

# Fenomen „duszy” w heksaemeronie

## The Phenomenon of “Soul” in the Heksaemeron

PAWEŁ LASEK 

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, pawel.lasek@kul.pl

**Streszczenie:** Celem pracy jest analiza pierwszego opisu stworzenia (Rdz 1) pod kątem kategorii stworzeń, jakie tworzy trzykrotnie pojawienie się w nim słowa ברא. Każde wystąpienie tego czasownika w tym tekście oznacza stworzenie czegoś nowego i dodanie tego do istniejącego już świata, co powoduje początek istnienia nowej kategorii stworzeń. Pierwszą taką kategorią są rzeczy martwe, które otrzymują istnienie i są zbudowane tylko z martwej materii. Drugą kategorią są istoty żywe, które mają ciało zbudowane z tej samej materii, ale ponadto otrzymują pierwiastek życia. Trzecią kategorią jest człowiek, który ma ciało zbudowane z tej samej materii, ten sam pierwiastek życia oraz trzeci element, który sprawia że jest on „podobny” Bogu i jest Jego „obrazem”. Element ten nie jest nazywany, ale możemy postawić pytanie, czy można dopatrywać się tu tego, co nazywamy „duszą”. W takim razie posiadanie duszy wyróżnia człowieka ze wszystkich innych stworzeń. Duszę posiada tylko człowiek, nie mają jej zwierzęta, ani tym bardziej materia martwa. Duszy nie mają również rośliny, ani nawet ubóstwiane przez starożytnych Słońce i Księżyc, które należą do materii martwej.

**Słowa kluczowe:** dusza, dusza ludzka, dusza zwierząt, stworzenie, heksaemeron, Rdz 1, rośliny, Słońce, Księżyc

**Abstract:** The work provides an analysis of the first description of the creation (Gen 1) from the perspective of various categories of created entities, as reflected in the triple use of the verb ברא. Each occurrence of this verb in this biblical text means creating something new and adding this new entity to an already existing world, which gives rise to a new category of created things. The first such category are inanimate things which receive existence and are made only of dead matter. The second category are living creatures which have a body made of the same matter, but who also receive the element of life. The third category is man, who has a body made of the same matter, with the same element of life, but also the third element which makes him similar to God, in fact, God’s image. That third element is not named in the text, but we may see here what we call a soul. So, having a soul distinguishes man from all other beings created by God: Only man has a soul. Animals do not have it, nor do plants, nor the sun and the moon, which were idolized by the ancients -- none of these has a soul but instead belong to the realm of dead matter.

**Keywords:** soul, human soul, animal soul, creation, heksaemeron, Gen 1, plants, sun, moon

Kongregacja Nauki Wiary w liście *Recentiores episcoporum synodi* z 17 maja 1979 r. o zagadnieniach dotyczących eschatologii zwraca uwagę na problem pojęcia duszy:

Kościół przyjmuje istnienie i życie, po śmierci, elementu duchowego, obdarzonego świadomością i wolą w taki sposób, że „ja ludzkie” istnieje nadal, chociaż w tym samym czasie brakuje dopełnienia jego ciała. Na oznaczenie tego elementu Kościół posługuje się pojęciem „duszy”, którego używa Pismo święte i Tradycja. Chociaż pojęcie to ma w Biblii różne

znaczenia, Kościół stwierdza jednak, że nie ma poważnej racji, by je odrzucić, a co więcej, uważa, że jest bezwzględnie konieczny jakiś aparat pojęciowy dla podtrzymywania wiary chrześcijańskiej<sup>1</sup>.

Ta bardzo ogólna i daleka od precyzji próba określenia, czym jest dusza ludzka, świadczy o ogromnej trudności w opisanu i określeniu stworzonego przez Boga człowieka, a zwłaszcza jego „duchowego elementu”. Podobnie nieprecyzyjna jest definicja duszy przedstawiona przez *Katechizm Kościoła Katolickiego*, która brzmi:

Pojęcie *dusza* często oznacza w Piśmie świętym *życie* ludzkie lub całą *osobę* ludzką. Oznacza także to wszystko, co w człowieku jest najbardziej wewnętrzne i najwartościowsze; to, co sprawia, że człowiek jest w sposób najbardziej szczególny obrazem Boga: „dusza” oznacza *zasadę duchową* w człowieku. [...] dzięki duszy duchowej ciało utworzone z materii jest ciałem żywym i ludzkim (KKK 363, 365).

Istotnie trudno jest zdefiniować, czym jest dusza, a nawet – w konsekwencji tego – określić, kto lub co ją posiada. Sama analiza rozumowa, oparta na obserwacji i doświadczeniu, nie pozwala sformułować jednoznacznego czy wystarczająco precyzyjnego opisu duszy. Stąd wynikają różne jej określenia, definicje i sposoby pojmowania, jakie pojawiły się w różnych systemach filozoficznych, światopoglądowych i religijnych. Jako rzeczywistość duchowa, a więc niedostępna bezpośrednio zmysłom, dusza nie poddaje się dostępnym nam narzędziom obserwacyjnym. Objawienie Boże zawarte w księgach Pisma Świętego również nie przynosi oczekiwanej odpowiedzi na wszystkie pytania dotyczące duszy i jej właściwości<sup>2</sup>. Tekst biblijny nigdzie nie podaje definicji duszy, w niektórych miejscach wskazuje jedynie na rzeczywistość jej istnienia. Z tego powodu trudnym zadaniem jest bliższe określenie właściwości i charakteru duszy, a nawet sprecyzowanie, które dzieła Boże istniejące w świecie mają duszę, a które jej nie posiadają. Skalę trudności zwiększa terminologia stosowana w tekście Pisma Świętego, tym bardziej, że jest to terminologia podwójna, hebrajska, odbijająca myślenie semickie, oraz grecka, będąca wyrazem różnych prądów myślenia filozoficznego.

Dotychczasowe badania podejmujące temat biblijnego ujęcia duszy ludzkiej wychodziły najczęściej właśnie od analizy terminologii z nią związanej. Tak jest na

<sup>1</sup> List Kongregacji Nauki Wiary *Recentiores episcoporum synodi* z dnia 17 maja 1979 r. Za: *Breviarium Fidei*, nr 1474.

<sup>2</sup> Por. Piwowar, „Antropologia”, 33–34. Stanisław Grzybek (*Obraz człowieka*, 111) stwierdza, że „Stary Testament nie przekazał nam wyraźnego i jasnego obrazu człowieka. [...] Nie zastanawiał się nad strukturą człowieka, nad jego naturą czy cechami jego osobowości. Nawet kiedy autorzy natchnieni stawiali sobie pytanie «Czym jest człowiek», też nie dawali na nie jednoznacznej odpowiedzi”. Lech Stachowiak („Biblijna koncepcja człowieka”, 209) również zauważa, że „antropologia nie należy do zasadniczego przedmiotu wypowiedzi biblijnych”. Por. Stachowiak, „Jak rozumieć biblijne wypowiedzi o człowieku”, 168.

przykład w pracach Stanisława Łacha<sup>3</sup>, Daniel Lys<sup>4</sup>, Hui'ęgo Er Yu i Johannes Malherbe<sup>5</sup>, Ellisa R. Brotzmana<sup>6</sup>, Edwarda W. Martera<sup>7</sup> czy Piotra Pasterczyka<sup>8</sup>. Jest to bardzo trudne zadanie, a jego wyniki często trudno określić jako pełne, jednoznaczne czy nawet satysfakcjonujące. Przyczyną tego jest niejednoznaczność terminów używanych w tekście biblijnym, ich zamiennność czy też ewolucja, jaką mogą one przechodzić w czasie, oraz fakt, że te same słowa w jednych przypadkach stosowane są do opisu zarówno ludzi, jak i zwierząt, w innych natomiast odnoszą się wyłącznie do człowieka i zdają się wprowadzać rozróżnienie między nim a zwierzętami. Dotyczy to zwłaszcza terminów שָׁרֵף i נֶפֶשׁ oraz ich greckich odpowiedników ψυχή i πνεῦμα<sup>9</sup>. Które z tych słów odnosi się do duszy w sposób adekwatny? które z nich co dokładnie określa? które słowa są właściwe do określenia budowy człowieka? które do określenia jego natury, a które do określenia jego relacji z Bogiem czy z innymi stworzeniami? Te pytania wywołują szeroką dyskusję, w której pojawiają się coraz to nowe argumenty i spojrzenia, a sama dyskusja wydaje się być wciąż daleką od rozstrzygnięcia<sup>10</sup>.

Tak więc sama analiza słownictwa nie pozwala jednoznacznie przedstawić biblijnego przesłania o tym, czym jest dusza, ani nawet wywnioskować, czy człowiek ma duszę, nie mówiąc już o innych stworzeniach. Proponujemy inny punkt wyjścia analizy i poszukiwań, a mianowicie fakt stworzenia świata przez Boga. Podstawowym przedmiotem analizy będzie zaś pierwszy z biblijnych opisów stworzenia. Ten teologiczny tekst można analizować pod kątem stwórczego działania Boga, liczby i kolejności dzieł powołanych do istnienia Bożym słowem, obrazu świata widzianego oczami starożytnego autora. Można też podjąć badanie przedstawionych w tekście cech poszczególnych stworzeń oraz różnic zachodzących między nimi. Metodą badania będzie właśnie analiza różnic pomiędzy poszczególnymi dziełami stworzenia, a precyzyjniej – pomiędzy poszczególnymi grupami dzieł stwarzanych przez Boga. Za kryterium, które zostanie zastosowane do wyodrębnienia tych grup, przyjmie się występowanie w tekście heksaemeronu czasownika בָּרָא.

Punktem wyjścia będzie postawienie problemu: czy między kolejnymi dziełami Boga jest różnica, czy jej nie ma i czy da się określić, gdzie ta ewentualna różnica zachodzi i na czym polega? Przedmiotem badań nie jest jednak określenie wszystkich

<sup>3</sup> Łach, „Natura człowieka”, 332–339.

<sup>4</sup> Lys, „The Israelite Soul”, 181–228.

<sup>5</sup> Yu – Malherbe, „The Semantic Field”, 113–134.

<sup>6</sup> Brotzman, „Man”, 400–409.

<sup>7</sup> Marter, „The Hebrew Concept of Soul”, 97–108.

<sup>8</sup> Pasterczyk, „Stoickie źródła rozumienia ducha”, 831–848.

<sup>9</sup> Greckie słowa ψυχή, i πνεῦμα nie są prostymi tłumaczeniami wymienionych terminów hebrajskich. Wszystkie te słowa są najczęściej używane jako określenie tego, co możemy rozumieć jako fenomen „duszy”.

<sup>10</sup> Por. Pasterczyk, „Stoickie źródła rozumienia ducha”, 834–835; Yu – Malherbe, „The Semantic Field”, 114–116.

różnic pomiędzy poszczególnymi dziełami stworzenia, ale jedynie tego, które dzieła posiadają duszę, a które jej nie mają. Celem badania nie jest sprecyzowanie, czym jest dusza i jakie są jej cechy konstytutywne, ale stwierdzenie, czy wśród dzieł stworzonych przez Boga znajduje się fenomen, który możemy utożsamić z tym, co określamy terminem „dusza”. Niezależnie od tego, jak określają duszę różne systemy filozoficzne, w niniejszej pracy rozumiemy ją tak, jak definiuje ją *Katechizm Kościoła Katolickiego*, jako jakiegoś rodzaju „pierwiastek duchowy”. W samym tekście heksaameronu nie znajdujemy słowa „dusza” (jedyne wystąpienie hebrajskiego słowa נַפְשׁ w Rdz 1,2 z pewnością się do niej nie odnosi<sup>11</sup>), jednak cenne będzie zbadanie, czy ten tekst mówi o niej w inny, pośredni sposób i czy można znaleźć w nim wskazówkę, która sygnalizuje stworzenie jej przez Boga oraz mówi, w jakich bytach stworzonych może ona być obecna.

Księga Rodzaju opisuje stworzenie świata i człowieka dwa razy. Na temat pochodzenia i redakcji tych opisów wciąż toczy się dyskusja. Przedmiotem niniejszej analizy jest pierwszy opis stworzenia (Rdz 1,1–2,3), który należy do tekstów tradycji kapłańskiej (P), a którego zasadnicze *Sitz im Leben* to polemika z mitologią mezopotamską, poznaną w czasie wygnania babilońskiego (co nie wyklucza odniesień do innych koncepcji teologicznych, np. egipskich)<sup>12</sup>. Analiza będzie prowadzona w podejściu synchronicznym. Zbadany zostanie obecny tekst heksaameronu, bez wnikania w jego proces redakcyjny oraz rozpatrywania problemu, jak ten tekst funkcjonował w czasie poprzedzającym jego redakcję kapłańską. Innymi słowy, przedmiotem analizy będzie to, co można wyczytać z obecnego tekstu, a nie to, co mieli na myśli jego autorzy lub redaktorzy. Celem pracy jest próba odszukania struktury tekstu zdeterminowanej użyciem słowa ברא oraz zbadanie, czy obecność takiej struktury pozwala wyciągnąć jakieś wnioski odnoszące się do fenomenu „duszy”.

## 1. Czasownik ברא w biblijnym opisie stworzenia

Pierwszy z biblijnych opisów stworzenia jest starannie skonstruowanym poematem ukazującym piękno i dobro tkwiące w uporządkowanym świecie, który został stworzony kolejnymi słowami Boga. Każde z dzieł Bożych ma w stworzonym świecie swoje miejsce – określone przez Stworzyciela – które jest częścią harmonii charakteryzującej powołany do istnienia świat. Tak jak harmonia składa się z różnych elementów połączonych ze sobą w odpowiednich relacjach, tak i świat stworzony (materialny) zawiera w sobie różne dzieła.

<sup>11</sup> Zob. Lemański, „Standardowe i specyficzne rozumienie słowa *ruḥ*”, 11–34.

<sup>12</sup> Lemański, *Księga Rodzaju*, 137, 139; Napora, „Czas w kapłańskim opowiadaniu o stworzeniu: dzień czwarty”, 18–20; Lemański, „Człowiek”, 99.

Poszukując takiego schematu (a zarazem struktury tekstu heksaemeronu) uczeni opierają się na: kryterium formuły stworzenia wypowiedzianej przez Boga (tzw. *Wortbericht*), czynach stwórczych Boga (tzw. *Tatbericht*), formułach wypełnienia lub oceny albo na liczbie dni stworzenia. Schematy te nie są jednoznaczne, da się zauważyć w nich pewne nieregularności, przesunięcia, pominięcia lub dodatki, które można wyjaśnić świadomą techniką narratywną, stosowaną przez autora opisu, mającą przyczyny teologiczne<sup>13</sup>. Najczęściej stosowanym sposobem wyodrębnienia struktury heksaemeronu, równoległym do podziału na siedem dni stwarzania, jest to, które za kryterium podziału przyjmuje zwrot „i rzekł Bóg”. Zwrot ten występuje w Rdz 1 osiem razy i stąd wyszczególnia się osiem dzieł, z których składa się stworzony świat: światłość, sklepienie (firmament), suchy ląd, rośliny, świecące ciała niebieskie, ryby i ptaki, zwierzęta lądowe, człowiek<sup>14</sup>. Nie jest to jednak jeszcze całość stworzenia, ponieważ zwrot „i rzekł Bóg” jest stosowany dopiero po powołaniu świata do istnienia (w Rdz 1,1). Dlatego też w tych ośmiu dziełach stworzenia nie ma chociażby wody, która istniała już wcześniej. Należy zatem dodać jeszcze jedno dzieło Boże, mianowicie niebo i samą ziemię (wraz z wodą), która jest przedmiotem działania Bożego w następnych wersach opisu biblijnego<sup>15</sup>. W ten sposób liczba dzieł Bożych wzrasta do dziewięciu.

Po stworzeniu ziemi Bóg porządkuje to, co na samym początku powołał do istnienia i oddziela kolejno: światło od ciemności, wody górne od wód dolnych oraz wody dolne od suchego lądu. Bóg tworzy te kolejne rzeczy nie tyle powołując je do istnienia, co wyznaczając granice temu, co już istnieje (światło i granica ciemności, firmament [morze i powietrze] i granica wód górnych, ląd i granica morza), ustanawiając w ten sposób nowe przestrzenie, które następnie zostają zapełnione kolejnymi dziełami (na firmamencie, w morzu i w powietrzu, na ziemi). Różnicę między tym pierwszym aktem stworzenia (nieba i ziemi; Rdz 1,1–2) a tworzeniem kolejnych dzieł ukazuje i podkreśla również słownictwo obecne w tekście. O ile stworzenie

<sup>13</sup> Lemański, *Księga Rodzaju*, 138–141; Lakhmitskaya – Napora, „I widział Bóg”, 27–28.

<sup>14</sup> Zob. Łach, *Księga Rodzaju*, 181–182; Lemański, *Księga Rodzaju*, 135–144.

<sup>15</sup> Niebem Bóg się nie zajmuje, a przynajmniej nie jest to opisane w tekście biblijnym, choć Ps 33,6 mówi, że Bóg stworzył „niebo i jego zastępy”. Niezależnie od wyniku dyskusji na temat rozumienia wyrażenia *בְּרֵאשִׁית* w Rdz 1,1, tekst biblijny ukazuje, że działanie stwórcze Boga nie zaczyna się od Jego pierwszych słów (Rdz 1,3), ale od stworzenia nieba i ziemi. Por. Lemański, *Księga Rodzaju*, 145–146; Giuntoli, *Genesis*, 72–73. Miejsce wersów Rdz 1,1–2 w strukturze całego opisu stworzenia jest osobnym zagadnieniem. Przykładowo można te wersy potraktować jako summariusz proleptyczny, co wyłączałoby je ze struktury podstawowej tekstu (por. Lakhmitskaya – Napora, „I widział Bóg”, 21–25). Ponieważ czasownik *בָּרָא*, będący przedmiotem niniejszej analizy, występuje już w Rdz 1,1, to również tekst Rdz 1,1–2 jest badany jako integralna część opisu stworzenia, bez jego wyodrębniania. Z pewnością od pierwszego dnia stworzenia można liczyć czas, zatem niebo i ziemia (z wodą) zostają stworzone „przed czasem”. Dlatego wychodzą one poza proponowane schematy całego dzieła stworzenia. Tym niemniej istnieją dzieła stworzone przez Boga, które podlegają Jego późniejszemu działaniu (rozdzielenie wód, pojawienie się suchego lądu), dlatego nie należy wyłączać ich z liczby dzieł stworzonych przez Boga. Por. Napora, „Czas w kapłańskim opowiadaniu o stworzeniu: dzień pierwszy”, 14–33.

ziemi (i nieba) jest określone słowem ברא, to przy opisywaniu kolejnych dzieł pojawia się inny termin, czasownik עשה. Pola semantyczne tych terminów częściowo się pokrywają, „badacze nader często podkreślali jednak trzy zasadnicze cechy wyróżniające czasownik ברא. Zarezerwowany jest on wyłącznie Bogu, nigdy nie pojawia się wraz z nim wspomnienie o jakimś materiale, z którego Bóg coś stwarza i jest on jedynym niemetaforycznym i nie antropomorficznym czasownikiem opisującym akt stwarzania”<sup>16</sup>.

Etymologia czasownika ברא, łączona z polem semantycznym cięcia, odcinania od czegoś, nie implikuje wprost idei stworzenia z niczego, ale wskazuje, że chodzi o utworzenie czegoś nowego, oddzielnego i rozróżnionego od tego, co istniało do tej pory. Janusz Lemański podsumowuje to następująco:

można z dużą dozą pewności uważać, że nastąpiła ewolucja znaczeniowa od ciąć do stwarzać. [...] na taki rozwój zakresu znaczeniowego miało pojmowanie „cięcia”, jako czynności nadającej szczególny kształt obiektom, tak iż – w pewnym sensie – były one po raz pierwszy powoływane do istnienia. W kontekście obecnego opisu stworzenia idea ta może być dopracowaniem koncepcji (por. Hi 38–39) „udomowienia”, „okiełznania” chaosu przez wyznaczenie mu i wydobytych z niego bytom konkretnych granic. Przy takim rozumieniu Bóg „stwarza” coś, czego dotąd nie było. Zdaniem autorów kapłańskich On i tylko On może tego dokonać<sup>17</sup>.

Takiego znaczenia nie posiada czasownik עשה, którego etymologię można połączyć z czynnością uciskania, ugniatania. Dlatego termin ten odnosi się bardziej do przekształcania jednej rzeczy w drugą bądź do formowania czegoś z istniejącego już materiału, w szerokim znaczeniu zrobienia, tworzenia czegoś<sup>18</sup>. Widząc zatem słowo ברא, obecne w Rdz 1,1, oraz słowo עשה, określające działanie Boże w kolejnych wersach, można wywnioskować, że na początku Bóg powołał do istnienia całą ziemię i wszystko, co w niej jest (z niczego – por. 2 Mch 7,28; Hbr 11,3), a następnie z tej materii utworzył kolejne dzieła, których różnorodność można zaobserwować (por. Mdr 11,17)<sup>19</sup>. Takie rozróżnienie znaczenia słów ברא i עשה można stwierdzić w obecnym tekście heksaameronu. Nie przesądza to intencjonalnego użycia tych

<sup>16</sup> Lemański, *Księga Rodzaju*, 147. Józef W. Rosłoń („Idea życia”, 275) zauważa ponadto: „Gdy autor posługuje się słowem ברא, nie zaznacza osobno skuteczności Słowa Bożego przez formułę «i tak się stało»; widocznie już w samym czasowniku ברא zawiera się niechybna skuteczność”.

<sup>17</sup> Lemański, *Księga Rodzaju*, 148. Por. HALOT I, 145–146; Łach, *Księga Rodzaju*, 182–183.

<sup>18</sup> HALOT I, 826–829. Edmund Świerczek (*Na początku stworzenia*, 20) i Janusz Lemański (*Księga Rodzaju*, 141) zauważają ponadto, że w odróżnieniu od terminu עשה, podkreślającego działanie fizyczne, czasownik ברא wyraża działanie, któremu nie towarzyszy praca. Por. Filipiak, *Biblia o człowieku*, 73.

<sup>19</sup> To, czy w Rdz 1 jest obecna idea stworzenia świata z niczego (*creatio ex nihilo*), jest problemem, który jest dyskutowany. Najczęściej uważa się, że taką myśl można wywnioskować z tego tekstu jedynie pośrednio, poprzez rozumowanie spekulatywne (por. Lemański, *Księga Rodzaju*, 150). Różnica semantyczna między występującymi w tekście słowami ברא i עשה i ich rozróżnienie wyszczególnione w niniejszej analizie oraz



słów przez autora biblijnego, nie rozstrzyga również ich wyraźnego rozróżniania przez późniejszych czytelników i interpretatorów. Dla przykładu LXX obydwa te słowa oddaje jednym terminem ποιέω, co wskazuje, że dla jej tłumaczy były one tak bliskimi synonimami, że mogły zostać utożsamione. Choć pola semantyczne tych dwóch słów hebrajskich pokrywają się w znacznym stopniu, są to jednak różne terminy, a ich równoczesna obecność w tekście (intencjonalna lub nie) pozwala zastosować je za kryterium wyodrębnienia struktury tekstu.

Słowo ברא pojawia się jednak nie tylko w Rdz 1,1, ale jest ono powtórzone w opisie stworzenia jeszcze dwa razy: w wersie 21 oraz trzykrotnie w wersie 27. Ten fakt każe postawić problem: czy w tych dwóch wersach słowo ברא niesie ze sobą takie same konotacje jak w przypadku pierwszym (stworzenie jako powołanie do istnienia, w odróżnieniu od przekształcenia tego, co już istnieje), a jeśli tak, to co nowego pojawia się wtedy (zostaje stworzone) w budowanym przez Boga świecie? Pierwszą rzeczą, jaką należy zauważyć jest to, że słowo ברא nigdy nie pojawia się w ustach Boga, zawsze jest komentarzem narracyjnym do zaistnienia jednego z dzieł Bożych, które właśnie się dokonało. W Rdz 1,20 Bóg mówi: „niech się zaroją wody; niech ptactwo lata nad ziemią a pod sklepieniem”, a zatem nie chodzi o to, że „stało się” coś nowego, ile coś zostało zapełnione; w Rdz 1,26 Bóg mówi „uczynimy [człowieka]”; w Rdz 1,1 nie ma żadnego słowa Bożego, jest tylko stwierdzenie faktu. Rodzi się uzasadnione pytanie: dlaczego czasownik ברא pojawia się akurat w tych miejscach? W pierwszym przypadku (1,1) określa on powstanie ziemi, co jest oczywiste, w trzecim opisuje stworzenie (powołanie do istnienia) człowieka, który jest koroną całego stworzenia, ostatnim dziełem Boga<sup>20</sup>. Najwięcej pytań wywołuje drugie użycie słowa ברא, które pojawia się przy opisie stworzenia ryb i ptaków. Ryby i ptaki to szóste (licząc według użycia słów „i rzekł Bóg”) lub siódme (wliczając ziemię) dzieło Boże, zatem drugie użycie czasownika ברא nie jest środkiem stwarzania (jeśli chcieć przyjąć, że słowo to pojawia się na początku, w środku i na końcu opisu). Nie jest to także początek *opus ornatus*, ponieważ pierwsze dzieła z tej kategorii to Słońce i Księżyc, świecące ciała niebieskie. Jakie jest zatem kryterium (przyczyna) użycia słowa ברא w tym miejscu (1,21), kryterium, w które wpisuje się również użycie tego słowa w wersach 1,1 oraz 1,27?

Odpowiedź znajdujemy w sformułowaniu określającym kolejne dzieło Boga jako „istoty żyjące [וַיַּבְרָא אֱחָדָם חַיָּים]”. Ryby i ptaki to pierwsze dzieła Boże, które są żywe, i to właśnie odróżnia je od tego wszystkiego, co powstało przed nimi. W stworzonym dotąd świecie nie było jeszcze życia, które teraz Bóg „udziela” światu, wprowadza je w świat, dodaje do świata coś nowego, czego w nim do tej pory jeszcze nie było. Tę zmianę jakościową tekst ilustruje poprzez użycie słowa, które nie odnosi się do

---

wypływające z tego wnioski można potraktować jako argument w tej dyskusji, nie jako jej rozstrzygnięcie, które nie jest celem badania.

<sup>20</sup> Choć rodzi się tu pytanie, czy sam ten fakt pozwala wyjaśnić, dlaczego czasownik ten pojawia się akurat tutaj.

przekształcania jednej rzeczy w drugą lub do kształtowania czegoś z istniejących już materiałów (עשה), ale takiego, które przekazuje ideę zaistnienia czegoś zupełnie nowego, czegoś, czego nie można utworzyć z tego, co istnieje do tej pory (ברא). Tak jest z istotami żyjącymi. Ich ciała są utworzone z już istniejącej materii, ale samo ciało nie jest jeszcze istotą żywą. Do tego potrzebne jest jeszcze coś nowego, dodanego do tego ciała, które samo w sobie jest martwe, tak jak otaczająca je materia, z której powstało. Tym czymś jest życie, które zostaje udzielone przez Boga i pierwszy raz pojawia się na ziemi. Tę nowość ukazuje i podkreśla również błogosławieństwo Boże skierowane do nowo stworzonych istot żywych, które także pierwszy raz pojawiają się dopiero w tym miejscu. Błogosławieństwo to odnosi się do przekazywania życia przez ryby i ptaki. Wynika z tego, że przekazanie życia nie jest czymś, co istoty żywe mają same w sobie, ale do tego konieczna jest pomoc Boga, Jego błogosławieństwo<sup>21</sup>. Błogosławieństwo to pojawia się dopiero teraz, ponieważ wcześniej nie było ono potrzebne, gdyż stworzone do tej pory dzieła nie miały życia, a zatem nie miały czego przekazać, posiadały jedynie istnienie, którego przekazać się nie da, nie ma zresztą takiej potrzeby.

Kontynuując ten wątek, nie można pominąć faktu, że według heksaemeronu Bóg, stworzywszy zwierzęta lądowe, nie udziela im – w przeciwieństwie do ryb i ptaków – swego błogosławieństwa. Trudno znaleźć wyjaśnienie tego pominięcia. Janusz Lemański<sup>22</sup> zauważa, że tradycja interpretacyjna tego faktu jest bardzo długa, oraz stwierdza, że może tak być ze względu na ich współdziałanie z człowiekiem w zasiedlaniu ziemi. Rodzi się tu jednak pytanie, czy słuszne jest takie złączenie zwierząt lądowych z człowiekiem, a oddzielenie ich od pozostałych zwierząt. Ten sam autor stwierdza, że błogosławieństwo człowieka dokonuje się inaczej niż błogosławieństwo zwierząt: „Stwórca zwraca się bezpośrednio do człowieka, co w konsekwencji odróżnia, według P, tego ostatniego od zwierząt. [...] Zatem i błogosławieństwo udzielone ludziom oznacza coś więcej niż to udzielone wcześniej stworzeniom morskim i ptakom”<sup>23</sup>. W takim razie należy zapytać, czy ta różnica zachodzi tylko między człowiekiem a rybami i ptakami, a nie zachodzi między człowiekiem a zwierzętami lądowymi oraz czy zwierzęta lądowe przez swój współdziałanie w zasiedlaniu ziemi mogą zostać uznane za zrównane z człowiekiem w aspekcie otrzymania błogosławieństwa. Z przeprowadzonej analizy wynika, że zwierzęta lądowe należy raczej połączyć z rybami i ptakami w jedną grupę istot żywych. Błogosławieństwo Boże dane przy stworzeniu (udzieleniu) życia odnosi się wtedy do wszystkich kolejnych stworzonych istot, które będą posiadały to życie, dlatego nie ma konieczności jego powtarzania. Zwierzęta lądowe nie są zatem pozbawione błogosławieństwa Bożego, jedynie nie ma

<sup>21</sup> Por. Łach, *Księga Rodzaju*, 191.

<sup>22</sup> Lemański, *Księga Rodzaju*, 143; Lemański, „Człowiek”, 103–104.

<sup>23</sup> Lemański, „Człowiek”, 103–104.



o nim wzmianki w tekście, gdyż wszystkie byty stwarzane przez drugie ברא są żywe, a przez to posiadają błogosławieństwo płodności.

Stwierdzamy zatem, że między dziełami Bożymi stworzonymi przez pierwsze ברא (światłość, firmament, suchy ląd, rośliny, świecące ciała niebieskie) a tymi stworzonymi przez drugie ברא (ryby i ptaki, zwierzęta lądowe) zachodzi istotna różnica jakościowa, która polega na posiadaniu (bądź nie) życia, na byciu istotami martwymi albo żywymi. Następnie należy zatem zbadać, jaka różnica zachodzi między stworzonymi przez drugie ברא istotami żywymi a stworzonym przez trzecie ברא człowiekiem.

Tekst biblijny zaznacza różnicę między człowiekiem a innymi stworzeniami już uroczystym wprowadzeniem tego aktu. „Jest on wyeksponowany przez wprowadzenie formuły namysłu Boga: *uczyńmy*, która w całym Heksaemeronie występuje tylko raz, właśnie przed stworzeniem człowieka”<sup>24</sup>. W opisie stworzenia człowieka pojawiają się ponadto dwa nowe określenia. Jedno z nich odnosi się do relacji człowieka z dotychczas stworzonymi dziełami Boga, drugie natomiast – do relacji człowieka z samym Bogiem (Rdz 1,26–27). Pierwsze z tych określeń mówi, że człowiek ma panować [רדה] nad wszystkimi istotami żywymi. Zaznaczona jest tu wyraźnie różnica między nimi. Człowiek nie jest taki sam, jak pozostałe istoty żywe (zwierzęta), jest od nich w jakiś sposób „wyższy”, góruje nad nimi, czego wynikiem jest jego status panującego. Ta informacja ujawnia różnicę między zwierzętami a człowiekiem, ale nie precyzuje jej charakteru, nie wyjaśnia, czy człowiek ma w sobie coś nowego, czego nie mają pozostałe istoty żyjące. Tę brakującą informację zawiera drugie określenie stwarzanego człowieka, odnoszące się do jego relacji z Bogiem. Tekst biblijny podaje, że człowiek w pewnym stopniu jest „podobny” do Boga, jest „obrazem [צֶלֶם]” i „podobieństwem [דְּמִיּוּת]” Boga (Rdz 1,26). Tego „podobieństwa”, które decyduje o tym, że człowiek jest „obrazem” Boga, nie mają stworzone do tej pory istoty żywe<sup>25</sup>.

Tak więc człowiek odróżnia się od dzieł martwych tym, że ma życie – tak samo jak zwierzęta – ale z kolei odróżnia się też od zwierząt tym, że ma w sobie coś, co „upodabnia” go do Boga i czyni Jego „obrazem”. Element ten jest z pewnością elementem duchowym, nie można bowiem przyjąć, że obraz Boży w człowieku opiera się na jego wyglądzie zewnętrznym lub jakiejś właściwości fizycznej czy cielesnej<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> Piwowar, „Antropologia”, 37–38. Por. Łach, *Księga Rodzaju*, 191–192; Rosłoń, „Idea życia”, 271; Synowiec, *Początki świata*, 35; Filipiak, „Godność osoby ludzkiej”, 27; Lemański, „Człowiek”, 99.

<sup>25</sup> Por. Łach, *Księga Rodzaju*, 192–193; Synowiec, *Początki świata*, 38; Dziadosz, „Człowiek ikoną Boga”, 91–93; Brotzman, „Man”, 407; Świerczek, *Na początku stworzenia*, 24; Filipiak, „Godność osoby ludzkiej”, 28–29. Można stwierdzić, że stworzone dzieła „martwe” też są w jakimś stopniu „podobne” do Boga – poprzez posiadanie istnienia; zwierzęta żyjące są ponadto „podobne” do Boga poprzez posiadanie życia (to jednak nie było wcześniej zaznaczone w tekście biblijnym). Zatem człowiek „podobny” jest do Boga w jakiś inny sposób – wyróżniający go z całego stworzenia, ma w sobie takie „podobieństwo” do Boga, jakiego nic innego nie posiada.

<sup>26</sup> Lemański, „Człowiek”, 102. Marian Filipiak („Godność osoby ludzkiej”, 29) pisze: „Podobieństwo Boże w człowieku polega na wyposażeniu człowieka w dar «ducha»”. Stanisław Łach (*Księga Rodzaju*, 194) stwierdza z kolei: „Przez swą duszę [człowiek jest] podobny do Boga, przez ciało zaś do zwierząt”.

Biblijny opis stworzenia nie podaje nam żadnego określenia, czym jest ten element, ale uzasadnione wydaje się postawienie pytania, czy ten element, którego istnienie odsłania przedstawiona struktura heksaameronu, możemy utożsamiać z tym, co dziś określamy „duszą”. Jeśli tak, to poprzez posiadanie duszy człowiek byłby „podobny” do Boga nie tylko w wymiarze reprezentatywno-funkcyjnym, ale również w wymiarze ontologicznym, przez posiadanie pierwiastka duchowego „upodobniającego” go w jakiś sposób do Boga, który również jest duchem.

Stwierdzając, że człowiek posiada „duszę”, należy zapytać, czy jest to cecha właściwa tylko jemu, czy ten element, który posiadają istoty żywe, a który odróżnia je od bytów martwych – czyli pierwiastek życia – również możemy utożsamiać z tym, co *Katechizm* określa jako „dusza duchowa”. Odpowiadając na to pytanie, należy stwierdzić, że w tym wymiarze człowiek nie jest taki sam jak zwierzęta. Jeśli bowiem „duszę” utożsamimy z ośrodkiem życia i stwierdzimy, że zwierzęta również ją posiadają, to wtedy człowiek posiada jeszcze coś więcej lub „duszę” innego rodzaju. Jeżeli natomiast „życie” i „duszę” uznamy za dwie różne rzeczy, to wtedy „duszę” posiada tylko człowiek, obok „życia”, które również posiada, tak jak inne istoty żywe. Fakt rozróżnienia tych dwóch elementów, widoczny w przedstawionej strukturze heksaameronu, przemawia za stwierdzeniem, że zwierzęta nie posiadają „duszy duchowej”, jest ona właściwa tylko człowiekowi<sup>27</sup>.

Posiadanie przez człowieka „duszy”, która „upodobnia” go do Boga i czyni Jego „obrazem”, skutkuje jego wyższością i panowaniem nad stworzeniami, które jej nie mają<sup>28</sup>. Posiadanie duszy „upodobnia” człowieka do Boga, ale nie zrównuje go z Nim. Dlatego, choć człowiek ma panować nad zwierzętami (tak jak Bóg, który oczywiście także posiada to panowanie), to nie robi tego samoistnie, ale potrzebuje do tego Bożego błogosławieństwa (tak samo jak zwierzęta potrzebują go do przekazywania życia, które to błogosławieństwo jest powtórzone również w odniesieniu do człowieka).

Podsumowując, użycie słowa ברא w pierwszym opisie stworzenia pozwala na wyodrębnienie struktury tego tekstu, niezależnej od powszechnie stosowanych podziałów na siedem dni stworzenia oraz na osiem dzieł stworzonych, aczkolwiek im nie zaprzeczającej i nie sprzeciwiającej się. Struktura ta dzieli stwarzane dzieła Boże na trzy grupy: przedmioty martwe, żywe zwierzęta oraz człowieka. Między

<sup>27</sup> Można w tym kontekście zauważyć, że dla starożytnych krew płynąca w zwierzętach oraz w człowieku była materialną postacią życia. Na podstawie tekstów biblijnych możemy stwierdzić, że „krew uważano za siedlisko życia (por. Kpł 17,11.14), wręcz utożsamiano ją z życiem (por. Rdz 9,4–6; 37,21–22; Pwt 12,16.23)” (Piwowar, „Antropologia”, 86). Jeżeli utożsamimy życie z krwią, która jest materialna, może zrodzić się pytanie, czy samo życie również było postrzegane jako coś materialnego. Jeżeli tak, to zdecydowanie nie należy utożsamiać go z „duszą”, która jest elementem duchowym. Zagadnienie to zasługuje na osobne studium. Podobnie tematem na osobne studium jest określenie różnicy między „życiem” a „duszą” w ujęciu biblijnym; w tym miejscu pozostajemy przy stwierdzeniu ich rozróżnienia.

<sup>28</sup> Zob. Filipiak, „Godność osoby ludzkiej”, 29–30. Zagadnienie, czym dokładnie jest „obraz Boga” i na czym polega jego posiadanie przez człowieka, nie wchodzi w zakres niniejszej pracy.

tymi grupami zachodzi różnica jakościowa, każda kolejna grupa posiada coś, czego nie miały dzieła stworzone wcześniej, coś co nie zostaje utworzone z istniejącej już materii, ale stworzone (udzielone przez Boga) i dodane (włożone) do istniejącego już świata. Ta różnica przejawia się w tym, że zwierzęta posiadają życie, którego nie miały istniejące już wcześniej rzeczy materialne, a z kolei człowiek posiada „duszę”, której nie miały istniejące już wcześniej zwierzęta.

## 2. Rośliny w biblijnym opisie stworzenia

Problemem, jaki pojawia się w trakcie naszych badań i którego nie można pominąć, jest miejsce i status roślin w biblijnym opisie stworzenia. Rośliny należą do grupy organizmów żywych, natomiast biblijny opis stworzenia sytuuje ich powstanie w trzecim dniu heksaemeronu, a zatem przed drugim użyciem czasownika *ברא*, co wskazuje na to, że rośliny nie są organizmami żywymi.

Odnosząc się do tego problemu, należy najpierw stwierdzić, że odczytując tekst biblijny, nie znajdujemy w nim danych przyrodniczych (zgodnych z dzisiejszą wiedzą), ale obraz świata widzianego oczami człowieka starożytnego. A zatem właściwie postawione pytanie nie brzmi: czym są rośliny w rzeczywistości?, ale: jak rośliny są przedstawione w biblijnym opisie stworzenia i jakie jest tego uzasadnienie? Odpowiedź na tak sformułowane pytanie jest następująca: biblijny opis stworzenia zalicza rośliny do natury nieożywionej, do tej części świata, która nie ma w sobie życia<sup>29</sup>. Świadczy o tym właśnie umiejscowienie ich powstania przed drugim użyciem czasownika *ברא*, ale również brak błogosławieństwa Bożego odnoszącego się do przekazywania życia (do rozmnażania). Dlaczego tak jest?

Mamy podstawy do tego, aby sądzić, że w oczach ludzi starożytnych rośliny pozbawione są życia. Przesłanki takiego stwierdzenia możemy znaleźć w innych tekstach biblijnych. Skutkiem posiadania życia jest oddech, który po śmierci ustaje (Ps 104,29; Hi 27,3). Rośliny nie oddychają, nie można poczuć ich oddechu. Co więcej, życie istot żywych umiejscowione jest w ich krwi (Kpł 17,11.14; Pwt 12,23), a rośliny nie mają krwi ani nic, co by ją przypominało<sup>30</sup>. Do tego cechą istot żywych jest ich ruch, ich zdolność do ruchu i do przemieszczania się (Iz 42,5), a rośliny pozbawione są tej zdolności. Możemy ponadto zauważyć, że tekst heksaemeronu używa innego czasownika, kiedy mówi o pojawieniu się nowo stworzonych roślin. Nie jest to *ברא* czy *עשה*, nie jest to sformułowanie „niech się zapełni...”, ale „niech

<sup>29</sup> Por. Łach, *Księga Rodzaju*, 189.

<sup>30</sup> W tym kontekście wartym uwagi zagadnieniem jest klasyfikacja ryb, które nie oddychają powietrzem, a spożywanie ich krwi nie było zakazane, co sugeruje, że ich życie było umiejscowione nie we krwi, ale w innym organie wewnętrznym. Zob. Whitekettle, „The Physiology”, 685–704.

ziemia wyda [אֶשְׂבֵּת]” oraz „ziemia wydała [אֶשְׂבֵּת]”. Ten hebrajski termin ma znaczenie „wypuścić pędy, wydać zielone kielki”, a jego podmiotem w opisie heksaemeronu jest ziemia i to ona „wykonuje” polecenie Boże<sup>31</sup>. Wynika z tego, że rośliny nie tyle są osobnym dziełem, co częścią ziemi, z której wyrastają. Potwierdza to obserwacja świata stworzonego: rośliny rosną (żyją) tylko wtedy, kiedy są zakorzenione w ziemi, natomiast wyjęte z ziemi i pozbawione podłoża więdną i usychają, nawet mimo dostępu do wody i słońca. Jednak rośliny różnią się od innych martwych rzeczy – mają zdolność do wzrostu i tworzenia owoców i nasion. Czy ta zdolność nie przemawia jednak za tym, żeby zaliczyć je do istot żywych? Dla ludzi starożytnych tak nie było. Można stwierdzić, że postrzegali oni rośliny wyrastające z ziemi w sposób analogiczny do włosów wyrastających z głowy lub paznokci wyrastających z ciała: rosną one, ale się nie przemieszczają, nie oddychają ani nie mają krwi, a ponadto wyrwane z ciała przestają rosnąć, tak jakby ta siła, która powoduje ich wzrost nie była w nich, ale w ciele, w którym są zakorzenione i z którego wyrastają. Analogicznie rośliny są częścią ziemi, w której tkwi siła powodująca ich wzrost, wyrwane z ziemi zostają pozbawione dostępu do tej siły, w konsekwencji czego marnieją. Rośliny nie posiadają zatem życia.

Za takim wnioskiem, zaliczającym rośliny do przyrody nieożywionej, a nie do organizmów żywych, przemawia również tekst Rdz 1,29–30. Autor stwierdza tam, że Bóg dał człowiekowi i zwierzętom „rośliny zielone” za pokarm<sup>32</sup>, dodatkowo w 1,30 kontrastując rośliny ze „wszystkim, co ma w sobie życie”. Ten akt Boga ukazuje ponadto stan idealnego pokoju w świecie stworzonym przez Boga, w którym nie ma żadnej przemocy i gdzie nie ma śmierci, gdzie śmierć nie dotyka żadnej żywej istoty, nie tylko człowieka, ale także zwierząt<sup>33</sup>. Dlatego w nowo stworzonym świecie nie ma zwierząt mięsożernych, a sam człowiek też jawi się jako wegetarianin (człowiek otrzyma zwierzęta jako pokarm dopiero po potopie; Rdz 9,3). Skoro w świecie stworzonym przez Boga nawet w celu zdobycia pożywienia nikt i nic nie umiera, a do

31 HALOT I, 222; Lemański, *Księga Rodzaju*, 156. Stworzenie zwierząt lądowych przebiega – według opisu biblijnego – w ten sposób, że wychodzą one z ziemi (Rdz 1,24), jednak jest to inny proces niż pojawienie się roślin. Zwierzęta nie są dziełem ziemi wydanym na polecenie Boże, „wychodzą” one z ziemi, ale „uczynił” je Bóg (por. *ibidem*, 163). Przy opisywaniu stworzenia zwierząt nie jest użyte słowo אֶשְׂבֵּת, ale termin אָרָץ („wychodzić”). Czasownik ten jest użyty w osnowie przyczynowo-skutkowej Hifil („ziemia sprawiła, że wyszły”), ale nie oznacza to mocy sprawczej ziemi, jak to było w przypadku roślin i słowa אֶשְׂבֵּת. Tę formę czasownika אָרָץ należy odczytywać jako otwarcie się i wypuszczenie na zewnątrz materiału, z którego zostają ukształtowane ciała zwierząt, co z kolei jest dziełem Boga, a nie ziemi. Forma Hifil czasownika אָרָץ jest tu analogiczna do formy Hifil czasownika אָרָץ w Rdz 1,15.17. Słońce i Księżyc nie są tam źródłami światła i nie sprawiają, że powstaje światło (które istnieje już wcześniej), ale są jego przekazicielami.

32 Rośliny nic nie otrzymują za pokarm, ponieważ go nie potrzebują.

33 Do tego obrazu nawiązują obrazy zapowiadające epokę mesjańską, w których zwierzęta roślinożerne i mięsożerne pozostają z sobą w przyjaźni, a żywią się „słomą” lub „prochem ziemi” (zob. Iz 11,8; 65,25).

pożywienia służą „ciała” roślin, to wynika z tego, że w roślinach nie ma życia, które należałoby im odebrać w celu ich spożycia<sup>34</sup>.

Podsumowując, heksaameron przedstawia rośliny jako istoty pozbawione życia, są one jedynie częścią ziemi (gleby), z której wyrastają.

### 3. Słońce i Księżyc (bogowie pogańscy) w biblijnym opisie stworzenia

Rośliny, choć wyróżniają się spośród innych, nie są jednak, według heksaameronu, ostatnim dziełem Boga powołanym do istnienia jako część natury martwej. Po nich zostają stworzone jeszcze świecące ciała niebieskie, Słońce i Księżyc z gwiazdami. Takie ich umiejscowienie w dziele stworzenia również ma swoje znaczenie z punktu widzenia nakreślonej przez nas struktury tekstu.

Ze współczesnego punktu widzenia nie ma nic dziwnego w zaliczeniu Słońca i Księżyca do natury nieożywionej. Jednak (znowu) punkt widzenia ludzi starożytnych nie jest tak jednoznaczny. W świecie starożytnym, w religiach i kulturach ludów ościennych Izraela, Słońce i Księżyc były postrzegane jako bóstwa, a więc istoty jak najbardziej żywe; co więcej, nie tylko żywe, ale większe i potężniejsze od ludzi i zwierząt, które rządzą światem i losami ludzkimi. Biblijny opis stworzenia jest natomiast monoteistyczny, ukazuje, że istnieje tylko jeden Bóg, który stworzył wszystko inne, zarówno ziemię, jak i niebo (domniemane miejsce egzystencji bogów pogańskich).

<sup>34</sup> Potwierdzenie tego wniosku możemy dostrzec także w innych miejscach Biblii. Kilkrotnie znajdujemy w niej stwierdzenia, w których rośliny są sklasyfikowane jako „owoce ziemi” (Jer 2,7; por. 7,20) lub „płody ziemi” (Ps 65,4; 147,8), i które mówią, że to ziemia „wydaje owoc” (Ps 67,7). Z kolei miejsca pozbawione roślinności są określane jako „ziemia bezpłodna” (Kpł 16,22; Jer 2,6). Określenia te nie odnoszą się do roślin jako samodzielnych organizmów żywych, ale do ziemi (gleby), która „wydaje [נָטַף]” rośliny i jest konieczna do ich wzrostu. Można tu przytoczyć także błogosławieństwo zawarte w Ps 144,13–14a, gdzie życzenie płodności wyrażone jest w odniesieniu do zwierząt (stad), a pominięte jest w odniesieniu do roślin (plonów), oraz przeciwstawienie „ziemi i tego, co z niej wychodzi [czyli roślin]” „ludziom” oraz „temu, co chodzi po ziemi” w Iz 42,5. Takie sformułowania wskazują, że siła powodująca wydanie plonów przez rośliny tkwi nie tyle w nich samych, co w ziemi z której wyrastają (por. Mk 4,28). Także opis potopu zesłanego przez Boga na ziemię sugeruje, że rośliny nie są istotami żywymi. Zapowiadając potop, Bóg poleca Noemu zabrać do arki „po parze wszystkiego, co żyje”, wyliczając przy tym różne rodzaje zwierząt, a pomijając zupełnie rośliny (Rdz 6,19–20; por. 6,13; 7,14–16.46). Podsumowując skutki potopu, narrator stwierdza, że „spośród wszystkiego, co było na ziemi (na suchym lądzie) umarło wszystko, co miało w nozdrzach tchnienie ducha życia” (Rdz 7,22). O ile zwierzęta (i człowiek) zaliczone są tu do istot żywych, to rośliny nie są wymienione w tej kategorii, czyli są potraktowane jako martwe, nieożywione. Opis potopu traktuje człowieka i zwierzęta jako istoty, które należy uratować przed zalaniem wodą i śmiercią. Takiego ratunku nie potrzebują rośliny, ponieważ po ustąpieniu wód (i pojawieniu się na nowo miejsca dla nich) ziemia, której są częścią, wyda je z powrotem (por. Rdz 8,11). Taką samą wymowę ma przykazanie Boga, którego przedmiotem jest niezsyłanie więcej potopu, a które jest zawarte „z każdym ciałem żyjącym” (Rdz 9,15).

W oczywisty sposób ten monoteistyczny obraz jest polemiką z politeistyczną kosmogenezą (i teogenezą) mitologii ościennych, przede wszystkim z mitologią mezopotamską<sup>35</sup>. Ponadto biblijny opis stworzenia jest monoteistyczny, a nie henoteistyczny, dlatego nie tylko sytuuje Boga jako najwyższego i najważniejszego ze wszystkich bogów, ale w ogóle pozbawia istnienia innych bogów, czyli również Słońce i Księżyc. Tekst heksaameronu robi to przez umiejscowienie ich w tej grupie dzieł stwarzanych przez Boga, które są martwe, pozbawione życia. Słońce i Księżyc – według biblijnego opisu stworzenia – nie tylko nie mają nic wspólnego ze sferą boską, ale wręcz należą do najniższej grupy stworzeń, do stworzeń martwych, tak jak woda, ziemia (gleba), firmament czy rośliny; są natomiast niższe od zwierząt, nie mówiąc już o człowieku. Umiejscowienie Słońca i Księżyca w grupie dzieł martwych (stworzonych przed drugim *ברא*) deprecjonuje całkowicie ich domniemany boski charakter. Podobną polemikę możemy zobaczyć także w umiejscowieniu stworzenia praoceanu. Babiloński epos *Enuma elisz* przedstawia obraz bogini Tiamat, uosabiającej słone wody chaosu, oraz boga Apsu, który z kolei uosabia wody słodkie. W tekście heksaameronu brak takiego rozróżnienia na wody słone i słodkie, a praocean nie ma żadnych cech osobowych ani tym bardziej boskich<sup>36</sup>. To przeciwstawienie mitologii mezopotamskiej wzmacnia umiejscowienie stworzenia wody w grupie bytów powołanych do istnienia przez pierwsze *ברא*, a więc martwych, i odbiera jej jakiegokolwiek boskie cechy. Także ziemia (gleba) i związana z nią roślinność są w pierwszym opisie stworzenia przedstawione jako stworzone przez Boga oraz – podobnie jak ciała niebieskie i woda – są w nim usytuowane w pierwszej grupie dzieł Bożych, a więc wśród bytów martwych. Ten fakt również można odczytać pośrednio jako polemikę z obecnością w mitologiach starożytnych bóstw chtonicznych i – pojmowaną jako ich hierofanię – roślinnością.

Należy jednak zauważyć, że Słońce i Księżyc poruszają się po firmamencie, co jest cechą życia<sup>37</sup>. Ponadto – według opisu biblijnego – mają one „rządzić [*משל*] dniami i nocą” (Rdz 1,16.18). Czy zatem zakwalifikowanie Słońca i Księżyca do dzieł natury nieożywionej (nieobdarowanych życiem) nie jest błędem? Odpowiadając, stwierdzamy najpierw, że „rządzenie [*מְשִׁלָּה*]” dnia i nocy przez Słońce i Księżyc jest czymś różnym od „panowania [*רדה*]” człowieka nad zwierzętami. Na czym polega czynność „rządzenia” właściwa Słońcu i Księżycowi, możemy odczytać z zestawionego synonimicznie drugiego określenia celu ich stworzenia, którym jest „oddzielanie [*ברל*]” dnia od nocy i światła od ciemności (Rdz 1,14.18). Słowo *ברל* pojawia się już wcześniej w opisie heksaameronu: narrator stwierdza, że po stworzeniu światła Bóg „oddzielił” je od ciemności (1,4) oraz że funkcją firmamentu jest „oddzielenie wód

<sup>35</sup> Lemański, *Księga Rodzaju*, 139, 159; Napora, „Czas w kapłańskim opowiadaniu o stworzeniu: dzień czwarty”, 18–20.

<sup>36</sup> Por. Lemański, *Księga Rodzaju*, 150–151, 154.

<sup>37</sup> Tego, czy Słońce i Księżyc oddychają i czy mają krew, nie da się oczywiście stwierdzić patrząc z perspektywy Ziemi.



górnym od wód dolnym” (1,6–7). Widzimy zatem, że funkcja Słońca i Księżycy jest analogiczna do funkcji firmamentu – są one swego rodzaju granicą dzielącą świat na dwie przestrzenie (por. Hi 38,8–11.19–20.24; Ps 74,16–17a; Prz 8,27–28)<sup>38</sup>. Firma-ment jest dziełem martwym, tak samo martwą granicą są Słońce i Księżyc. Można na nie spojrzeć analogicznie do „zaworów nieba”, które otwierając się, powodują, że z obszaru wód górnych spada na ziemię deszcz, śnieg lub grad (Rdz 8,2; Hi 38,22; por. 1 Krl 8,35). Jednak ruchem tych zaworów steruje Bóg, nie poruszają się one samoistnie. Z analogiczną sytuacją mamy do czynienia w przypadku Słońca i Księżycy – ich ruch na firmamencie nie pochodzi od nich samych, ale od Boga, który je przesuwa, źródło siły powodującej ich ruch nie znajduje się w nich samych, ale poza nimi, w Bogu, który nimi steruje<sup>39</sup> (analogicznie do siły powodującej wzrost roślin, która również znajduje się poza nimi, w ziemi). Ponadto, choć Słońce i Księżyc świecą, to nie są one samodzielnym źródłem światła, które dają, ale raczej pośrednikiem, narzędnikiem przekazującym na ziemię światło, którego źródłem i dawcą jest sam Bóg (Iz 60,19–20; por. Hi 38,19; Ap 21,23)<sup>40</sup>. Dlatego też nie są ani bogami, ani nawet istotami żywymi, ale przynależą do natury nieożywionej.

<sup>38</sup> Granicą taką jest również brzeg morza i lądu (por. Jr 5,22; Prz 8,29), choć nie ma o tym mowy w heksa-meronie.

<sup>39</sup> Można porównać Słońce i Księżyc do okien wpuszczających światło w przestrzeń znajdującą się pod firmamentem, do ruchomych okien w ścianie – znów analogicznie do „zaworów” będących granicą dla deszczu, śniegu i gradu, przesuwaną i otwieraną przez Boga. Taki sposób widzenia i rozumienia Słońca i Księżycy potwierdzają także te miejsca biblijne, które Boga przedstawiają jako autora ich ruchu. Pierwszym takim miejscem jest opis cudu Słońca w czasie bitwy w dolinie Ajjalonu (Joz 10,12–14; por. Syr 46,4). Słowa Jozuego brzmią wprawdzie jak rozkaz skierowany do Słońca i Księżycy (10,12), ale narrator wyraźnie zaznacza, że Jozue zwrócił się tymi słowami „do Pana” (10,12), a następnie, że to „Pan usłuchał głosu człowieka” (10,14). Drugim takim wydarzeniem jest cofnięcie Słońca i przesunięcie cienia na zegarze króla Ezechiasza, które jest działaniem Boga, a nie wynikiem samodzielnego ruchu Słońca (Iz 38,8; 2 Krl 20,9–11; por. Syr 48,43). Znajdujemy w Biblii także wypowiedzi mądrościowe stwierdzające, że Słońce jest poruszane przez Boga (Hi 9,7; Ps 74,16–17; Syr 43,5; por. Mt 5,45).

<sup>40</sup> Por. Świerczek, *Na początku stworzenia*, 21; Lakhmitskaya – Napor, „I widział Bóg”, 34; Piwowar, „Firma-ment i ciała niebieskie”, 17–31; Piwowar, „Harmonia makrokosmosu”, 97–122. Można tu również przytoczyć jedną z plag egipskich, w której na skutek działania Boga w Egipcie zapanowała ciemność, natomiast w zamieszkałej przez Izraelitów ziemi Goszen dzień trwał jak zwykle. Zarówno ciemność, jak i światło są tu niezależne od obecności i działania Słońca, a zależą tylko od Boga (Wj 10,21–23; por. Ez 32,7–8). Podobną wymowę mają też wyrocznie prorockie, które zapowiadają, że z rozkazu Boga Słońce i Księżyc przestaną dawać światło (Iz 13,10; Jl 2,10; 4,15; Am 8,9; por. Mt 24,29; Mk 13,4). Taki statut ciał niebieskich (przeakaźników, a nie źródeł światła) rozwiązuje ponadto pozorną niekonsekwencję biblijnego opisu stworzenia, polegającą na tym, że Bóg pierwszego dnia stwarza światło, a dopiero dnia czwartego – domniemane źródła tego światła, czyli Słońce, Księżyc i gwiazdy. Tymczasem światło istnieje niezależnie od nich i dlatego „może” zostać stworzone przed nimi, a ich rolą nie jest „dawanie”, ale „przekazywanie” odpowiedniej ilości światła na ziemię i wyznaczanie w ten sposób „pór roku, dni i lat” (Rdz 1,14).

## Podsumowanie

Analiza pierwszego opisu stworzenia, dokonana pod kątem występowania w nim czasownika ברא, prowadzi do następujących wniosków: stworzenie podzielone jest na trzy grupy, które różnią się od siebie jakościowo, każda kolejna posiada coś nowego, czego nie miała poprzednia. Każde użycie czasownika ברא oznacza stworzenie czegoś nowego i dodanie tego do istniejącego już świata, co powoduje początek istnienia nowej kategorii stworzeń (które składają się po części z tego, co już istnieje, i z owego nowego komponentu). Pierwszą taką kategorią są rzeczy martwe, które otrzymują istnienie i są zbudowane tylko z martwej materii. Drugą kategorią są istoty żywe, które mają ciało zbudowane z tej samej materii martwej, ale ponadto otrzymują pierwiastek życia (składają się z dwóch części). Trzecią kategorią jest człowiek, który ma ciało zbudowane z tej samej martwej materii, ten sam pierwiastek życia oraz trzeci element, który sprawia, że jest on podobny Bogu i jest Jego obrazem. Element ten nie jest nazwany, ale możemy dopatrywać się tu tego, co nazywamy dziś „duszą”. W takim razie posiadanie „duszy” wyróżnia człowieka ze wszystkich innych stworzeń. Duszę posiada tylko człowiek, nie mają jej zwierzęta ani tym bardziej materia martwa. Duszy nie mają również rośliny ani nawet ubóstwiane przez starożytnych Słońce i Księżyc, które należą do materii martwej.

## Bibliografia

- Bokwa, I. et al. (red.), *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła* (Poznań: Księgarnia Świętego Wojciecha 2007).
- Brotzman, E.R., „Man and the Meaning of אָדָם”, *Bibliotheca Sacra* 145 (1988) 400–409.
- Dziadosz, D., „Człowiek ikoną Boga. Teologiczne przesłanie Rdz 1,26–28”, *Jak śmierć potężna jest miłość. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Juliana Warzechy SAC* (red. W. Chrostowski; Żabki: Apostolicum 2009) 80–107.
- Filipiak, M., *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu* (Lublin: TN KUL 1979).
- Filipiak, M., „Godność osoby ludzkiej w świetle opisu stworzenia człowieka”, *Zeszyty Naukowe KUL* 16/2 (1973) 27–35.
- Giuntoli, F., *Genesi 1–11. Introduzione, traduzione e commento* (Nuova Versione della Bibbia dai Testi Antichi 1/1; Cinisello Balsamo: San Paolo 2013).
- Goodwin, D.R., „On the Use of ψυχή and πνεῦμα and Connected Words in the Sacred Writings”, *Journal of the Society of Biblical Literature and Exegesis* 1/2 (1881) 73–86.
- Grzybek, S., *Obraz człowieka w Starym Testamencie* (Kraków: nakł. autora 1991).
- Jakubiec, C., *Pradzieje biblijne. Teologia Genesis 1–11* (Sprawy Biblijne 21; Poznań – Warszawa – Lublin 1968).
- Katechizm Kościoła Katolickiego* (Poznań: Pallottinum 1994) (= KKK).

- Koehler, L. – Baumgartner, W. – Stamm, J.J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*. I. Słownik hebrajsko-polski א-ק. II. Słownik hebrajsko-polski ק-ע, słownik aramejsko-polski (Warszawa: Vocatio 2008) (= HALOT).
- Lakhmitskaya, T. – Napora, K., „«I widział Bóg, że światło było dobre...» (Rdz 1,4). Motyw światła w kapłańskim opowiadaniu o stworzeniu (Rdz 1,1–2,4a)”, *Verbum Vitae* 29 (2016) 17–40.
- Lemański, J., „Człowiek jako mężczyzna i kobieta. Fundamenty antropologii biblijnej, ich źródła i konsekwencje”, *Verbum Vitae* 39/1 (2021) 97–118. DOI: <https://doi.org/10.31743/vv.9699>.
- Lemański, J., *Księga Rodzaju*. I. Rozdziały 1–11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament 1/1; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2013).
- Lemański, J., „Standardowe i specyficzne rozumienie słowa רִּשׁוֹן w tekstach Księgi Rodzaju i Księgi Wyjścia”, *Verbum Vitae* 37/1 (2020) 11–34. DOI: <https://doi.org/10.31743/vv.1947>.
- Lys, D., “The Israelite Soul According to the LXX”, *Vetus Testamentum* 16/2 (1966) 181–228.
- Łach, S., *Księga Rodzaju*. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz (Pismo Święte Starego Testamentu 1/1; Poznań: Pallottinum 1962).
- Łach, S., „Natura człowieka”, S. Łach, *Księga Powtórzonego Prawa*. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz (Pismo Święte Starego Testamentu 2/3; Poznań: Pallottinum 1971) 332–339.
- Marter, E.W., „The Hebrew Concept of Soul in Pre-exilic Writings”, *Andrews University Seminary Studies* 2/1 (1964) 97–108.
- Mroczkowski, I., „Starotestamentalne rozumienie ciała, duszy i ducha człowieka”, *Studia Płockie* 21 (1993) 17–24.
- Napora, K., „Czas w kapłańskim opowiadaniu o stworzeniu: dzień pierwszy (Rdz 1,3–5)”, *Verbum Vitae* 35 (2019) 13–37. DOI: <https://doi.org/10.31743/vv.4724>.
- Napora, K., „Czas w kapłańskim opowiadaniu o stworzeniu: dzień czwarty (Rdz 1,14–19)”, *Verbum Vitae* 38/1 (2020) 11–29. DOI: <https://doi.org/10.31743/vv.11387>.
- Pasterczyk, P., „Τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα (1 Tes 5,23). Stoickie źródła rozumienia ducha w Pierwszym Liście do Tesaloniczan”, *Verbum Vitae* 39/3 (2021) 831–848. DOI: <https://doi.org/https://doi.org/10.31743/vv.12893>.
- Piwowar, A., „Antropologia”, *Teologia Starego Testamentu*. I. *Teologia Pięcioksięgu* (red. M. Rosik; Bibliotheca Biblica; Wrocław: TUM 2011) 33–95.
- Piwowar, A., „Firmament i ciała niebieskie świadkami Boga (Syr 43,1–12)”, *Biblical Annals* 7/1 (2017) 5–48.
- Piwowar, A., „Harmonia makrokosmosu w Syrachowym opisie ciał niebieskich (Syr 43,1–10)”, *Verbum Vitae* 31 (2017) 97–122. DOI: <https://doi.org/10.31743/vv.1768>.
- Rosłoń, J.W., „Idea życia według pierwszych trzech rozdziałów Księgi Rodzaju”, *Studia Theologica Varsaviensia* 4/2 (1966) 269–363.
- Stachowiak, L., „Biblijna koncepcja człowieka. Monizm czy dualizm?”, *W nurcie zagadnień posoborowych* (red. B. Bejze; Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek-Benedyktynek 1968) II, 209–226.
- Stachowiak, L., „Jak rozumieć biblijne wypowiedzi o człowieku”, *Studia Theologica Varsaviensia* 12/1 (1974) 167–176.
- Synowiec, J.S., *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju* (Kraków: Wydawnictwo OO. Franciszkanów 2001).

PAWEŁ LASEK

Świerczek, E., *Na początku stworzenia. Egzegetyczno-teologiczna interpretacja Rdz 1–3* (Biblia dla Wszystkich 1; Kraków: Emet 1995).

Whitekettle, R., „A Study in Scarlet: The Physiology and Treatment of Blood, Breath, and Fish in Ancient Israel”, *Journal of Biblical Literature* 135/4 (2016) 685–704. DOI: <https://doi.org/10.15699/jbl.1354.2016.3091>.

Yu, H.E. – Malherbe, J., „The Semantic Field of the Hebrew Word שָׂרָף in the OT”, *Conspectus* 27 (2019) 113–134.