

BIBLICUM ŚLĄSKIE

KURS WPROWADZAJĄCY

Wykład II - Geneza, historia, kontekst kulturowy Księgi Rodzaju. Część II

2. Księga Rodzaju a historia

Przez długie wieki wydarzenia, o których opowiada się w Księdze Rodzaju, interpretowano jako zapis dziejów świata od początków ludzkości, aż po czasy patriarchów. Błędnie sądzono, że natchnienie biblijne należy utożsamiać z gwarancją historyczności świętych ksiąg. Czytano je więc tak, jak każda inną księgę historyczną, nie zwracając należytej uwagi na jej aspekty literacki, ani formy narracji. Już jednak w połowie XVII wieku Izaak de la Peyrère (1596-1676) zastanawiał się nad sposobem harmonizacji opowiadań biblijnych o początkach świata i ludzkości z tym, co było wiadome w jego czasach o innych starożytnych cywilizacjach. Wiek później dwaj inni badacze Johann G. Eichhorn (1752-1827) i Johann Ph. Gabler (1753-1826) wprowadzili do dyskusji nad prehistorią biblijną określenie „mit”. Definicje tego określenia zmieniały się nieustannie i do dzisiaj nie ma jednej, akceptowanej przez wszystkich, wykładni tego, co należało by przez nie rozumieć. Najmniej kontrowersyjna wydaje się definicja określająca mit jako *święte opowiadanie*, które wyjaśniają, jak świat i człowiek doszedł to aktualnego stanu.

2.1 Prehistoria (Rdz 1-11)

Wraz z odkryciem w XIX i XX wieku wielu tekstów mezopotamskich, jak *Astrahazis*, *Enuma eliś*, *Gilgamesz*, czy sumeryjskiej *Listy królów* zauważono, że pierwsze rozdziały Księgi Rodzaju (Rdz 1-11) mają strukturę podobną do tekstów mezopotamskich (np. Rdz 2-4 i *Astrahazis*). Monoteistyczny punkt widzenia autorów biblijnych pozwolił jednak oczyścić twórczość mitologiczną z teogonii i konfliktów w świecie bogów, pominąć zainteresowania pierwotnym chaosem, i co najważniejsze zaakcentować zupełnie inny pogląd na miejsce i rolę człowieka w ramach stworzenia. Inną analogię zauważono pomiędzy biblijnym opowiadaniem o potopie i wersją tego mitu, znaną przede wszystkim z eposów *Atrahazis* i *Gilgamesz*. Początki badań porównawczych nie były zbyt obiecujące. W latach 1930-1960 starożytne wersje mitów o początkach świata i ludzkości wykorzystywano raczej do dyskredytowania opowiadań biblijnych. Z czasem to nastawienie uległo jednak znaczącej zmianie, a komentarze wybitnych egzegetów (np. G. von Rad czy C. Westermann) uwydatniły oryginalne i twórcze wykorzystanie twórczości mitologicznej przez autorów biblijnych. Z jego pomocą wyrażali oni nie tylko dezaprobatę dla poglądów zawartych w mitologii mezopotamskiej, ale proponowali też znacznie dojrzalsze idee teologiczne, niż te, zawarte w wykorzystanym przez nich dorobku kultur mezopotamskich. Wiek XX przyniósł także dalsze odkrycia, odnaleziono m.in. starszą, sumeryjską wersję opowiadania o potopie, do opowiadania o Gilgameszu dołączyło sumeryjsko-akadyjskie opowiadanie *Astrahazis*, odkryto wreszcie kolejne fragmenty eposu o Gilgameszu (XIV-XIII wiek). Uzmysłowiło to badaczom, jak szeroki zakres miało wspólne wielowiekowe dziedzictwo kulturowe starożytnej Mezopotamii. Na tym tle opowiadania biblijne wykazywały coraz bardziej swój oryginalny profil teologiczny. W mitologii mezopotamskiej świat zostaje stworzony przez bogów i dla bogów. Ludzie pełnią w nim rolę marginalną. Wydobywanie świata z chaosu w mitach mezopotamskich poprzedzają narady i walki w świecie bogów, zwłaszcza przeciwko ubóstwionym siłom chaosu. Bogowie mezopotamscy posiadają wiele ludzkich cech, tworzą

klany, rodziny, targają nimi namiętności, prowadzą spory i wojny, a świat organizują stosownie do swoich potrzeb. Człowiek pojawia się tu jako istota podrzędna, rzucona w wir wewnętrznych konfliktów toczonych w panteonie. Jego rola sprowadza się do oddawania czci bogom i pracy na ich rzecz. Świat bogów i ludzi pokrywa się. W mitach ludzie i bogowie żyją na tej samej płaszczyźnie i mają ze sobą bezpośredni kontakt, podobnie jak w pierwszych rozdziałach Księgi Rodzaju. W Biblii jednak wydobyć świat z chaosu (Rdz 1,1-2,3) nie zabrało Bogu tyle czasu, ile w babilońskim opowiadaniu *Enuma eliš*. Nie ma w wersji biblijnej żadnego konfliktu w świecie bogów, ani walki jaką Marduk musiał stoczyć z ucieleśnieniem chaosu boginią Tiamat (Rdz 1,2). Bóg jedynie porządkuje świat, wydobywając go z chaosu poprzez rozdzielanie i ustanawianie rządzących nim praw (Rdz 1,1-2,3). Wszystko odbywa się bez wysiłku, mocą słowa Bożego, a bogowie mezopotamscy czy kananejscy nie są w ogóle bogami, lecz elementami stworzenia (por. zwł. Rdz 1,14-18). W *Astrahazis* czy *Gilgameszu* mowa jest o stworzeniu siedmiu par ludzkich, zaś w Rdz 1-2 mówi się tylko o jednej. Nawet sama koncepcja stworzenia człowieka, choć często porównywana do starożytnych wyobrażeń mezopotamskich, czy egipskich, wydaje się bardziej polemiką z tymi wyobrażeniami, niż ich zapożyczeniem. W odróżnieniu od koncepcji mezopotamskich, w Biblii człowiek jest celem i zwieńczeniem całego stworzenia. Choć ma w sobie coś boskiego, to w odróżnieniu od mitów mezopotamskich i egipskich nie jest to jednak nic materialnego (łyż, krew, ślina, ciało zabitego boga), lecz niematerialne tchnienie/ pierwiastek życia. Jakkolwiek nadal istoty ludzkie są stworzone przez Boga, to ich status: „obraz i podobieństwo” względem Boga, czyni z nich najbliższych współpracowników Stwórcy w zachowywaniu ustalonego przez Niego porządku. Motywy zaczerpnięte z twórcywa mitologicznego, choć obficie wykorzystane przez autorów biblijnych, służą im za ledwie jako plastyczne nośniki, pozwalające wyrazić znacznie dojrzały sposób myślenia o Bogu i człowieku. Można powiedzieć, że autorzy biblijni posługują się nim, jako „obrazowym językiem”, który był znany i rozumiany w ich środowisku kulturowym. Zarazem wyraźnie jednak polemizują z jego tradycyjnym przesłaniem. Tak więc choć wiele elementów mezopotamskiego opowiadania o potopie zostaje podjętych w wersji biblijnej (m.in.: ptaki/gołębica Rdz 8,6-12; ofiara Rdz 8,20-21), to monoteistyczny profil nadany wersji biblijnej powoduje, że Jahwe nie tylko sam decyduje o początku potopu (Rdz 6,5), ale i o jego zakończeniu (Rdz 8,21). Potop nie jest skutkiem chwilowej, emocjonalnej decyzji jednego z bóstw, znużonego wrzaskiem czynionym przez coraz liczniejszych ludzi, ale wynikiem zniszczenia ładu na ziemi i wszechobecnej przemocy. Zniszczenie świata i ludzkości nie powoduje też żadnych perturbacji w sferze przynależnej do Boga. W mitach mezopotamskich zniszczenie ludzkości spowodowało głód pośród bogów. W ten sposób lepiej podkreśla się sympatię Boga wobec człowieka i akcentuje wartość ludzkiego życia. Osiągnięcia techniczne i rozwój cywilizacji (Rdz 4,17-26) nie są tu opisywane jako coś podarowane lub wykradzione bogom, lecz jako naturalne etapy rozwoju ludzkości.

Prehistoria biblijna jest opisem rzeczy, które wydarzyły się kiedyś po raz pierwszy. Nie mają one jeszcze swego konkretnego miejsca i czasu. W tym sensie są więc nie-historyczne. Stanowią natomiast wzorce zachowania, które powielają się w każdym czasie i miejscu. Zamyśl autorów biblijnych nie polegał więc na pisaniu historii, lecz traktatu teologicznego, który wyjaśniał w jaki sposób „dobry świat” stworzony przez jednego Boga został skażony grzechem i obecnie jest takim, jakim znają go ludzie. Pierwsze rozdziały, poprzez precyzyjny system genealogiczny, przygotowują zarazem miejsce dla przyszłego narodu wybranego, który ma stać się Bożym narzędziem w przywróceniu pierwotnego porządku. Nie ma tu jeszcze mowy o tym narodzie wprost. Nawiązują do niego jednak aluzyjnie symboliczne imiona, jak Eber, praojciec Hebrajczyków czy Sem. Jest też wyraźny podział ludzkości, wywodzącej się o jednego przodka – Noego, na trzy gałęzie. Podział ten

(Rdz 10) nie tyle jednak odzwierciedla rzeczywiste pochodzenie etniczne, ile sposób oceny zachowania poszczególnych ludów, znanych autorom biblijnym (por. Rdz 9,18-27).

2.2. Patriarchowie

Opowiadania o patriarchach (Rdz 12-50) stanowią zupełnie odmienny przypadek niż pierwsze rozdziały Księgi Rodzaju. Dyskusja dotyczy tu nie tyle samej historyczności tych opowieści w ścisłym tego słowa znaczeniu, ile tego do jakiego momentu ich legendarny rdzeń zasługuje na takie miano. Do połowy XX wieku wielu badaczy przypisywało opowiadaniom patriarchalnym duży walor historyczny. Legendy o patriarchalnych porównywano z materiałem historycznym zapoznanym poprzez dokumenty pozabiblijne (zwłaszcza z Mari, Nuzi i Ugarit), a porównania te sugerowały taki właśnie stosunek do opisów z Księgi Rodzaju. Przez długi czas mówiono więc o „epoce patriarchów”, poszukując analogii historycznych do uzasadniania danych zawartych w Biblii (m.in. publikowani w Polsce J. Albright; J. Bright). Dalsze, pogłębione studia wysuwały jednak szereg obiekcji w odniesieniu do historyczności, a nade wszystko antyczności tradycji patriarchalnych. Dowodzono, że większość z nich mogła być pisana najwcześniej w okresie monarchii (X-VII wiek przed Chr.). Wiele szczegółów, które odnoszono wcześniej do paraleli z II tysiąclecia przed Chrystusem, znalazło swoje potwierdzenie także w realiach z I tysiąclecia (imiona, zwyczaje, podróże itd.). Wskazywano też, że sposób narracji biblijnej odzwierciedlał lepiej zwyczaje i realia czasów, w których ją pisano, niż rzeczywistość historyczną, o której w niej opowiadano. W efekcie to, co wydawało pasować do odległej historii, znalazło dobry kontekst historyczny również w znacznie późniejszych czasach. Wiele odniesień miało wyraźnie redakcyjny, a więc znacznie młodszy charakter. Wystarczy chociażby wspomnieć najczęściej przywoływane przykłady, jak wzmianki o Chaldejczykach (Rdz 11,21; 15,7), Hetytach (Rdz 23) czy wielbłądach (Rdz 12,16; 24,10), które udomowiono dopiero na przełomie II i I tysiąclecia. Te i inne dane skłoniły współczesnych badaczy do przyjęcia faktu, że opowiadania patriarchalne nie tyle są przekazem o czasach, w których toczą się wydarzenia, ile odzwierciedleniem realiów i oczekiwań epoki, w której żyli piszący je autorzy: okres monarchii, wygnania babilońskiego i wreszcie czasy po wygnaniu. „Fakty”, które się opowiada w Rdz 12-50 mają przede wszystkim sens teologiczny i paradygmatyczny, a nie historyczny, we współczesnym tego słowa znaczeniu. Niemniej wiele z nich ma swoje potwierdzenie w długiej tradycji kulturowej i historycznej starożytnego Bliskiego Wschodu.

3. Kontekst kulturowy

W nowszych opracowaniach historii Izraela (i Judy) zrezygnowano już w zasadzie z określenia „epoka patriarchów”. Nie oznacza to, że całą tradycję patriarchalną należy uznać za literacką fikcję, pozbawioną jakichkolwiek historycznych korzeni. Jest wiele danych, które pozwalają sądzić, że autorzy biblijni opracowywali ustne tradycje przekazane do ich czasów i wiele z nich mogło mieć swoje historyczne pierwowzory. Szereg szczegółów może pochodzić z autentycznej tradycji historycznej przekazywanej z pokolenia na pokolenie w obrębie jednego rodu, klanu czy plemienia. Wystarczy wspomnieć chociażby toponim „Jakub-El”, wspominany w relacji w wyprawie wojennej faraona Tutmozisa III (1479-1425). Dokładna lokalizacja jest niepewna, ale najprawdopodobniej chodzi o centralny Kanaan. Datowany na XVIII wiek przed Chrystusem skarabeusz z grobowca niejakiego Szimona, odnaleziony w Izraelu, również zawiera to imię w formie „Jakub-Hor”. W opinii niektórych badaczy mógł on być potomkiem lokalnego władcy kananejskiego o tym imieniu. W Biblii Jakub nosi także drugie imię: Izrael, które pojawia się po raz pierwszy na steli faraona Merneptaha (1213-

1204) i większość badaczy uważa to określenie za nazwę ludu zamieszkującego środkowo-północny Kanaan. Nie wykluczone, że toponim Jakub-El zawdzięczał swoje brzmienie imieniu prominentnego mieszkańca tego miejsca, zaś nazwa Izrael przeszła nań z nazwy ludu, któremu przewodził. Podobnie rzecz się ma z imieniem Abram/Abraham. Jest ono dość dobrze poświadczane w starożytnej onomastyce. Historyczne mogą być również dane o pochodzeniu Abrahama (Ur i Charan), gdyż imiona ojca (Terach) i braci patriarchy (Haran i Nachor) mogły być oryginalnie toponimami z tego regionu. Imiona córek Harana (Milka i Jiska) mają etymologiczne związki z kultem księżyca, bardzo popularnym w starożytnym Ur i Charanie. Historycznym realiom odpowiadają także wędrowki aramejskich pół-nomadów, zajmujących się wypadem trzód. Nie mamy jak dotąd żadnych danych historycznych, co do imion Izaaka i Józefa. Historia tego ostatniego dobrze wpisuje się jednak zarówno w realia panowania w delcie Nilu semickich Hyksosów (1670-1570 przed Chr.), oraz okres dominacji związanych z nimi plemion Efraima i Manasses przed powstaniem Monarchii, jak również w napięcia pomiędzy diasporą i mieszkańcami Judei z okresu perskiego. Wiele imion synów Jakuba-Izraela także mogło pierwotnie stanowić toponimy i dopiero z czasem, poprzez personifikację, stały się określeniami zamieszkujących je plemion (Naftali, Aszer, Efraim, Juda, Benjamin). Odniesienia do zwyczajów opisywanych w historiach patriarchalnych są trudniejsze do oceny. Część z nich mogła być kontynuowana przez wieki. Dlatego też, co pokazuje współczesna dyskusja, równie dobrze pasują do realiów z II, jak i I tysiąclecia (np. wznoszenie steli: Rdz 29,18; 35,14).

Niemniej koloryt większości opowiadań zawartych w tradycjach patriarchalnych ma cechy rodzinne. Opowiada się w nich o narodzinach i śmierci, o małżeństwach i pogrzebach, specyficznym nomadyczno-pasterskim stylu życia, konfliktach o studnie i pastwiska, o podziałach i koneksjach etnicznych, o pochodzeniu nazw oraz imion, za którymi stoją dawne legendy. Wiele wskazuje tu więc na to, że swoimi korzeniami opowiadania te sięgają ustnej tradycji rodowej lub plemiennej. Została ona podjęta i zreinterpretowana przez późniejszych pisarzy biblijnych w kontekście aktualnych problemów, którym musieli stawić czoła potomkowie legendarnych przodków.

Podsumowanie

Opowiadania w Księdze Rodzaju mają swoje zakorzenienie w dawnych tradycjach. Ich aktualna forma związana jest jednak z aktualnymi dla autorów biblijnych problemami i realiami społeczno-politycznymi. Głównym celem tych opowiadań nie jest pisanie historii, lecz refleksja nad nią oraz jej aktualizacja. Poszczególne opowiadania tworzą ponadczasowe paradygmaty, w których zawarte jest wielopokoleniowe doświadczenie wiary.

Bibliografia

Bright J., *Historia Izraela*, Warszawa 1994.

Brzegowy T., *Kompozycja Pięcioksięgu według Johna Van Setersa*, *Analecta Cracoviensia* 33 (1992) 325-355.

Brzegowy T., *Najnowsze teorie na temat powstania Pięcioksięgu – próba oceny*, *Collectanea Theologica* 72 (2002) 11-44.

Brzegowy T., *Pięcioksiąg Mojżesza. Wprowadzenie i egzegeza wybranych tekstów*, Tarnów 1995.

Brzegowy T., *Źródła i redakcja Pięcioksięgu według A. Rofé*, *Tarnowskie Studia Teologiczne* 23 (2004) 85-100.

- Dziadosz D.**, *Tak było na początku. Izrael opowiada swoje dzieje. Literacka i teologiczna analiza wiodących tradycji Księgi Rodzaju*, Przemyśl 2011.
- Lemański J.**, *Pięcioksiąg dzisiaj*, Kilce 2002.
- Lemański J.**, *Pięcioksiąg. Próba syntezy współczesnych badań*, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 38 (2005), 15-28.
- Murphy R.E.**, *Wprowadzenie do Pięcioksięgu*, w: *Katolicki Komentarz Biblijny*, red. R. Brown i in., Warszawa 2001, 3-10.
- Shanks H** (red.), *Starożytny Izrael*, Warszawa 1999.
- Ska J.L.**, *Pięcioksiąg*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, red. W.R. Farmer, Warszawa 2000, 253-260.
- Synowiec J.S.**, *Na początku. Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu*, Warszawa 1987.
- Synowiec J.S.** *Pięcioksiąg*, Warszawa 2000.
- Vaux R. de**, *Instytucje Starego Testamentu*, Poznań 2004.
- Warzecha J.**, *Historia dawnego Izraela*, Warszawa 2005.

ks. prof. dr hab. Janusz Lemański