach Księgi Rodzaju mamy dwa opowiadania o stworzeniu różniące się między sobą. Jeszcze inne znajdujemy w psalmach, w Księdze Hioba, u Duetero-Izajasza, w Księdze Mądrości.

Opowiadanie w Rdz 1,1–2,4a przedstawia stworzenie dokonane za pośrednictwem **słowa**, natomiast drugie – w Rdz 2,4b-25 – opisuje je jako owoc **działania** (czynienia) Boga. Pierwsze opowiadanie jest młodsze, wyszło z kręgów kapłańskich, ma charakter teologiczny, wręcz liturgiczny. Drugie opowiadanie jest starsze, nosi wyraźne piętno refleksji mądrościowej pisarzy dworu jerozolimskiego (zakładając, że jest to tekst pochodzący z tradycji jahwistycznej), przedstawienie Boga jest bardziej antropomorficzne. Różnice, które zachodzą między tymi dwoma tekstami, są związane z odmiennym środowiskiem geograficznym i kulturowym, w którym powstały.

W Rdz 1 podkreśla się wagę elementu akwaticznego w stworzeniu: woda jawi się elementem zagrażającym życiu, przez co musi zostać uregulowana i ograniczona. Bóg oddziela wody nad firmamentu od wód spod niego (Rdz 1,6-7), by te ostatnie zgromadzić w jednym miejscu i uczynić

miejsce dla stałego ładu (Rdz 1,9). Pierwsze opowiadanie zakłada zatem doświadczenie miejsca obfitującego w wodę, co było udziałem Izraelitów podczas wygnania w Mezopotamii – Międzyrzeczu wydzielonym przez Eufrat i Tygrys. To z tego świata mezopotamskiego pojawia się w Izraelu myśl o konieczności regulowania, nawadniania i gromadzenia wody.

Natomiast w Rdz 2 zostaje odnotowane zderzenie chaosu, niebytu i nie-życia z brakiem wody (por. Rdz 2,5-6). Element akwaticzny jest postrzegany jako pozytywny i życiodajny. Środowisko powstania tego opowiadania to Palestyna będąca ziemią raczej wyschniętą i pustynną, w której życie jest zagrożone brakiem cieków wodnych i nikłymi opadami deszczu.

Różnorodność form opowiadań biblijnych o stworzeniu zależy zatem od różnych epok, w których zostały zredagowane, oraz od różnych środowisk i kultur, z którymi w kontakt wszedł Izrael. Już samo położenie geograficzne Izraela w ziemi Kanaanu sprzyjało wymianie doświadczeń, konfrontacji i spotkaniu z ludami ościennymi. Centralna część żyznego Półksiężycy, szczególnie teren Kanaanu zasiedlony przez Izraelitów, była strefą tranzytu, skrzyżowania dróg, strefą otwartą na migrację ludów, jak też na inwazje z północy (Aram, Assyria, Babilonia i inne pomniejsze ludy) i z południa (Egipt). Izrael otoczony był przez wielkie cywilizacje, które rościły pretensje do panowania nad Palestyną. Izraelici, zamieszkując zatem ziemię, w której krzyżują się drogi karawan i ścierają się interesy wielkich imperiów, pozostawali w różnych okresach swojej historii pod wpływem kultury egipskiej, asyryjskiej, babilońskiej, sumeryjskiej, perskiej i greckiej. Trzeba jednak pamiętać, że Izraelici zajmując ziemię Kanaanu (czy szerzej – Syropalestyny) napotkali już na znaczącą kulturę rozwijającą się na tym terenie (wspomnieć tylko literaturę ugarycką). Lud Izraela kształtował swoją tożsamość w swoistym tyglu różnych kultur, nie tracąc jednak swojej tożsamości. Kultury i mądrość narodów pogańskich stawały się izraelskie, przechodzącą zawsze przez filtr wiary w YHWH – Jedyne Boga. Ten wpływ jest szczególnie silny i zauważalny w Starym Testamencie właśnie w opowiadaniach o stworzeniu.

2. Biblijne i pozabiblijne narracje o stworzeniu

Wszystkie ludy starożytnego Bliskiego Wschodu miały wspólną koncepcję człowieka jako istoty stworzonej przez Boga i świata jako stworzenia Bożego. To przekonanie nie stanowi faktu przyjmowanego tylko przez Izrael i ościennie ludu, gdyż było ono podzielane przez wszystkie kultury starożytne. Izrael podjął te przekonania i, mimo poddania ich krytyce z perspektywy wiary w YHWH, podzielał pogląd wspólny całej ludzkości w dobie starożytności dotyczący rozumienia (postrzegania) człowieka i świata oraz fundamentalnych, wspólnych prawd wyrażonych za pomocą mitów. Z tego też powodu znajdujemy w Rdz 1–11 ślady i echa licznych paralel z kultury mezopotamskiej, kananejskiej i egipskiej. Prawda nie jest mniej prawdziwa, jeśli jest podzielana przez inne kultury. Kryterium prawdy nie jest absolutna oryginalność (E. Bianchi). Jeśli już, to

problemem jest zweryfikowanie sposobu, w jaki Izrael podjął ten wkład obcych kultur i wykorzystał go dla wyrażenia własnej wiary w jedyne Boga. Stworzenie jest prawdą powszechnie przyjmowaną przez ludzkość. Zawsze było prezentowane jako narracja o zagrożonym człowieku w zagrożonym świecie (C. Westermann).

Mit był wyrazem rozumienia egzystencji, samorozumienia zagrożonej egzystencji. Mit jest postrzegany jako mówienie o rzeczywistości, jako przedstawienie realnego wydarzenia, które jest zgodne z koncepcją człowieka i świata właściwą początkom ludzkiej historii. Opowiadanie o stworzeniu miało na celu uczynienie obecnym (poprzez narrację) – pośrodku zagrożeń mogących przywrócić obecny świat i człowieka do pierwotnego chaosu – początku, w którym zostało powołane do istnienia to, co obecnie istnieje. Nie należy zatem przeciwstawiać mitu i historii czy odrzucać mit jako coś nierealnego i fikcyjnego. Mit był sposobem przedstawiania językowo rzeczywistości przez ludzi starożytności.

W tym kontekście należy podkreślić, że Biblia nie zawiera jakiejś „doktryny” o stworzeniu. Proponuje jedynie opowiadania o stworzeniu. Tylko przez opowiadanie lub recytację stworzenie (akt stworzenia) może być aktualizowane i czynione na nowo obecnym, tylko przez opowiadanie stworzenie może stać się realne. W Piśmie Świętym znajdziemy opowiadania o stworzeniu przynależące do pierwotnego okresu historii ludzkości. Równocześnie w tych opowiadaniach możemy zidentyfikować wkład późniejszych epok i pokoleń do rozumienia tych wydarzeń. Z tego powodu można powiedzieć za C. Westermannem, że w opowiadaniu Biblii o stworzeniu zachowana jest historia ludzkości rozumiana jako całość, jako continuum, jako całkowicie spójna i znacząca, zdolną do przekazania przyszłym pokoleniom rozumienia istnienia i świata, które było właściwe początkom ludzkości.

Dzieło stworzenia nie jest zatem w Biblii wyrażone jeden raz na zawsze, gdyż każda epoka proponowała własne rozumienie tego wydarzenia. Zrozumiał to redaktor Księgi Rodzaju, który w finalnym jej kształcie zestawiał obok siebie dwa różne opowiadania o stworzeniu (Rdz 1,1–2,4a i 2,4b–25). Pozostaje zapytać obecnie o modele stworzenia występujące w literaturze starożytnego Bliskiego Wschodu, w tym również w Biblii.

3. Modele opowiadania o stworzeniu w starożytności

Różnorodność modeli narracji o stworzeniu w różnych kulturach starożytnego Bliskiego Wschodu dadzą się sprowadzić do czterech podstawowych form:

- stworzenie przez działanie,
- stworzenie przez zrodzenie,
- stworzenie przez walkę,
- stworzenie przez słowo.

Powyższe cztery modele można znaleźć również w Biblii, co potwierdza, że biblijne rozumienie stworzenia nie jest oryginalne w swojej całości i w absolutny sposób w stosunku do przedstawień powstałych w innych kulturach. Równocześnie można zweryfikować, jakie znaczenie tym modelom przypisuje się w Biblii, dzięki analizie częstotliwości odwoływania się do nich oraz sposobu ich wykorzystania i przepracowania w tekstach biblijnych.

3.1 Stworzenie poprzez działanie

To jest najstarszy model stwórczy: Bóg „uczynił” człowieka, lepiąc go z gliny, błota lub z ziemi. Obecny jest on w Rdz 2,7, ale podobny opis występuje również w mitach sumeryjskich i babilońskich.

W eposie o Gilgameszu stworzenie Enkidu przez boginię Aruru jest przedstawione jako dzieło garncarza, który lepi naczynie:

„Aruru umyła swoje ręce,
wzięła garść gliny i go zaplanowała;
na stepie stworzyła dzielnego Enkidu” (ANET, 74).

Podobny obraz znajduje się w jednym z akadyjskich tekstów rytualnych („Bóg Ea wziął do otchłani garść gliny i stworzył Kulla”, ANET, 341). W eposie o Atrachasisie uformowanie człowieka z gliny jest powiązane z myślą o wymieszaniu tej gliny z krwią boga (ANET, 99).

W centrum tego modelu stoi działanie Boga, Jego czyn, co w Biblii przekłada się na przekonanie o tym, iż człowiek i całe stworzenie nie są dziełem przypadku, lecz stanowią wynik absolutnej wolności Boga, Jego wolnej woli. Obok Rdz 2 echa opowiadania o stworzeniu jako dziele garncarza znaleźć można w Iz 29,16; 45,9; Jer 18,1-12.

3.2. Stworzenie poprzez zrodzenie

Według tego przedstawienia świat bierze swój początek ze zjednoczenia się pierwiastka męskiego i żeńskiego, elementu niebieskiego z ziemskim lub wodnym, bóstwa męskiego z żeńskim. W babilońskim poemacie o stworzeniu Enuma Elisz („Gdy w górze” – początkowe słowa narracji) początek rzeczywistej teogonii wyznacza zjednoczenie Apsu (pierwotnego oceanu, męskiego bóstwa) z Tiamat (otchłań, bóstwo żeńskie):

„Gdy w górze niebo nie zostało jeszcze nazwane,
poniżej ziemia nie miała swego imienia,
gdy Apsu pierwotny, ich rodzic,
i Tiamat, która dała życie wszystkim,
łączyli swe wody,
nie było pastwiska i niewidoczne były trzciny i bagna,

żadne z bóstw nie powstało,
nikt nie został nazwany i nie wyznaczono mu losów –
wówczas bogowie zostali stworzeni między nimi
z łona Apsu i Tiamat” (ANET, 60-61).

Kosmogonia fenicka, znana za pośrednictwem Filona z Biblos (I w. po Chr.), zakłada dwa pierwotne elementy: mroczne powietrze i mroczne morze. Powietrze (ruach) jednoczy się później z morzem (chaos). Z tego związku rodzi się Mot, bóstwo kojarzone powszechnie ze śmiercią, które przyjmuje kształt jaja zawierającego zarodki wszystkich bytów kosmicznych. Kiedy to jajo się otworzyło, wyszło z niego słońce, księżyc i gwiazdy, dalej wiatry, chmury, deszcze itd.

Ten model pojawia się również w tekstach egipskich z Hermopolis. Według tamtejszej koncepcji na powierzchni pierwotnych wód praocceanu (będących uosobieniem bóstwa Nun) pojawiło się jajo (owoc związku z boginią Naunet – Praoccean), z którego wyszło słońce – bóg „pierwszy”, a następnie inni bogowie stwórcy:

„Jajo z wody, nasienie ziemi,
Tyś zrodziło ośmiu bogów stwórców!
Tyś najstarszym z mieszkańców nieba!” (papirus Harris 501).

Model zrodzenia jest praktycznie nieobecny w Starym Testamencie. Przedstawia on bowiem koncepcję religijną politeistyczną, która jest radykalnie obca monoteizmowi izraelskiemu i myśleniu człowieka Biblii. Jedyny wyraźny ślad tej koncepcji można znaleźć w Ps 90,2:

„Zanim zostały zrodzone góry
i Ty zrodziłeś ziemię i świat,
od wieków po wieki Ty jesteś Bogiem” (TM).

Powyższe brzmienie tekstu masoreckiego „Ty zrodziłeś”, które zostało poprawione już w starożytnych przekładach na formę pasywną (BT: powstały), by złagodzić śmiałe sformułowanie antropomorficzne, pozostaje w Biblii pojedynczym świadectwem modelu narracyjnego znanego na starożytnym Bliskim Wschodzie.

Echa tej koncepcji można dopatrzeć się jedynie w Rdz 1,24: „Bóg rzekł: Niech ziemia wyda (*tôṣē*) istoty żywe według ich rodzaju”, w którym to tekście aktywność rodząca ziemi nie ogranicza się tylko do wydania roślin (por. Rdz 1,12), ale również do zrodzenia zwierząt (czasownik *yaša*² w formie kauzatywnej znaczy „wyprowadzić”, ale też często jest używany na określenie zrodzenia kogoś). Jednakże struktura pierwszej narracji biblijnej o stworzeniu demitologizuje to stwierdzenie, wskazując, że pojawienie się istot żywych zależy ostatecznie od woli Boga wyrażonej słowem („Bóg rzekł”).

Wprawdzie w Ps 139,15 („Nie tajna Ci moja istota, kiedy w ukryciu powstawałem, utkany w głębi ziemi”) jest nawiązaniem do zrodzenia się człowieka z ziemi, podobnie też w innych tekstach

(zawsze poetyckich) pojawia się paralelizm między łonem matki i łonem ziemi (Hi 1,20-21; Syr 40,1), jednakże nigdzie w Biblii nie przedstawia się stworzenia człowieka jako rezultatu połączenia się elementu męskiego z żeńskim. Taki model stworzenia był wykluczony przez monoteizm izraelski.

3.3. Stworzenie przez walkę

Ten model przynależy do myślenia mityczno-politeistycznego. Przedstawia stworzenie jako rezultat walki między bogami, co najlepiej ilustruje epos Enuma Elis: walka między Mardukiem i Tiamat umożliwia stworzenie świata z pokawałkowanego ciała Tiamat.

U początku dziejów wszechświata, gdy niebo i ziemia nie zostały jeszcze „nazwane”, jest chaos, w którym zlewa się Apsu, męski pierwiastek uobecniający słodką wodę, z Tiamat, jego żeńskim odpowiednikiem symbolizującym słone wody oceanu. Z kosmicznego chaosu wyłaniają się najpierw Lahmu i Lahamu, reprezentujące aluwialne nanosy, następnie Anszar i Kiszar, horyzonty nieba i ziemi, z których rodzi się Anu, Enlil i Ea. Kolejni pojawiający się bogowie okazują się zakłócać spokój Apsu, który zażądał od Tiamat ich zniszczenia. Ten spisek wykrywa Ea, który pokonuje Apsu i na jego ciele buduje swoją siedzibę. Tam, ze związku Ea i jego żony Damkina, rodzi się Marduk. Tymczasem Tiamat postanawia pomścić śmierć Apsu i stwarza węże-potwory, na czele których stawia Kingu, swego drugiego męża, powierzając mu „tabliczkę przeznaczeń” decydującą o losach świata. Bogowie są przerażeni i odmawiają walki z armią Tiamat poza jednym – Mardukiem. Ten podejmuje walkę z Tiamat, żądając w zamian powierzenia sobie „tabliczki przeznaczeń” i obwołania siebie najwyższym bogiem. Gdy tak się stało, Marduk pokonuje w walce Tiamat, której ciało posłuży mu do kontynuowania dzieła stworzenia. Rozpłatawszy je na dwie części, z jednej utworzył niebo, z drugiej zaś ziemię.

„Wypoczął Pan, przyglądał się jej ciału,
podzielił ją, stworzył dzieło wiekie.
Jak rybę suszoną rozłupał ją na dwie części:
połowę podniósł i jako niebo ustanowił,
zaciągnął zasuwę, ustanowił strażę,
by wody (nieba) nie uchodziły – tak im nakazał.

Niebo przekraczał i rejony sprawdzał” (IV,135-142).

Na piersiach Tiamat postawił góry, z jej śliny uczynił śnieg i deszcz. Wreszcie stworzył Tygrys i Eufrat:

„Umieścił głowę Tiamat i wzgórze tam wyrosło,
uwolnił wody głębokie i popłynęły wody wszędzie.
Jej oczy dały początek Eufratowi Tygrysowi.

Z jej piersi uczynił wzgórze urodzajne,
 kazał trysnąć źródłom i płynąć potokom,
 nadał kształt ziemi,
 wypełniając prochem ciało Tiamat” (V).

Rozpoznając podobieństwo leksykalne między *tehom* („otchłań” z Rdz 1,2) i Tiamat, niektórzy upatrują w tym miejscu opowiadania kapłańskiego o stworzeniu echo modelu stworzenia przez walkę. Jednakże w Rdz 1,2 nie ma żadnego bezpośredniego odniesienia do walki YHWH z otchłanią, ani też sama otchłań nie jest personifikowana ani definiowana jako nieprzyjaciel Boga. Zamiast o walce tekst Rdz mówi raczej o dziele separacji, które dokonuje Bóg, objawiając swoje absolutne panowanie nad wszystkimi elementami kosmosu.

Temat walki związany ze stworzeniem pojawia się częściej w różnych tekstach mądrościowych i prorockich:

Ty ujarzmiłeś morze swą potęgą,
 skruszyłeś głowy smoków na morzu.
 Ty zmiażdżyłeś łby Lewiatana,
 wydałeś go na żer potworom morskim. (Ps 74,13-14)

Ty ujarzmysz pyszne morze,
 Ty poskramiasz jego wzdęte bałwany.
 Ty podeptałeś Rahaba jak padlinę,
 rozproszyłeś Twych wrogów moźnym Twym ramieniem. (Ps 89,10-11)

Czyżes nie Ty poćwiartowało Rahaba, przebiło Smoka? (Iz 51,9)

W tych tekstach przywołuje się walkę Boga z morzem, z potworami morskimi, które w symbolice biblijnej (w tym wypadku też w pewnym sensie ludowej) stanowią wyobrażenie wrogiej, niebezpiecznej siły, chaosu i pierwotnego bezładu. W ten sposób stworzenie jawi się zwycięstwem dobra nad złem, wyzwoleniem i zwycięstwem nad wrogimi siłami. Takie przedstawienia pozostają jednak wyraźnie pod wpływem historycznego doświadczenia exodusu, w którym przejście przez Morze Czerwone i pokonanie wojsk egipskich jest postrzegane jako zwycięska walka YHWH z wrogą potęgą morza. Rozdzielenie wód podczas stworzenia jak i rozdzielenie wód morza podczas exodusu są postrzegane jako czyny zbawcze dokonane przez Boga.

3.4. Stworzenie przez słowo

Ten model jest obecny w pierwszej narracji biblijnej o stworzeniu (Rdz 1,1–2,4a) i stanowi koncepcję najbardziej specyficznie hebrajską. Jednakże także poza tekstami biblijnymi znajdziemy wyobrażenia stworzenia świata za pomocą słowa, które bazują na magicznej koncepcji słowa jako elementu stwarzającego, obdarzonego zdolnością zapanowania nad rzeczami. Chodzi przede

wszystkim o teksty egipskie. W jednej z wersji „Opowiadania o stworzeniu dokonany przez Atuma” mówi się, że Atum stworzył bogów przez wymówienie ich imion (ANET, 3-4). W opowiadaniu „Pokonanie smoka i stworzenie” mówi się o stworzeniu, które nastąpiło przez wymówienie magicznych formuł (ANET, 6-7). W tekstach z Memfis Ptah stwarza bogów i świat za pomocą intelektu i słowa. W akt stworzenia angażuje on swoje „serce”, w którym rodzi się myśl, wyrażona następnie przez słowo (ANET, 4-6).

U Sumerów (echa tego później w poemacie o Atrachasisie) idea potęgi stwórczej boga rodzi się jako wynik dedukcji bazującej na obserwacji ludzkiego świata, w którym władca wypowiada rozkaz i jest on natychmiast spełniony. Tym bardziej dotyczy to bóstwa. Gdy bogowie byli już stworzeni,

„zaczęli rozmyślać o stworzeniu:

Teraz, gdy plany nieba i ziemi ustanowione,

cóż uczynimy, co przyjdzie nam stworzyć?

Poświęćmy bogów Lagma, z ich krwi stwórzmy ludzkość,

której udziałem będzie służba bogom”.

Ta koncepcja stworzenia przez słowo jest obecna w opowiadaniu kapłańskim w Rdz 1,1–2,4a. Bazuje ona na teologii słowa YHWH wypracowanej przede wszystkim przez Deutero-Izajasza. Bóg stworzył gwiazdy, nazywając je po imieniu:

„Kto stworzył te gwiazdy?

Ten, który w szykach prowadzi ich wojsko,

wszystkie je woła po imieniu.

Spod takiej potęgi i olbrzymiej siły nikt się nie uchyli. (Iz 40:26)

O skuteczności słowa Bożego mówi jeszcze wyraźniej tekst Iz 55,10-11:

„Zaiste, podobnie jak ulewa i śnieg spadają z nieba i tam nie powracają,

dopóki nie nawodnią ziemi, nie użyźnią jej i nie zapewnią urodzaju,

tak iż wydaje nasienie dla siewcy i chleb dla jedzącego,

tak słowo, które wychodzi z ust moich, nie wraca do Mnie bezowocne,

zanim wprawdzie nie dokona tego, co chciałem, i nie spełni pomyślnie swego posłannictwa”.

4. Obecność mitu w Rdz 1–11

Przedstawione modele narracji o stworzeniu wykazują wiele punktów kontaktu między opowiadaniem biblijnym i pozabiblijnym, przede wszystkim w tym, co nazywane jest mitem. Obecność mitów w tradycji biblijnej była powodem negowania wartości historycznej tekstów Rdz 1–11. Niektórzy komentatorzy traktowali materiał tam zawarty jako wyłącznie mityczny, zapożyczony z literatury religijnej starożytnego Bliskiego Wschodu i niemający żadnych odniesień

do historii. Takie podejście było w dużym stopniu konsekwencją błędnej definicji mitu jako prymitywnej i przednaukowej formy wyjaśniania rzeczywistości.

W dawnej koncepcji mitu panowało przekonanie o jego charakterze politeistycznym, antyhistorycznym, uznawano go za wytwór ludzkiej fantazji. Odejście od tego negatywnego ujęcia następowało powoli. Zdaniem R. Otto mit ukazuje się jako narzędzie poznania religijnego, podobnie jak wiedza jest środkiem poznania świata. W ujęciu K.G. Junga mit jest zewnętrznym, lecz posiadającym już formę świadomą i swoistą, wyrażeniem archetypów, które funkcjonują w nieświadomości zbiorowej. Tę koncepcję rozwinął M. Eliade, który mit umieścił w kategorii symbolu. Mity są czymś więcej niż tylko archetypem, gdyż odkrywają strukturę rzeczywistości niedostępną empiryczno-racjonalnej zdolności pojmowania. Mit odkrywa dziedzinę ontologiczną i wyraża ją plastycznie i dramatycznie, podczas gdy metafizyka i teologia określają ją dialektycznie. Mit zatem dotyka rzeczywistości transcendentnej, przez co nie może być tylko, jak chciał Jung, symbolem procesów wewnętrznych. W społecznościach archaicznych opowiadał on o prawdzie absolutnej, która zdarzyła się na początku czasu i odtąd służy jako model ludzkiego postępowania. Waler symboliczny mitu podjął w swojej filozofii P. Tilich. W jego opinii mit jest symbolem posługującym się elementami rzeczywistości na oznaczenie absolutnej transcendencji. W swoisty sposób chwyta absolut, ale na zewnątrz może go wyrazić tylko w symbolach, które mają charakter czasowo-przestrzenny. Ostatecznej rehabilitacji mitu dokonał P. Ricoeur, którego poglądy referuje w swojej książce Z. Pawłowski.

Jak zauważa Ricoeur, mit jest czymś więcej niż zwykłą próbą wyjaśnienia świata, historii czy ludzkiego przeznaczenia. Posługując się kategoriami innej (boskiej) rzeczywistości wyraża samorozumienie człowieka w odniesieniu do fundamentów i granic jego egzystencji w świecie. Nie można go definiować w opozycji do nauki, ponieważ także człowiek współczesny odwołuje się do mitycznego sposobu myślenia w określaniu swej najbardziej fundamentalnej tożsamości. W kompozycji mitu chodzi zatem o nadanie temu, co wykracza poza znaną i dotykającą rzeczywistość, formy wziętej z naszego ludzkiego doświadczenia świata. Krytyczna lektura mitu, zgodna z jego podstawową intencją, zakłada więc wysiłek rozpoznania w tym, co on przedstawia lub mówi, nawiązań (jawnych lub ukrytych) do rozumienia, które człowiek posiada o sobie samym.

Stary Testament, zapożyczając elementy mityczne z kulturowego otoczenia Izraela, poddał je daleko idącej rewizji i transformacji. Odnosi się to w szczególności do mitów początku w Rdz 1–11. Mają one tutaj formę niezależnych, bogatych w symbolikę opowiadań o pewnych archetypicznych postaciach, których losy rozwijają się w pierwotnym, pozahistorycznym czasie. Mit w tym kształcie przedstawia uniwersalne aspekty rzeczywistości związane z pochodzeniem i naturą ludzkości w odniesieniu do tego, co święte lub boskie. Opowiadając historię świętą, która zdarzyła się na początku, obdarza znaczeniem i porządkuje to, co jest postrzegane jako chaos w

ludzkiej historii. W ten sposób daje o sobie znać poznawczy i konceptualny wymiar mitu. Wnosząc coś nowego, poszerza on zawsze zakres znaczeniowy przedstawień, w które zostaje wcielony.

4.1. Historyzacja mitów początku w Rdz 1–11

Wyróżniający charakter perykopy Rdz 1–11 w stosunku do całej literatury religijnej starożytnego Bliskiego Wschodu polega na tym, że jej struktura narracyjna zbudowana jest w oparciu o relację wzajemnego oddziaływania mitu i historii. Z jednej strony odbywa się proces historyzacji mitów początku wewnątrz samych opowiadań. Widać to wyraźnie zestawiając obok siebie opowieści babilońskie i epizody biblijne. Pierwsze znakomitą część swego miejsca poświęcają wydarzeniom dziejącym się w świecie bogów, natomiast opowiadania biblijne trzymają się sfery ludzkiej i zbliżone są bardziej do rzeczywistości ziemskiej. Ta tendencja do przedstawiania wydarzeń, dotyczących początków ludzkości w kategoriach historycznych, przejawia się zwłaszcza w opowiadaniu o potopie, w którym konstrukcja arki, trwanie potopu, wygląd ptaków i ich zachowanie, odpowiadają realiom znanym z doświadczenia.

Proces historyzacji mitów ulega jeszcze wzmocnieniu, gdy poszczególne epizody czyta się w świetle łączących je rodowodów (por. Rdz 4,17-26; 5,1-32; 10,1-32), które co prawda same w sobie nie stanowią rozwiniętej formy przedstawień historycznych, ale w uszeregowaniu imion reprezentujących kolejne pokolenia, odzwierciedlają chronologiczną sekwencję, charakterystyczną dla roczników. Wbrew pierwszemu wrażeniu, rodowody zawierają wiele informacji dotyczących wydarzeń politycznych, rozmieszczenia geograficznego, a także struktury pokrewieństwa między plemionami, klanami lub narodami, w szczególności zaś określony pogląd na historię. Przykładowo w Rdz 4,19-22 czytamy:

„Lamek wziął sobie dwie żony. Imię jednej było Ada, a drugiej – Silla. Ada urodziła Jabala; on to był praojcem mieszkających pod namiotami i pasterzy. Brat jego nazywał się Jubal; od niego to pochodzą wszyscy grający na cytrze i na flecie. Silla – ona też urodziła Tubal-Kaina; był on kowalem, sporządzającym wszelkie narzędzia z brązu i z żelaza. Siostrą Tubal-Kaina była Naama”.

Pierwszorzędnym zadaniem genealogii nie jest jednak dokładne zrekonstruowanie historii, lecz powiązanie mitów odzwierciedlających porządek stworzenia z porządkiem historii, po to, by zidentyfikować siły odpowiedzialne za rozwój fabuły w narracji historycznej. Tym samym, łącząc kolejne epizody opisujące początki ludzkości, dokonują one uhistorycznienia obecnych w nich motywów mitycznych, podporządkowując je logice myślenia historiograficznego.

4.2. Mityzacja historii w Rdz 1–11

Historyzacja mitu przez rodowody to tylko jedna strona wzajemnej transformacji rodzajów literackich występujących w Rdz 1–11. Również elementy mityczne, poprzez swoje usytuowanie w strukturze rodowodów i ścisły związek z formułami *toledot* („Oto rodowód/dzieje”) wywierają istotny wpływ na rozwijaną w nich koncepcję historii. Wcielając się w nieprzerwany ciąg pokoleń, opowiadania mityczne nawiązując do postaci, które zajmują kluczowe pozycje w rodowodach, zmieniają naturę i znaczenie przedstawianego w nich porządku historycznego, dokonując swoistej mityzacji historii. Stąd porządek czasu w Rdz 1–11 nie odzwierciedla zwykłego następstwa chronologicznego. Samo zaś pojęcie historii jako konfiguracji wydarzeń jednostkowych i niepowtarzalnych, w kontekście mitów początku ulega radykalnej zmianie. Przeszłość nie jest tutaj traktowana jako coś, co po prostu było, ale ukazana przez pryzmat kategorii mitycznych, nabiera charakteru uniwersalnego i archetypicznego.

Nie można więc podchodzić do wydarzeń w Rdz 1–11 jako zjawisk, do których stosują się procedury historycznego badania, zmierzające do ustalenia z mniejszą lub większą dokładnością momentu ich pojawienia się i czasu trwania. Definiują one początek nie jako to, co jest pierwsze w serii, lecz to, co jest uprzednie w stosunku do wszystkiego, co po nim następuje, i co w jakimś stopniu jest już zawsze obecne w aktualnie przeżywanym świecie. Opowiadania w Rdz 1–11 nie są zatem owocem zwykłej ciekawości historycznej ani wyrazem zainteresowań antykwarycznych. Ich związek z historią nie polega na prostej w sensie chronologicznym kontynuacji między początkami ludzkości (i świata) a dziejami Izraela. Raczej, poprzez dominujący w nich wymiar mityczny określają one narracyjne i ideowe (teologiczne) założenia biblijnej historiografii. Z tego powodu są to w większym stopniu założenia mędrca i proroka niż historyka. Ci pierwsi bowiem, bardziej niż ostatni, zainteresowani są pierwotnymi i uniwersalnymi wzorcami zachowań ludzkich istot, które odnajdują pod powierzchnią złożonych i różnorodnych procesów historycznych, ukazywanych w biblijnych narracjach z perspektywy własnego i unikalnego doświadczenia religijnego Izraela.

5. Rdz 1– 11 jako etiologia metahistoryczna

Ostatecznie należy stwierdzić, iż celem opowiadań zawartych w Rdz 1–11 nie jest rekonstrukcja historyczna wydarzeń, lecz raczej refleksja nad historią. Jest to swoista teologii historii, która posługując się językiem symbolicznym lub mitycznym, próbuje opisać egzystencję człowieka w jego odniesieniu do Boga i do świata. W tej perspektywie Rdz 1–11 przynależy do kategorii „etiologii metahistorycznej”¹. „Etiologii”, gdyż jest to opowiadanie pragnące dotrzeć do początków

¹ Pojęcie „etiologii” w stosunku do omawianych rozdziałów pojawia się u L. Alonso Schökela, „Motivos sapienciales y de alianza en Gen 2–3”, *Bib* 43 (1962) 295-315, i u N. LOHFINKA, „Genesis 2f als ‘geschichtliche Ätiologie’. Gedanken zu einem neuen hermeneutischen Begriff”, *Schol* 38 (1963) 321-334. Termin „etiologia

rozumianych nie tyle w sensie czasowym, co w znaczeniu „zasady/*principum*”. Chodzi o „początek”, który staje się „zasadą” wszystkiego, co następuje później. „Metahistorycznej”, gdyż nie chodzi o zreferowanie wydarzeń stojących u „początków” historii, lecz o uchwycenie w sposób archetypiczny historii, która jest udziałem człowieka każdego czasu i miejsca. Zatem „historia początków” w Rdz 1–11, rozumiana jako etiologia metahistoryczna, pragnie zdefiniować człowieka w jego wymiarze bytu i istnienia. W tym kierunku będzie zmierzała proponowana podczas wykładu analiza narracyjna Rdz 1–11.