

Ks. Dariusz Dziadosz

KUL Jana Pawła II, Lublin



7 (2014) 2 ISSN 1689-5150

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/BPTh.2014.010>

Drzewo poznania dobra i zła a koncepcja Stwórcy w Rdz 2,4b–3,24

The tree of knowledge of good and evil and the concept of God as creator in Gen 2,4b–3,24

Słowa kluczowe: Rdz 1,1–2,4a; Rdz 2,4b–3,24; jahwistyczna koncepcja Boga stwórcy; drzewo poznania dobra i zła; geneza zła.

Keywords: Gen 1,1–2,4a; Gen 2,4b–3,24; the Yahwist concept of God as creator; the tree of knowledge of good and evil; the origin of evil.

Streszczenie. Jahwistyczna tradycja o stworzeniu człowieka i jego buncie względem Stwórcy (Rdz 2,4b–3,4) należy do najczęściej komentowanych tekstów biblijnych, ale i tak pozostaje wciąż aktualnym wyzwaniem dla egzegetów i teologów z uwagi na niepowtarzalny kontekst literacki, kulturowy i teologiczny. Wciąż otwartym problemem egzegetycznym domagającym się pogłębionych studiów literackich i teologicznych jest też wzajemna relacja sąsiadujących ze sobą biblijnych tradycji o stworzeniu ludzkości i wszechświata (Rdz 1,1–2,4a; 2,4b–3,4) i ich ewentualnej więzi z analogicznymi tekstami starożytnego Bliskiego Wschodu. Mimo wielości publikacji na temat prehistorii biblijnej utrwalonej w Rdz 1–11, odpowiedniej systematyzacji i precyzacji teologicznej domaga się przede wszystkim figura Stwórcy naszkicowana w tekście kapłańskim i jahwistycznym i Jego relacja do stworzeń, które na pewnym etapie swej prehistorii wchodzi w sferę oddziaływania zła. Centralnym argumentem niniejszej publikacji będzie więc koncepcja Boga Stwórcy i Jego relacja do zła widziana w perspektywie jahwistycznego obrazu drzewa poznania dobra i zła.

Abstract. The Yahwist tradition of the creation of man and his rebellion against the Creator (Gen 2,4b–3,4) is one of the most analysed biblical texts, but it is still the current challenge for exegetes and theologians due to the unique literary, theological and cultural context. The relationship between two biblical traditions of the creation of humanity and the universe (Gen 1,1–2,4a; Gen 2,4b–3,24) and their possible links with similar texts of the ancient Near East is still an open exegetic problem which demands literary and theological studies. Despite the large number of publications on biblical prehistory persisted in (Gen 1–11), the relevant theological explanation demands first of all the image of the Creator presented in the Yahwist tradition – and his relationship with the creatures that at a certain stage of their prehistory fall into the influence of evil.

The main issue of this publication will be the conception of God as creator and his relationship against evil seen in the perspective of the theological image of the Yahwist tree of knowledge of good and evil.

Otwarcie księgi Rodzaju oferuje aż dwie podobne pod względem treści tradycje, które podejmują kwestię początku wszechświata i ludzkości. Tradycje te pochodzą z odległych chronologicznie środowisk¹, co w dużej mierze decyduje o dość odmiennym sposobie, w jaki prezentują Stwórcę i Jego dzieło stworzenia. Ponadto u podstaw Rdz 1,1–2,4a i 2,4b–3,24 leży różnorodny kontekst kulturowy i religijny, który istotnie wpływa na kształt zawartej w nich teologii. Kapłański poemat o Bogu Stwórcy (1,1–2,4a) i jahwistyczna relacja o pobycie pierwszych ludzi w ogrodzie Eden (2,4b–3,24) posiadają sobie właściwą specyfikę literacką i oryginalny model kosmogoniczny i teologiczny, który posłużył za wzorzec w odtworzeniu początków życia na ziemi. Wzajemne relacje między tymi biblijnymi tradycjami, ich złożony proces redakcji, wciąż otwarta kwestia ewentualnych zależności od pozabiblijnej literatury starożytnego Bliskiego Wschodu², a przede wszystkim ich przesłanie teologiczne, cieszą się wciąż niegasnącym zainteresowaniem egzegezy biblijnej. Nowe odkrycia archeologiczne i szczegółowe studia literackie nad biblijnymi i pozabiblijnymi tekstami o początkach świata i ludzkości, jak również wciąż wypracowywane i doskonalone metodologie analizowania tych starożytnych tradycji, pozwalają ujmować te interesujące kwestie w różnych perspektywach badawczych, a przez to dochodzić do nieznanych dotąd rozwiązań i bardziej wiarygodnych hipotez.

¹ Według powszechnej opinii egzegetów tekst 1,1–2,4a należy wiązać z teologicznym środowiskiem kapłańskim, które stoi za wieloma tradycjami księgi Rodzaju (i całego Pięcioksięgu), a nadto odpowiada za ich końcową redakcję. Edycyjną pracę redaktorów kapłańskich widać szczególnie w obrębie tak zwanej prehistorii świata i ludzkości (Rdz 1,1–11,27), w której, obok materiału stricte kapłańskiego, znalazło się szereg starszych źródeł. Jednym z nich jest obszerny i mający własną historię redakcji jahwistyczny tekst o stworzeniu ludzi i ich czasowym pobycie w ogrodzie Eden (2,4b–3,24), który w aktualnej wersji księgi funkcjonuje dzięki formule *tôlê dôt* (2,4a) jako tematyczne dopełnienie kapłańskiego poematu o Stwórcy. Formuła ta została wykorzystana przez redaktora kapłańskiego do skonstruowania teologicznej struktury całej księgi (por. 2,4a; 5,1; 6,9; 10,1; 11,10,27; 25,19; 37,2). C. Nihan, T. Römer, *Le débat actuel sur la formation du Pentateuque*, s. 93–98; W. Schmidt, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift*; C. Uehlinger, *Genèse 1–11*, s. 116–119.

² Nas interesuje szczególnie motyw rajskiego ogrodu i rosnących w nim tajemniczych drzew. Obydwa te wątki można znaleźć w pozabiblijnych eposach (por. np.: mezopotamską krainę Dilmun, sumeryjski ogród Edin, motyw rośliny życia w eposie o Gilgameszu). J. Walton, *Genesis*, s. 167–171; J. Walsh, *Genesis 2,4b–3,24: A Synchronic Approach*, s. 161–177; A. Millard, *The Etymology of Eden*, s. 103–106; A. Levin, *The Tree of Life*; F. Vattioni, *L'albero della vita*, s. 133–144.

Z uwagi na bogactwo i wieloaspektowość zarysowanej wyżej tematyki, w niniejszej publikacji skupimy się tylko na jednym problemie egzegetyczno-teologicznym, to znaczy na koncepcji Stwórcy zawartej w jahwistycznej tradycji o Edenie widzianej z perspektywy obrazu *drzewa poznania dobra i zła*. W dotychczasowych komentarzach i monografiach biblijnych kwestia ta wciąż nie doczekała się pełnej i jednoznacznej wykładni³. Przyczyną tego stanu rzeczy są przede wszystkim duże trudności z właściwą interpretacją tych passusów biblijnych 2,4b-3,24, w których występuje hebrajska formuła *'eš hadda 'at tób wārā'* „drzewo poznania dobra i zła”.

Aby poznać teologiczną oryginalność obrazu Stwórcy naszkicowanego w 2,4b-3,24, a także zrozumieć genezę i właściwy sens związanej z nim symboliki drzewa poznania dobra i zła, wpieryw ocenimy, jak Boga Stworzyciela prezentuje sąsiadujący tekst kapłański (1,1-2,4a). Po zwięzłej konfrontacji z treścią tego najbliższego dla jahwistycznej relacji kontekstu skoncentrujemy się na tych fragmentach 2,4b-3,24, które bezpośrednio lub pośrednio mówią o drzewie poznania dobra i zła⁴, a przez to budują specyficzny obraz Stwórcy obecny w tym przekazie. Z uwagi na ograniczone możliwości publikacji i złożoność podejmowanego zagadnienia, merytoryczne zestawienie z poematem o Stwórcy (1,1-2,4a), a potem egzegeza wybranych fragmentów 2,4b-3,24 z konieczności dokonają się w formie syntezy opartej o standardy synchronicznego podejścia do tekstu bez diachronicznej rekonstrukcji procesu jego redakcji.

1. Odmienna koncepcja Stwórcy w biblijnych opisach stworzenia

Już po wstępnej lekturze 1,1-2,4a i 2,4b-3,24 można dojść do wniosku, że ma się przed sobą dwa różnorodne obrazy Boga Stworzyciela. Poza różnicą terminologiczną w określaniu imienia Bożego wpływającą z pochodzenia tych tradycji (*'ēlōhîm /rûah 'ēlōhîm/* w poemacie kapłańskim i *J^hwā 'ēlōhîm* w przekazie jahwisty), oba przekazy zbudowane są na zasadniczo odmiennych podstawach teologicznych. Z kapłańskiej pieśni o stworzeniu wyłania się po-

³ R. Gordis, *The Significance of the Paradise Myth*, s. 86-94; idem, „*The Knowledge of Good and Evil in the Old Testament and the Qumran Scrolls*”, s. 123-138; B. Reicke, *The Knowledge Hidden in the Tree of Paradise*, s. 193-201; J. Bailey, *Initiation and the Primal Woman in Gilgamesh and Genesis 2-3*, s. 144-147; J. Lemański, *Księga Rodzaju*, s. 223-227.

⁴ W. M. Clark, *A Legal Background to the Yahwist's Use of 'Good and Evil' in Genesis 2-3*, s. 266-278; D. Clines, *The Tree of Knowledge and the Law of Yahweh*, s. 8-14; G. Coats, *The God of Death: Power and Obedience in the Primeval History*, s. 227-239; I. Engnell, *Knowledge and "Life" in the Creation Story*, s. 103-119; H. Müller, *Mythische Elemente in der jahwistischen Schöpfungserzählung*, s. 259-289.

stać jedyne i niekwestionowanego Pana kosmosu, który dzierży pełną i niepodzielną nad nim władzę. Kapłański autor wpierw podkreśla całkowitą dominację Bożego Ducha (*rûah' êlôhîm*) nad pierwotnymi żywiołami i mocami wszechświata (1,2)⁵. Następnie długo i dokładnie relacjonuje kolejne fazy procesu tworzenia, podczas którego Stwórca mocą swego słowa kreuje i porządkuje wszystkie sfery kosmosu, by w końcu wypełnić je ciałami niebieskimi, florą i fauną (1,3–25). Cały proces stwórczy jest zaplanowany i zrealizowany przez Boga ze zdumiewającą mądrością i mocą, co kapłański autor podkreśla perfekcyjnie skonstruowaną strukturą poematu⁶ i specjalnie dobraną terminologią. W centrum tego utworu znajduje się Bóg oddziałujący poprzez słowo, które natychmiast staje się rzeczywistością, w rezultacie czego w kolejnych sześciu dniach Bożej aktywności stwórczej rodzi się cały wszechświat i jego doskonałe zwieńczenie, czyli człowiek. W kapłańskiej rekonstrukcji początków kosmosu żadne z powołanych do istnienia stworzeń nie kwestionuje woli Stwórcy, nie podważa Jego absolutnej władzy i ustanowionego porządku, żadne też nie pragnie zmienić wyznaczonego sobie miejsca czy nadanej przez Boga tożsamości. Mądrość i wszechmoc Stwórcy wypływa z każdego wiersza 1,1–2,4, a swe apogeum osiąga w chwili stworzenia pierwszej pary ludzi (1,26–31). Mężczyzna i kobieta zostają ukształtowani na obraz (*şelem*) i podobieństwo (*demût*) Boga, co w teologicznym kontekście tej tradycji oznacza w pierwszym rzędzie ścisłą i wyjątkową więź ze Stwórcą, władzę nad całą ziemią i tym, co na niej żyje (1,28)⁷, oraz misję kontynuacji zapoczątkowanego przez Boga procesu tworzenia i rozwoju⁸. Oczywiście władza ludzi nad światem nie ma charakteru absolutnego i jest rozumiana jako współudział w Bożym panowaniu. Wywyższenie

⁵ Niektórzy egzegeci dopatrują się tu polemiki z politeistycznymi wierzeniami starożytnego Bliskiego Wschodu, który cześć boską oddawał również żywiołom, siłom pierwotnego chaosu i ciałom niebieskim.

⁶ W tym hymnicznym utworze można wyodrębnić jasno sprecyzowany schemat strukturalny: tytuł (1,1), uroczysty wstęp (1,2), sześć bliźniaczych i wzajemnie odpowiadających sobie tematycznie strof o Bożym dziele stworzenia (1,3–31) oraz siódmą strofą funkcjonującą jako epilog (2,1–3). D. Dziadosz, *Tak było na początku... Izrael opowiada swoje dzieje*, s. 33–38.

⁷ Terminy zastosowane przez kapłańskiego redaktora w 1,28 wskazują na bezdyskusyjny i pełny charakter władzy człowieka nad światem, która ma na celu zdobycie nad nim całkowitej dominacji i może stosować nawet bardzo radykalne środki. Hebrajskie terminy *kābaš* „deptać, podporządkowywać sobie” i *rādâ* „sprawować władzę, pełnić rządy” w innych miejscach Biblii występują często w kontekście relacji socjalnych i militarnych, wyrażając ideę pełnego podporządkowania (Lb 32,22.29; Joz 18,1; 2Krn 28,10; Est 7,8; Ne 5,5; Jr 34,11.16; Mi 7,19; Za 9,15). V. Hamilton, *The Book of Genesis*, s. 139. Tego rodzaju władzę nad wszelkim stworzeniem otrzymali od Stwórcy pierwsi ludzie (1,28).

⁸ M. Welker, *What Is Creation*, s. 64.

człowieka, które w tekście jest podkreślone przez odpowiednią terminologię i strukturę poematu (por. 1,3–25 i 1,26–31), w żaden sposób nie prowokuje jego nieposłuszeństwa, co w kontekście 1,1–2,4a jest jednym z dowodów na doskonałą harmonię panującą w świecie stworzonym przez Boga. Najważniejszym bohaterem pieśni o stworzeniu jest Bóg (*'ēlōhîm*), który góruje nad wszystkim swą mocą i autorytetem zarówno przed (1,1–2), jak i po powołaniu do istnienia wszechświata (1,3–31). On jest Panem czasu i przestrzeni (1,5b.8b; 2,1–3), jedynym Stwórcą kreującym rzeczywistość, podtrzymującym ją w istnieniu i wyznaczającym bieg toczących się zdarzeń. Lektor kapłańskiej tradycji dochodzi do wniosku, że cały kosmos zawdzięcza istnienie Stwórcy i jest Mu w pełni podporządkowany.

Zastanawiająco odmienny w kilku istotnych aspektach kosmogonicznych i teologicznych jest obraz Stwórcy, jaki wyłania się z 2,4b–3,24. Jahwista w swej barwnej i pełnej symboliki relacji w ogóle nie podejmuje wątku stworzenia kosmosu, ograniczając się do stwierdzenia, że Pan Bóg (*J^ehwâ 'ēlōhîm*) uczynił ziemię i niebo (2,4b). W centrum jego uwagi od początku do końca figuruje JHWH Bóg, ale też człowiek, co w pewien sposób warunkuje sposób postrzegania figury Stworzyciela. Oczywiście, podobnie jak w tekście kapłańskim, *J^ehwâ 'ēlōhîm* jest podmiotem wszystkich najważniejszych czynności opisanych w przekazie o stworzeniu (2,4b–25)⁹, ale Jego aktywność stwórcza została wpisana w oryginalną i archaiczną perspektywę teologiczną. I tak już na wstępie opowiadania, podając przyczynę powołania do istnienia pierwszego człowieka, jahwista wyraża przekonanie, że do istnienia roślinności na ziemi konieczny jest deszcz, który daje Bóg (2,5b), ale też irygacyjny trud ludzi (2,5c–6), co pozostaje w subtelnym kontraście do kosmogonicznej perspektywy zarysowanej w poemacie kapłańskim (1,11–13). Jahwistyczny przekaz zasadniczo odbiega od doskonałego literackiego wzorca zawartego w 1,1–31, w którym każde dzieło wpraw jest drobiazgowo zaplanowane przez Stwórcę a następnie uroczystie proklamowane i precyzyjnie wykonane (por. 1,3–25). Najwyraźniej tę różnicę widać w jahwistycznym opisie stworzenia istot żywych i kobiety (2,18–24). W przeciwieństwie do wizji teologa kapłańskiego, której osnową jest logiczne,

⁹ JHWH Bóg czyni ziemię i niebo (2,4b; por. *'āšâ* „uczynić” w miejsce *bārā* „stworzyć” w 1,1), daje deszcz umożliwiający życie na ziemi (2,5b), kształtuje (*jāšar*) ciało Adama i daje mu tchnienie życia (*nāpaḥ nišmat ḥajjim*) (2,7). Ponadto to On sadzi (*nāta* ' ogród Eden, w którym umieszcza (*šim*) Adama (2,8.15), On sprawia, iż rosną (*šamaḥ*) w nim wszelkiego rodzaju drzewa, w tym te dwa szczególne: drzewo życia i drzewo poznania dobra i zła (2,9). W końcu to Bóg JHWH tworzy (*jāšar*) wszelkiego rodzaju istoty żywe, aby dać je do dyspozycji mężczyźnie (dosł. „przyprowadza je” *bô*; 2,19a), oraz kształtuje z jego ciała niewiastę (dosł. „buduje” *bānā*), powierzając mu ją (*bô* ' jako stosowną dla niego pomoc (2,21–24).

harmonijne i wszechmocne działanie Stwórcy, Bóg JHWH na pewnym etapie swej aktywności sprawczej dostrzega, że Jego dzieło jest niedoskonałe, gdyż powołany do istnienia mężczyzna pozostaje samotny (2,18). Co więcej, zaistniałej trudności Bóg nie rozwiązuje jednym potężnym i skutecznym słowem czy aktem stwórczym, lecz za pomocą kilku kolejnych prób, które dopiero w ostatecznej odsłonie przynoszą zamierzony skutek. Tak więc Pan Bóg stwarza najpierw różne gatunki zwierząt i ptaków, by znaleźć właściwą dla mężczyzny pomoc (*'ēzer*), a gdy Jego wysiłki nie dają pożądanego efektu (2,19–20), z żebra Adama kształtuje kobietę, która okazuje się rozwiązaniem satysfakcjonującym Stwórcę i pierwszego mężczyznę (2,21–24).

Już na podstawie tego wstępnego zestawienia dwu biblijnych tradycji o stworzeniu można wnioskować, że tylko autor kapłański ukazuje Boga jako absolutnego Pana kosmosu, który wydobywa wszechświat z pierwotnego bezład i niebytu (1,2)¹⁰, kreuje jego najgłębsze fundamenty i kluczowe przestrzenie (1,3–9), wypełnia je materią nieożywioną i ożywioną (1,10–25), aby umieścić w nim pierwszych ludzi (1,26–31). W całym dziele stwórczym nie ma najmniejszego śladu dysharmonii czy niedoskonałości, co podkreśla epilog sześciodniowego okresu kreacji, który wystawia Bogu najwyższą z możliwych ocen (1,31). Z kolei autor starszej jahwistycznej tradycji pojmuje Stwórcę w znacznie węższych kategoriach i ukazuje Jego aktywność jedynie w środowisku, w którym egzystuje człowiek. W 2,4b–25 Stwórca nie działa jako wszechogarniający Duch Boga (*rûah' 'ēlôhîm*, por. 1,2), który swą niepojętą mocą i mądrością niepodzielnie dominuje całe universum, nie stwarza też swym wszechpotężnym słowem, lecz osobiście (niejako *własnymi rękoma*) kreuje rzeczywistość, formując (*jāsar*) na przykład Adama, Ewę, istoty żywe czy sadząc rośliny i drzewa w Edenie. W Jego aktywności trudno jest dopatrzeć się też zaplanowanego z dokładnością i realizowanego z konsekwencją projektu stwórczego (por. 1,1–2,4a), istnieje raczej seria spontanicznych inicjatyw stwórczych dyktowanych potrzebą chwili (2,8–23). Co więcej, kiedy zachodzi taka potrzeba, te inicjatywy mogą być dowolnie korygowane i uzupełniane przez JHWH. Wszystko jest zorientowane na jak najlepszy efekt końcowy, którego jednak nie sposób przewidzieć z uwagi na dynamiczny charakter narracji biblijnej¹¹. Ten ogólny

¹⁰ Kwestią wciąż dyskutowaną wśród egzegetów jest interpretacja treści pojęć *tôhû* „bezład” i *bôhû* „pustka” (1,2), ich precyzyjne pochodzenie oraz ewentualne pokrewieństwo z ideą mitologicznej walki Stwórcy świata z pierwotnymi żywiołami chaosu. J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, s. 16–19; F. Gaebelein, *Genesis*, s. 24–26.

¹¹ Zupełnie inny rodzaj dynamizmu narracyjnego oferuje poemat kapłański, w którym wszystko rozgrywa się według ściśle ustalonego schematu podkreślającego całkowitą kontrolę i władzę Boga nad tworzoną przez Niego rzeczywistością. T. Fretheim, *Creation Untamed: The Bible, God, and Natural Disasters*, s. 12–13.

wniosek sugerujący znaczącą oryginalność idei Boga Stwórcy w dziele jahwisty jest potwierdzony przez szereg konkretnych obserwacji wpływających ze szczegółowej analizy hebrajskiej wersji 2,4b-3,24¹² i źródeł pozabiblijnych leżących u jego podstaw¹³. Z uwagi na mocno ograniczone ramy publikacji zastrzymamy się tylko na tych kwestiach teologii jahwisty, które decydują o niepowtarzalnym i miejscami archaicznym obrazie Boga Stwórcy, a jednocześnie związane są z głęboką symboliką drzewa poznania dobra i zła zasadzonego przez JHWH w Edenie.

2. Literacki kontekst biblijnego określenia: *drzewo poznania dobra i zła*

Hebrajska formuła '*ēs hadda 'at tōb wārā*' drzewo poznania dobra i zła przysparza wielu trudności interpretacyjnych z uwagi na swe niejasne pochodzenie, symbolikę oraz fakt, iż w całej Biblii występuje tylko w jahwistycznej relacji o stworzeniu i upadku pierwszych ludzi (Rdz 2,4b-3,24). Trudności te dodatkowo potęguje redakcyjna złożoność tej tradycji¹⁴, co skutkuje tym, że badana formuła występuje nie w jednym, lecz w kilku kontekstach narracyjnych. Na wstępie analizy spróbujemy więc zwięźle zestawić te konteksty, aby ustalić

¹² W tego typu treści wpisuje się choćby motyw poszukiwania przez JHWH pierwszych ludzi po grzechu i Jego proces indagacji mający na celu ustalenie winowajcy (3,8-13), który prezentuje obraz Boga daleko odmienny od wszechogarniającego cały kosmos Stwórcy z 1,1-2,4a. Z tak oryginalną prezentacją JHWH mają niemałe problemy już teksty targumiczne, które w 3,9.22 próbują łagodzić wersję hebrajską obszernymi komentarzami (por. *Targum Neofiti* 3,9.22).

¹³ Kwestię literackiej i teologicznej zależności jahwistycznej relacji o stworzeniu od starożytnych eposów mezopotamskich podejmowało już wielu egzegetów, definiując rozliczne hipotezy. Panorama rozwiązań sugeruje właściwie wszystkie możliwości: od postulatu wielopłaszczyznowej i bezpośredniej zależności tekstu biblijnego od tradycji mezopotamskich do sugestii negujących jakąkolwiek zamierzoną zbieżność tematyczną czy teologiczną pomiędzy tymi przekazami. Najbardziej przekonujące i udokumentowane w tradycjach biblijnych jest jednak rozwiązanie pośrednie, w myśl którego jahwista znał starożytną literaturę kosmogoniczną, korzystał z niektórych jej schematów pojęciowych, tematycznych i strukturalnych, jednakże za każdym razem nadawał im nowy sens teologiczny oparty na fundamentach monoteizmu jahwistycznego. E. Speiser, *Genesis: Introduction, Translation*, s. 19.

¹⁴ Prawie wszyscy egzegeci podkreślają w 2,4b-3,24 obecność przynajmniej dwu pierwotnie niezależnych tradycji o stworzeniu i upadku pierwszych ludzi, choć nie są zgodni co do kształtu i precyzyjnych granic tych biblijnych źródeł. Panoramę propozycji w tej materii zob. J. Lemański, *Księga Rodzaju*, s. 199-209.

właściwy klucz hermeneutyczny pozwalający odkodować teologiczny sens tej formuły .

Pierwszym ze wspomnianych wyżej kontekstów jest obszerny opis ogrodu Eden (2,8–14), który Stwórca zasadził na wschodzie, by umieścić tam pierwszego człowieka (2,9). Wstępną część tego opisu wypełniają informacje na temat niezwykle bogactwa ogrodu, na które składa się wielka obfitość wody, drogocennych kruszców, roślinności (2,8–14), a przede wszystkim zasadzonych przez JHWH drzew. Jahwista dzieli je na dwie zasadnicze grupy. Pierwszą z nich są liczne drzewa, które wyróżniały się pięknym zewnętrznym wyglądem i użytecznością, ponieważ ich owoce służyły ludziom za źródło dobrego i zdrowego pokarmu. Zdecydowanie większą uwagę narratora cieszy się jednakże druga grupa drzew złożona z dwu wyjątkowych roślin: *'eš haḥajjim* drzewa życia¹⁵ i *'eš hadda 'at ṭōb wārā* drzewa poznania dobra i zła (2,9b). Nadzwyczajność tych dwu drzew narrator podkreśla na wiele sposobów. Wpierw uwypatnia ich walory i rolę w ogrodzie poprzez dodatkową specyfikację wyrażoną w ich nazewnictwie: drzewo życia i drzewo poznania dobra i zła, którego brakuje w odniesieniu do wcześniejszej grupy anonimowych roślin (2,9a). Na niezwykłość i szczególną rolę tych drzew wskazuje też obecność hebrajskich rodzajników, choć rośliny te pojawiają się w tekście dopiero po raz pierwszy, a także ich wyjątkowa lokalizacja, gdyż znajdują się w środku ogrodu (*b^etōk haggān*). O konkretnej funkcji i właściwościach obydwu drzew bohaterowie i lektor przekonają się dopiero na dalszym etapie narracji¹⁶, gdyż z 2,8–9 nie

¹⁵ W przeciwieństwie do drzewa poznania dobra i zła, drzewo życia występuje w innych tekstach starotestamentowych (Rdz 2,9; 3,22.24; Prz 3,18; 11,30; 13,12; 15,4), literaturze apokryficznej (1Hen 24,4; 2Hen 8,3.5.8; 9,1; 2Ezd 8,52), a także w Nowym Testamencie (Ap 2,7; 22,2.14.19). Jego teologiczna symbolika we wszystkich tych tradycjach oscyluje wokół różnie pojmowanej tajemnicy nieśmiertelności.

¹⁶ Kwestia dokładnej lokalizacji obydwu drzew jest przedmiotem ożywionej dyskusji wśród egzegetów, którą prowokuje ambiwalentność jahwistycznego przekazu. Składnia hebrajska w 2,9b sugeruje, że w środku ogrodu było wymienione na pierwszym miejscu drzewo życia; wzmianka o drzewie poznania dobra i zła wydaje się być albo zamierzoną przez autora emfazą podkreślającą wagę tego drugiego drzewa, albo późniejszą glosą dodaną przez jahwistycznego redaktora, który połączył w jedną literacką całość teksty o stworzeniu pierwszych ludzi (2,4b–25) i ich nieposłuszeństwie względem Boga (3,1–24). Diachroniczna analiza 2,4b–3,24 wskazuje na to, że jednym z tematycznych spoiw, których użył jahwistyczny redaktor, był właśnie motyw drzewa poznania dobra i zła. Dodatkowym argumentem za wtórnością informacji o drzewie poznania dobra i zła w 2,9b jest struktura starożytnych eposów i biblijnych relacji, która zakłada zwykle obecność tylko jednego wyjątkowego elementu lub bohatera (nadzwyczajna roślina, zwierzę, przedmiot, osoba). Z takim zjawiskiem lektor spotyka się już w 3,1–24, gdzie od samego początku w centrum uwagi pozostaje drzewo poznania dobra i zła (3,1–13.22a), natomiast drzewo życia pojawia

można dowiedzieć się na ich temat niczego konkretnego, poza tym, że wyrosły na specjalny rozkaz JHWH i z Jego woli zajmowały uprzywilejowane miejsce pośród wszystkich roślin ogrodu Eden¹⁷.

Drugim kontekstem, w którym występuje drzewo poznania dobra i zła jest wiersz 2,17 stanowiący część wyroczni JHWH skierowanej do Adama bezpośrednio po osadzeniu go w Edenie (2,16–17)¹⁸. Przy okazji opisu misji, jaką Stwórca powierzył pierwszemu mężczyźnie wobec ogrodu (troska o jego ustawiczny rozwój i utrzymanie, por. *'ābad* „pracować, służyć”; *šāmar* „strzec, doglądać, pilnować”), Adam słyszy także Boży nakaz regulujący warunki jego pobytu w Edenie. JHWH oddaje do dyspozycji mężczyzny wszystkie owoce z drzew ogrodu, które wyrosły z Jego woli (2,8–9a), zabrania jednakże spożywania owoców z drzewa poznania dobra i zła. Podobnie jak narrator w 2,9, tak też i Stwórca w 2,16–17 nie wyjaśnia znaczenia tego drzewa w Edenie, nie tłumaczy zawartości i symboliki jego owoców, ani też motywu, dla którego pierwszy mężczyzna nie może po nie sięgać¹⁹. Jediną informacją w tej materii jest tylko kategorycznie sformułowana konsekwencja ewentualnego pogwałcenia Bożego nakazu, którą jest niechybna śmierć (2,17b). Z jednej więc strony Boża wyrocznia wyróżnia drzewo poznania dobra i zła spośród wszystkich drzew ogrodu, z drugiej zaś stawia go w ewidentnej opozycji do tych drzew i do samego człowieka. Drzewo poznania dobra i zła jako jedyny element ogrodu zasadzonego przez Stwórcę nie służy zatem Adamowi, co więcej, zgodnie z przestrogą JHWH niesie dla niego śmiertelne zagrożenie. Niestety i na tym etapie

się tylko w końcowej części relacji (3,22b). Bo to właśnie dzięki edycyjnej aktywności jahwistycznego redaktora przekaz o ogrodzie Eden (2,8–3,24) został obramowany inkluzją zbudowaną na motywie dwu tajemniczych drzew (2,9 i 3,22–24), których nadzwyczajne owoce dawały pierwszym ludziom możliwość rzeczywistego poznania dobra i zła oraz przywilej nieśmiertelności (3,22).

¹⁷ Rąbka tajemnicy uchyla jedynie autor *Targumu Neofiti*, który w swym przekładzie hebrajskiej wersji Rdz 2,9 na język aramejski dodaje stosowny komentarz do opisu drzewa poznania dobra i zła: „i drzewo poznania, z którego każdy, kto by zjadł, umiałby odróżnić dobro od zła”.

¹⁸ Nakaz, jaki JHWH polecił Adamowi w 2,16–17, jest prawdopodobnie późniejszą glosą, którą jahwista połączył ze sobą dwie pierwotnie niezależne od siebie tradycje o stworzeniu i upadku ludzi w Edenie. Zarówno styl, jak i treść tego nakazu odbiegają od specyfiki literackiej i teologicznej tekstu o stworzeniu, który mógłby bez przeszkód funkcjonować bez tej Bożej wyroczni. Dzięki tej redakcyjnej interwencji i poszerzeniu perspektywy relacji o upadku ludzi o kontekst narracji o ich stworzeniu, dla lektora bardziej czytelne stają się opis pokusy (3,3–6) i scena wypędzenia Adama i Ewy z Edenu (3,22). W obydwu tych scenach pojawia się motyw drzewa poznania dobra i zła.

¹⁹ *Targum Neofiti* również w 2,17 powtarza swój komentarz z 2,9b, według którego każdy, kto spożyłby owoce z tego drzewa, umiałby odróżnić dobro od zła.

relacji o stworzeniu jahwista nie udziela żadnych dodatkowych informacji w tej materii. Dopiero w dalszej części przekazu bohaterowie narracji i lektor dowiedzą się kilku nowych szczegółów na temat drzewa znajdującego się w środku ogrodu, lecz i one będą bardzo enigmatyczne.

Trzecim najobszerniejszym kontekstem, w którym powraca drzewo poznania dobra i zła, jest opis kuszenia Adama i Ewy przez węża, tekst pełen głębokiej symboliki teologicznej (3,1–7). Z biegu relacjonowanych zdarzeń można wnosić, że ta brzemienne w skutki scena rozgrywa się w bezpośredniej bliskości tego drzewa (3,3.6). Ale choć drzewo poznania dobra i zła zajmuje centralne miejsce w tej scenie, to jego nazwa²⁰, położenie, a przede wszystkim nadzwyczajne właściwości są wciąż określane nieprecyzyjnie i ambiwalentnie. Dzieje się tak w dużej mierze wskutek wyjątkowej jak na standardy biblijne perspektywy teologicznej tego passusu. W scenie kuszenia i upadku ludzi wszystko dokonuje się pod nieobecność Stwórcy, a o biegu zdarzeń mających na celu zmianę porządku ustanowionego przez Boga w Edenie decydują stworzenia. Nadto czynią to w porządku i proporcji zupełnie nieadekwatnych do ich hierarchii wynikającej z kolejności pojawienia się w świecie oraz pozycji wyznaczonej im przez JHWH²¹. W myśl teologicznych założeń jahwisty również ich słowa na temat drzewa poznania dobra i zła należy traktować jako mało wiarygodne. W związku z tym opinia węża (3,4–5), który w tej scenie jest uosobieniem przebiegłości, intrygi, buntu i kłamstwa²², jak i Ewy pozostającej pod demoralizują-

²⁰ W 3,1–7 nie pojawia się ani razu pełna nazwa drzewa znana lektorowi i bohaterom narracji z 2,9b.17, mówi się jedynie o drzewie rosnącym w środku ogrodu (3,3). Kontekst wypowiedzi węża, opis miejsca pokusy, a także wyrocznia JHWH wyraźnie wskazują jednak na drzewo poznania dobra i zła (3,5.6.11b).

²¹ Najbardziej aktywnym jest wąż, który w hierarchii bohaterów narracji zajmuje najniższe miejsce. Na drugim miejscu znajduje się Ewa, która dominująco wpływa na bieg zdarzeń. Dopiero na samym końcu pojawia się Adam, który w scenie pokusy pozostaje całkowicie bierny, choć w kontekście jahwistycznego opowiadania jest pierwszym i najlepszym dziełem Stwórcy odpowiedzialnym za porządek w ogrodzie (2,7–8.15–24). W literackiej perspektywie narracji takie odwrócenie ustanowionej przez Stwórcę hierarchii stworzeń zapowiada a jednocześnie uzasadnia negatywny rozwój wypadków w Edenie.

²² J. Magonet, *The Themes of Genesis 2–3*, s. 39–46. Jahwistyczny autor tej tradycji, a także kapłański redaktor księgi Rodzaju nie znali jeszcze koncepcji szatana jako osobowego ucieleśnienia zła i zagorzałego przeciwnika Boga i ludzi. Tak węża postrzega dopiero księga Mądrości (2,24) i Nowy Testament (J 8,44). W obrębie 3,1–15 wąż jest uosobieniem siły przeciwnej Stwórcy, która przyjęła postać jednego ze zwierząt stworzonych przez JHWH. O symbolicznym wymiarze figury kusiciela świadczą cechy, których węże jako gatunek zwierząt nie posiadają: np. zdolność mówienia, niezwykła inteligencja i przebiegłość, a także bunt i wrogość względem Boga. Wybór węża do zobrazowania tej siły był podyktowany prawdopodobnie jego naturalnymi przymiotami predysponującymi go do tej

jącym wpływem pokusy i własnych zmysłów (3,2-3.6), domaga się koniecznej konfrontacji ze słowem Stwórcy wypowiedzianym w trakcie komunikowania Adamowi jego powinności względem ogrodu (2,16-17) oraz podczas osądu mieszkańców Edenu (3,8-24).

Opisany bardzo sugestywnie dialog ludzi z wężem (3,1-7) to głębokie teologiczne i psychologiczne studium procesu pokusy, które oscyluje wokół kwestii posłuszeństwa woli Stwórcy, obrazu Boga i Jego władzy w świecie, a także relacji, w jakiej winny pozostawać do Niego stworzenia zamieszkujące Eden. Istotnym elementem tej oryginalnej perspektywy teologicznej jest drzewo poznania dobra i zła, które w bardzo odmienny sposób postrzegają poszczególni bohaterowie narracji. Dla węża jest ono narzędziem do zbuntowania ludzi przeciw Stwórcy, dla Adama i Ewy jawi się jako iluzoryczna sposobność do zmiany statusu życiowego i pozycji w świecie stworzonym przez Boga. Z kolei dla JHWH zakazany kontakt ludzi z owocami drzewa poznania dobra i zła stanie się powodem, dla którego okaże swą wszechmoc i sprawiedliwość wobec nieposłusznych stworzeń, ale równocześnie objawi plan mający na celu ich wybawienie (3,14-15.21-24) i odbudowę porządku zniszczonego grzechem. Drzewo poznania dobra i zła pozostaje w tej części narracji nieodłącznie związane z wcześniejszym Bożym nakazem (2,16-17). W świetle tej Bożej wyroczni najpierw wąż, a potem Ewa przeciwstawiają to drzewo pozostałym drzewom Edenu (3,2-3). Celem węża jest przekonanie ludzi o absurdalności i surowości woli Bożej (3,1b-3), a także o ich bezkarności w razie ewentualnego złamania polecenia JHWH (3,4). Następnie kusiciel roztacza przed ludźmi pełną pychy i buntu perspektywę zmiany hierarchii i porządku w świecie stworzonym przez Boga, w myśl której staliby się podobni do Stwórcy i zyskaliby należne Mu przymioty i prerogatywy. Widząc, że Ewa przychyliła się do tej wizji, wąż decyduje się na ostateczny atak i przeciwstawia swoje słowo słowu Boga, zachęcając do przekroczenia Jego woli i sięgnięcia po owoce z drzewa w środku ogrodu (por. 2,17b i 3,4b-5).

Tak więc istotą przebiegłej i brzemiennej w skutki konfrontacji z Bogiem, do której namawia ludzi kusiciel, jest pogwałcenie Jego nakazu, ale też właściwości i moc owoców z drzewa poznania dobra i zła. Według słów JHWH, sięgnięcie po nie przyniesie niechybną śmierć, według węża radykalnie zmieni status ludzi, otworzy im oczy na nową rzeczywistość i pozwoli poznać dobro

roli. Starożytni byli przekonani o nieśmiertelności węży, podziwiali ich naturalną zdolność do kamuflażu (przebiegłość, podstęp), zauważali rozdwójony język, który w tekście idealnie funkcjonuje jako symbol kłamstwa i intrygi, a także byli świadomi powszechnego lęku i wstrętu, z jakim ludzie odnoszą się do tego gatunku zwierząt, co znajduje swe uzasadnienie w treści Bożego wyroku (3,14-15).

i zło w stopniu równym Bogu. Scena pokusy nie definiuje jednakże, na czym polegałaby ta zmiana, a co się z tym wiąże, jaki rodzaj wiedzy kryją w sobie owoce drzewa poznania dobra i zła. Nie wyjaśnia tego również dalszy bieg narracji opisujący ostatni akt pokusy, który dokonywał się już siłą zmysłów zwiedziona przez węża Ewy. Niewiasta, pozostając pod wrażeniem przebiegłych słów kusiciela i własnej wyobraźni, zbliża się do drzewa, wnikliwie je obserwuje i zastanawia się nad wyglądem, smakiem i mocą jego owoców. Ciekawe jest to, że Ewa dostrzega wyjątkowość tego drzewa tylko w jednym aspekcie. Jej spostrzeżenia na temat smaku jego owoców i ich pociągającego zewnętrznego wyglądu nie mają w sobie nic szczególnego, ponieważ charakteryzują również pozostałe drzewa ogrodu zasadzone przez Boga (por. 2,9). Jej subiektywna, a jak się wkrótce okaże bardzo powierzchowna i mylna obserwacja prowadzi ją natomiast do wniosku, iż owoce z drzewa ze środka ogrodu nadają się do zdobycia wiedzy, o której charakterze jednak ani Ewa, ani narrator nie mówią w tym miejscu ani słowa²³. Kontekst relacji sugeruje jedynie, że kobieta zwiedziona pokusą węża rzeczywiście uwierzyła, iż owoce z drzewa w środku ogrodu mają w sobie wiedzę równą tej posiadanej przez Boga (2,6).

Dalszy bieg narracji dowodzi, iż ocena Ewy i sugestie węża na temat niezwykłych przymiotów drzewa poznania dobra i zła okazały się zupełnie chybione. Co prawda, pierwsi ludzie zdobyli doświadczenie i wiedzę, których dotąd nie posiadali, jednakże ich charakter był radykalnie odmienny od tego, którego się spodziewali. Zamiast pozytywnej odmiany swej pozycji w świecie i zyskania wiedzy porównywalnej do tej, którą cieszył się Stwórca, mężczyzna i niewiasta dostrzegli i zrozumieli, że są nadzy (*'êrummim*)²⁴, i że ten nowy stan diametralnie odmienił na gorsze ich relację do Stwórcy, samych siebie i otaczającego świata. W kontekście teologii jahwisty odkrycie *nagości* i związanego z nią negatywnego odczucia upokorzenia, lęku i wstydu, oznacza konsekwencję

²³ Kobięca indagacja w kwestii jakości owoców drzewa poznania dobra i zła dokonuje się więc na trzech płaszczyznach. Dwie z nich dotyczą jej ludzkich zmysłów: wzroku (dosł. drzewo jest kuszące /ujmujące/ dla oczu) i smaku (dosł. drzewo jest dobre do jedzenia), trzecia odnosi się do zdolności rozumu i sugeruje możliwość nabycia wiedzy i roztropności (*śākal*).

²⁴ Dla ukazania przebiegłości kusiciela, dramaturgii upadku pierwszych ludzi i głębokich konsekwencji nieposłuszeństwa wobec nakazu Bożego jahwista wykorzystuje motyw nagości (por. nagość będącą symbolem harmonii w świecie stworzonym przez JHWH w 2,25 oraz uczucie wstydu z powodu nagości jako pierwszy symptom konsekwencji grzechu w 3,7–11) i doskonale przemyślaną ironię narracyjną (por. zestawienie trzech prawie jednobrzmiących pojęć *'ārûm* „przebiegły, chytry, sprytny”, *'ārûr*, „przeklęty” i *'ārôm* „nagi”), która obnaża i wyśmiewa pełną pychy i buntu postawę kusiciela i kuszonych i już teraz zapowiada ich późniejsze upokorzenie i upadek.

nieposłuszeństwa i pychy względem Stwórcy, a zarazem jest pierwszym zwiastunem surowej kary, która zostanie proklamowana podczas Bożego sądu nad wężem, Ewą i Adamem (3,14–19).

Podsumowując, należy stwierdzić, że scena kuszenia i grzechu Adama i Ewy (3,1–7) oraz opis procesu, jaki Bóg przeprowadza wobec winnych w Edenie (3,8–19), toczy się wokół drzewa poznania dobra i zła oraz woli JHWH wypowiedzianej na jego temat (2,17), ale nie definiuje jego symboliki. Zarówno wiedza węża w tej materii²⁵, jak i osobiste doświadczenia pierwszych ludzi, zdobyte przed i po przekroczeniu Bożego nakazu, nie pozwalają na jednoznaczne określenie tożsamości drzewa rosnącego w środku ogrodu. Na podstawie biblijnej narracji można stwierdzić jedynie, że spożycie jego owoców, wbrew zwodniczym obietnicom węża, nie zmieniło dotychczasowego statusu ludzi, nie zrównało ich z Bogiem, a wręcz przeciwnie, pozbawiło wielu przywilejów, którymi cieszyli się z woli Stwórcy. Wstyd, nieufność i lęk, jakich w stosunku do siebie i Boga doznali Adam i Ewa po przekroczeniu Jego woli dowodzi, że ukryta w nich wiedza nie prowadziła do pełniejszego i niezależnego od Stwórcy życia (por. 3,4–5), lecz do trwałego i wieloaspektowego upokorzenia, nędzy, trudu, cierpienia i śmierci. Przed takim stanem rzeczy przestrzegał Adama JHWH w 2,17, a oficjalnie potwierdził prawdziwość swych zapowiedzi podczas wyroku zakomunikowanego wężowi (3,14–15), kobiecie (3,16) i mężczyźnie (3,17–19). Tekst narracji nie wyjaśnia jednak czy negatywna rzeczywistość uderzająca w Adama i Ewę była „ukryta” w owocach drzewa poznania dobra i zła przez JHWH, który zasadził je w środku ogrodu (2,9b; 3,22), czy też dotknęła pierwszych ludzi wskutek aktu ich nieposłuszeństwa, buntu i pychy (3,10–13). Treść opowiadania wskazuje na obydwa te aspekty (2,17; 3,7.11.14a.17.22).

Pozostaje jeszcze epilog narracji, w którym lektor po raz ostatni słyszy odniesienie do drzewa poznania dobra i zła. Zaraz po wydaniu wyroku na winnych zburzenia ustanowionego w Edenie porządku (3,14–19), Bóg dokonuje osądu rzeczywistości powstałej po grzechu (3,22), ustanawia nowe zasady ludzkiej egzystencji i podejmuje pierwsze konkretne działania zbawcze zoriento-

²⁵ Choć Jahwista nie mówi o tym wprost, z treści przekazu można wnosić, że wąż wiedział nie tylko o treści rozmowy JHWH z Adamem (por. 2,16–17 i 3,1–5), ale miał też pewną wiedzę na temat właściwości owoców drzewa poznania dobra i zła. Na podstawie relacji biblijnej trudno jest orzec czy ta wiedza kusiciela była wiedzą właściwą i pełną (por. 3,22), którą świadomie zniekształcił i perfidnie wykorzystał, by doprowadzić do nieposłuszeństwa i upadku pierwszych ludzi, czy też wiedzą fragmentaryczną opartą w przeważającej mierze na jego przebiegłych domysłach. Na podstawie 3,1–5.14–15.22 można tylko przypuszczać, że wąż posiadał większą wiedzę na temat tajemniczego drzewa aniżeli ludzie. Nie sposób jest jednak określić, czy wiedział, co rzeczywiście kryły w sobie owoce z drzewa w środku ogrodu i jakie konsekwencje spowoduje przekroczenie Bożego nakazu.

wane na poprawę losu Adama i Ewy (3,21.23–24). Pośrednia aluzja do drzewa poznania dobra i zła pojawia się w kontekście Bożej oceny nowego statusu ludzi powstałego po złamaniu woli JHWH z 2,17. W 3,22 nie ma wyrażenia *’ēš hadda’at tōb wārā’*, a tylko Boża konstatacja, iż człowiek stał się podobny do Niego²⁶ przez to, iż poznał *dobro i zło*. Tekst biblijny i tym razem nie wyjaśnia znaczenia tych zakazanych owoców, nie precyzuje, jakiego typu wiedzę nabyli Adam i Ewa i na czym polegało ich podobieństwo do Stwórcy wskutek poznania dobra i zła. W świetle obaw, jakie JHWH zdradza w dalszej części wyroczni odnośnie drzewa życia (3,22b), można sądzić, że owoce drzewa poznania dobra i zła istotnie zawierały jakiś szczególny rodzaj wiedzy (doświadczenia), która do momentu grzechu Adama i Ewy była znana tylko Stwórcy i Jego niebieskiemu orszakowi. Surowość wyroku Bożego, jak też natychmiastowa i definitywna utrata uprzywilejowanego miejsca w Edenie dowodzą, że charakter tej wiedzy był zaprzeczeniem tego, o czym mówił wąż w chwili pokusy (3,4–5), i przeciwieństwem tego, czego zapragnęli pierwsi ludzie zniewoleni kłamstwem kusiciela (3,6–7).

Z prezentacji wszystkich najbliższych kontekstów literackich, w których występuje formuła *’ēš hadda’at tōb wārā’* drzewo poznania dobra i zła, wynika, że jahwizm nie zależało na podaniu jej precyzyjnej treści teologicznej. W narracji o stworzeniu i upadku pierwszych ludzi (2,4b–3,24) drzewo poznania dobra i zła ma z pewnością charakter symbolu. Jego najgłębsze literackie korzenie mogą sięgać starożytnych mezopotamskich eposów, choć w odkrytych dotąd dokumentach brak jest jakiegokolwiek precyzyjnego odniesienia w tej materii. Jedno wiadomo na pewno: teologiczna symbolika drzewa poznania dobra i zła jest uwarunkowana przez monoteizm jahwistyczny i wpisuje się w biblijne próby wyjaśnienia genezy zła w świecie.

3. Teologiczny symbolizm drzewa poznania dobra i zła w 2,4b–3,24

Jak zaznaczyliśmy wyżej, figura analizowanego drzewa nie znajduje bezpośredniego odzwierciedlenia w starożytnej literaturze bliskowschodniej. W niektórych mezopotamskich eposach znaleźć można jedynie analogie do motywu

²⁶ Tekst hebrajski brzmi dosłownie: *kē’ahad mimmenū jako jeden z nas*, co należy prawdopodobnie odnieść do biblijnej (i pozabiblijnej) idei królewskiego dworu otaczającego Boga. G. Wenham, *Genesis 1–15*, s. 85.

biblijnego drzewa życia²⁷, stąd należy wnioskować że teologiczna idea drzewa poznania dobra i zła jest związana z monoteizmem jahwistycznym. Z uwagi na dużą tajemniczość i ambiwalentność biblijnego przekazu w tym względzie, a także fakt, iż określenie to występuje tylko w 2,4b-3,24, precyzyjne wyjaśnienie jego teologicznego przesłania nastręcza egzegetom poważne problemy i jest przyczyną krańcowo odmiennych interpretacji. Nim spróbujemy określić treść tego biblijnego symbolu, musimy popatrzeć na najważniejsze wypracowane dotąd propozycje egzegetyczne bazujące na sensie biblijnej formuły „(po)znać dobro i zło” *jāda' tōb wārā'* (Pwt 1,39; 2Sm 14,17; 19,35; 1Krl 3,9; Iz 7,15-16) oraz kontekście kosmogonicznym i teologicznym jahwistycznej relacji o stworzeniu (2,4b-3,24).

Niektórzy uczeni w symbolu owoców drzewa poznania dobra i zła dopatrują się kwestii inicjacji seksualnej, którą uważają za temat tabu dla starożytnej literatury biblijnej²⁸. Swą opinię opierają na treści wiersza 3,7, który mówi, że pierwszym odczuciem, jakiego doznali Adam i Ewa po przekroczeniu polecenia JHWH, było poczucie wstydu z powodu własnej nagości, choć ta zupełnie nie przeszkadzała im przed spożyciem zakazanych owoców (2,25). Tę linię interpretacji podpierają dodatkowo sensem hebr. *jāda'*, którego szerokie pole semantyczne obejmuje również pożycie seksualne (por. określenie relacji intymnej Adama i Ewy w 4,1)²⁹. Ta lektura wpisywałaby się, według tych egzegetów, w terminologię płodności, która leży u podstaw relacji o ogrodzie Eden³⁰. Mimo przedstawionych wyżej argumentów, ten sposób interpretacji nie jest przekonujący, gdyż nie bierze pod uwagę literackiej i teologicznej specyfiki tekstu jahwistycznego. Po pierwsze, trudno pogodzić taką lekturę symbolu drzewa poznania dobra i zła z wołą JHWH z 2,17, który został wypowiedziany przed stworzeniem kobiety (2,21-25)³¹, a także z treścią wy-

²⁷ W eposie o Gilgameszu istnieje motyw rośliny, której owoce umożliwiają powrót do stanu młodości ludziom w wieku podeszłym. Roślina ta zwała się: *mąż staje się młodym w starości* (Gilgamesz XI,266-295).

²⁸ R. Gordis, *The Knowledge of Good and Evil in the Old Testament and in the Qumran Scrolls*, s. 134.

²⁹ Gruntowna analiza kontekstów biblijnych związanych z terminem *jāda'* dowodzi jednak, że termin ten w znaczeniu „pożycia intymnego mężczyzny z kobietą” nigdy nie występuje w połączeniu z formułą „dobro i zło”. J. Walton, *Genesis*, s. 171.

³⁰ V. Hamilton, *The Book of Genesis*, s. 163-164.

³¹ Co więcej, opis stworzenia niewiasty w tradycji jahwistycznej jest jednocześnie potwierdzeniem Bożego pochodzenia instytucji małżeństwa, które wprost zakłada intymne pożycie między małżonkami (2,24). Założenie, iż owoce z drzewa poznania dobra i zła dały pierwszym małżonkom świadomość ich seksualności, natomiast zakaz Boga z 2,17 zabraniał inicjacji seksualnej, pozostaje w zupełnym kontraście do 2,24.

roczni Bożej z 3,22. W wyroczni tej JHWH potwierdza podobieństwo ludzi do Niego, a raczej podobieństwo do członów królewskiego dworu Boga, w kwestii poznania dobra i zła, które Adam i Ewa nabyli poprzez spożycie zakazanego owocu. Jednak w tym kontekście wiedzy (doświadczenia) zdobytej przez ludzi nie można odnieść do sfery pożycia seksualnego. Wprawdzie niektóre eposy i mity politeistyczne sugerują pożycie seksualne w sferze bogów, lecz motyw ten jest zupełnie obcy tradycjom biblijnym. Ponadto pożycie intymne między mężczyzną a niewiastą nie jest w tradycji jahwistycznej ani w innych tekstach biblijnych tematem tabu, który w jakimś sensie byłby zabroniony lub zakazany ludziom przez Boga. Można przytoczyć tu kapłańskie teksty 1,28; 9,1 czy przekazy jahwistyczne 2,21–25; 3,16; 4,1.17, które wprost, w sposób otwarty i bezpośredni mówią o seksualnym pożyciu mężczyzny i kobiety, podkreślają ich odmienność płciową (odnosząc ją do Boga) i nigdy nie czynią z tego aspektu człowieczeństwa sfery przez Niego zakazanej³².

Inną ścieżkę lektury wyznacza biblijny sposób komunikowania treści zwany meryzmem. Meryzm to figura retoryczna wyrażająca konkretną rzeczywistość za pomocą opisu jej przeciwległych granic lub ekstremalnych aspektów czy właściwości. Celem takiego opisu jest pełniejsze ukazanie istoty, całości i spójności prezentowanej rzeczywistości³³. W tym kluczu hermeneutycznym

³² Ewidentnym tego dowodem jest treść błogosławieństwa Bożego, jakim Stwórca objął pierwszych ludzi, a które odnosiło się właśnie do pożycia intymnego i zdolności prokreacji (1,28).

³³ Przykładem takiego meryzmu może być choćby określenie „niebo i ziemia” w kapłańskim poemacie o stworzeniu (Rdz 1,1; 2,1.4) czy „ziemia i niebo” w dziele jahwistycznym (2,4b) oznaczające po prostu „wszystko”, „cały istniejący świat”, „wszechświat”, „byty widzialne i niewidzialne”. Oba terminy „niebo” i „ziemia” występują już w Rdz 1,1 z rodzajnikami określonymi, co wykracza poza zwyczajowe użycie rodzajnika w języku hebrajskim. Najczęściej, gdy jakaś rzeczywistość pojawia się po raz pierwszy, występuje ona bez rodzajnika a dopiero, kiedy staje się znaną pojawia się w jego towarzystwie. Określenie wyrazów „niebo i ziemia” rodzajnikiem już w pierwszym wersecie Biblii wskazuje na to, że w Rdz 1,1 nie chodzi o początek narracji (niebo i ziemia pojawiają się dopiero w 1,6–10), lecz raczej o wyrażenie pewnej całościowej i ogólnej idei za pomocą jednego wyrażenia łączącego dwa skrajne bieguny tej samej rzeczywistości. Otwarcie księgi jest zatem pewnego rodzaju zapowiedzią i syntetycznym ujęciem (tytułem) całego opowiadania o stworzeniu świata, czego dowodem jest właśnie określony dwoma rodzajnikami meryzm wskazujący na całość kosmosu. Według niektórych uczonych z podobną sytuacją mamy do czynienia w 2,9, kiedy narrator zaczyna opowiadać o drzewach w Edenie. Oba określenia są opatrzone rodzajnikami, choć pojawiają się po raz pierwszy w tekście, a więc drzewo poznania dobra i zła wyraża tutaj ideę pełni wiedzy określoną dwoma skrajnymi jej aspektami. A. Honeyman, *Merismus in Biblical Hebrew*, s. 11–18. Dla szerszej prezentacji tej figury retorycznej por. J. Krašovec, *Der Merismus in Biblischen-hebräischen*.

wyrażenie „dobro i zło” oznacza „wszystko” albo „nic” (por. Rdz 24,50; 31,24; 2Sm 14,17.20), zaś formuła *drzewo poznania dobra i zła* symbolizuje Bożą wszechwiedzę, autorytet, wszechmoc i mądrość, do których JHWH zabronił przystępu Adamowi w 2,17³⁴. Ta linia interpretacji widzi w określeniu *poznanie dobra i zła* możliwość zdobycia pełnej etycznej lub kulturowej wiedzy lub też wiedzy doskonałej zarezerwowanej tylko Bogu³⁵. Jedną z konkretnych opcji tej teorii jest stanowisko, które upatruje w figurze drzewa poznania dobra i zła możliwości uzyskania całkowitej moralnej autonomii, czyli nieskrępowanego prawa do decydowania o tym, co jest etycznie dobre i złe³⁶. Uczni postulujący to rozwiązanie argumentują, że w niektórych biblijnych tradycjach wyrażenie *dobro i zło* ma wymiar jurydyczny i występuje w kontekście moralnej oceny ludzkich postaw (1 Krl 3,9; 22,18). W tekstach tych formuła „(po)znać dobro i zło” jest interpretowana w sensie łącznym i znaczy: „wiedzieć wszystko, mieć absolutną wiedzę” lub też w sensie rozłącznym, a wtedy jej sensu upatruje się w następujących perspektywach znaczeniowych: „mieć zdolność rozróżniania (pomiędzy dobrem a złem)”, „mieć możliwość wolnego wyboru (między dobrem a złem)”, „umieć przeciwstawiać dobro złu”. W przypadku symboliki owoców drzewa poznania dobra i zła oznaczałoby to możliwość zdobycia wiedzy właściwej tylko Bogu, a zatem wiedzy pełnej i uniwersalnej, a przez to uzyskanie tego samego statusu bytowego co On. Ta propozycja tylko po części znajduje uzasadnienie w treści jahwistycznej relacji³⁷. Adam i Ewa po spożyciu z drzewa w środku ogrodu istotnie zdobywają doświadczenie i wiedzę dotąd im

³⁴ C. Gordon, *The Ancient Near East*, s. 37; R. A. Oden, *Divine Aspirations in Atrahasis and in Genesis 1–11*, s. 212–213; G. von Rad, *Genesis*, s. 81; G. Wenham, *Genesis 1–15*, s. 63–64; U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis*, s.113.

³⁵ J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Ancient Israel*, s. 301–303.

³⁶ W. Clark, *A Legal Background to the Yahwist's Use of 'Good and Evil' in Genesis 2–3*, s. 266–278; J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, s. 96. Niektórzy egzegeci w owocach drzewa ze środka ogrodu widzą jedynie zdolność rozumnego myślenia (J. Coppens, *La nudité des protoplastes*, s. 380–383) lub możliwość rozeznawania (umiejętność odróżniania) pomiędzy dobrem a złem moralnym (C. Keil, F. Delitzsch, *Commentary to the Old Testament*, t. I, s. 53. Te propozycje trudno jest jednak utrzymać w konfrontacji z treścią nakazu JHWH z 2,17. Należałoby bowiem przyjąć, że Stwórca odmówił Adamowi zdolności logicznego myślenia i umiejętności wartościowania moralnego przy podejmowaniu decyzji i wyborów życiowych.

³⁷ Tego rodzaju podejście do drzewa dobra i zła jako pierwszy sugeruje Adamowi i Ewie wąż, przekonując, że spożycie jego owoców sprawi, że tak jak Bóg będą znali dobro i zło, a więc będą posiadali wiedzę (moc) równą tej Bożej (3,5). Idąc za głosem sugestii kusiciela, tę linię interpretacyjną podejmuje Ewa, decydując się na przekroczenie zakazu Bożego (3,6). Z tymi dwoma tekstami kontrastuje jednak dalszy bieg narracji, z którego wynika, że owoce z drzewa poznania dobra i zła nie dawały ani pozycji, ani mocy Boga (3,7).

nieznane, jednakże, wbrew zapewnieniom węża, w żadnym razie nie czyni to ich równymi Bogu (por. 3,7–10), a tylko upodabnia do Niego w kwestii znajomości dobra i zła, czyli posiadania świadomości o ich istnieniu (3,22).

Zdecydowanie bardziej przekonującą propozycją jest sugestia, według której owoce drzewa poznania dobra i zła są w tradycji jahwisty symbolem autonomii i władzy Stwórcy, a także Jego wyłącznego prawa do tego, aby decydować o tym, co jest moralnie dobre i złe. Biorąc pod uwagę kontekst opowiadania 2,4b–3,24, a szczególnie teologiczne przesłanie zakazu sformułowanego w 2,16–17, można dojść do wniosku, że drzewo poznania dobra i zła ma w pewnej mierze uświadomić Adamowi, iż jest i zawsze będzie tylko stworzeniem, co oznacza, iż nigdy nie będzie posiadał nieograniczonej władzy nad miejscem, w którym został umieszczony przez JHWH. Pierwszy człowiek zaistniał jako najdoskonalsze, umiłowane i uprzywilejowane przez Boga stworzenie i takim pozostanie, jeśli zaakceptuje swój status oraz relację szacunku i posłuszeństwa względem Stwórcy, którą określają zasady jego pobytu w Edenie (swego rodzaju przymierze JHWH z Adamem). Konsekwencje przekroczenia tego nakazu wyraźnie potwierdzają tę zasadę i obrazują, że ani pierwsi ludzie, ani ich kusiciel nie mogą równać się z Bogiem. Mimo przebiegłych intryg czy wygórowanych ambicji, pozostaną tylko stworzeniami, zawsze będą podlegać nieograniczonej władzy Stwórcy i nigdy nie będą zdolni zająć Jego miejsca. Ani wąż, ani ludzie nie mogą nieodwracalnie zmienić zasad porządku ustanowionego przez Boga w świecie, choć mogą go w poważny sposób zakłócić i skorygować, nie mogą też zawiesić moralnych i ontologicznych praw obowiązujących z Jego woli, choć są w stanie je odrzucić czy przeciw nim się zbuntować. Jednym słowem, owoce drzewa poznania dobra i zła mogą być w pewnej mierze uważane za symbol autorytatywnie sprawowanej władzy Boga nad światem i ludzkością, a także symbol porządku bytowego i moralnego ustanowionego przez Stwórcę. Władza ta, jak również prawo do stanowienia norm ontologicznych i etycznych pozostaje niezmiennie domeną JHWH. Każdy akt uzurpacji tej władzy czy też roszczenie, aby skorygować utwierdzony przez Niego ład w świecie, będzie skutkował poważnymi konsekwencjami, które odcisną się głęboko na statusie i warunkach życia stworzeń zbuntowanych i wiedzionych pychą.

4. Jahwistyczna idea Stwórcy jako Pana dobra i zła

Najbardziej wiarygodnym kluczem do interpretacji symbolu drzewa poznania dobra i zła w kontekście zakazu proklamowanego w 2,17 wydaje się jednak lektura tekstu jahwisty w duchu jego teologicznych dywagacji na temat grzechu pierwszych ludzi, pochodzenia zła i związanej z tym wyjątkowej koncepcji

Boga Stwórcy, który nie tylko dał życie Adamowi i Ewie, ale też chciał uchronić ich od wejścia w sferę destrukcyjnego oddziaływania *mysterium iniquitatis* (3,1-24). Tekst jahwisty nie mówi bezpośrednio o tym, iż *J'hwā 'ēlōhīm* jest Twórcą dobra i zła, ale w ramy przekazu 2,4b-3,24 zostało mocno wpisane przekonanie o Bożej władzy nad tymi dwiema skrajnymi rzeczywistościami, które wypływa z Jego statusu Stwórcy wszystkiego³⁸. Aktualna struktura tej tradycji obejmuje zarówno kwestię powołania do istnienia świata i ludzi, jak też ilustruje przyczynę wszelkiego rodzaju niedoskonałości, dysharmonii, cierpienia, trudu i śmierci w ich życiu (3,1-24). Należy zaznaczyć, że jahwista nie prezentuje swej teologii w formie teoretycznego wykładu, lecz w postaci żywej i barwnej narracji zredagowanej w oparciu o szeroko pojęte doświadczenie kultury i religii Bliskiego Wschodu oraz monoteistyczną teologię środowiska, z którego się wywodzi. Te dwa źródła religijnej i teologicznej wiedzy widać wyraźnie w symbolice obrazu drzewa poznania dobra i zła, która w zamierzeniu autora ma najpierw ukazać wyznaczone przez Stwórcę realia życia pierwszych ludzi w Edenie i powód bezpowrotnej utraty pierwotnego szczęścia, a następnie uświadomić lektorowi duchowe i egzystencjalne konsekwencje ich nieposłuszeństwa Bogu, które ranią bolesnym rykoszetem całą ludzkość.

Największe trudności w podjętej problematyce teologicznej jahwista miał z ustaleniem pierwotnej genezy zła, a także określeniem relacji, w jakiej pozostawały do siebie dobro i zło przed upadkiem pierwszych ludzi. Aby ukazać właściwą hierarchię rzeczywistości najpierw więc dokładnie prezentuje Stwórcę jako pierwsze źródło i praprzyczynę wszelkiego istnienia, mocy, mądrości, a także bogactwa, dobra i piękna w świecie (2,4b-25), a dopiero w następnej

³⁸ Problem genezy zła, cierpienia i śmierci jest zupełnie nieobecny w poemacie kapłańskim, który skupia się na podkreśleniu harmonii i doskonałości w stwórczym dziele Boga określanym jako bardzo dobre (1,31). Motyw grzechu, zła i niegodziwości wraz ze wszystkimi ich konsekwencjami pojawia się dopiero w kapłańskiej wersji relacji o potopie, który w księdze Rodzaju jest ukazany jako kara za niepoohamowaną niegodziwość i zepsucie, ale też jako Boże dzieło nowego stworzenia (odnowy) świata i ludzkości (6,5nn). Dopiero w tej tradycji ukazana jest manifestacja zła w dziejach świata, które kapłański redaktor dostrzega w niepoprawnym i niegodziwym sercu i usposobieniu człowieka (6,5), nie wyjaśniając jednak jego pierwotnej przyczyny. Na podstawie analizy tekstów Starego Testamentu można powiedzieć, że nie znają one rzeczywistej i właściwej praprzyczyny zła w świecie, idea osobowej czy nieosobowej złej mocy sprzeciwiającej się Bogu pojawia się dopiero w tekstach późniejszych (por. 1 Krn 21,1 i 2Sm 24,1). E. Achilles, *Male, maligno*, s. 949. Nieliczne tradycje, które pośrednio odwołują się do problematyki zła w świecie, nie podają jasnej odpowiedzi na pytanie o jego źródło, a z konieczności (idea monoteizmu) wiążą wszystko, co się dzieje, a więc również obecność zła, z wolą Boga (por. 1 Sm 16,14; Hi 2,10). Przykładem tego jest też tradycja jahwistyczna, która upatruje istotnej przyczyny grzechu Adama i Ewy w figurze węża, który także jest stworzeniem JHWH (Rdz 3,1; por. postać szatana w Hi 1-2).

kolejności ukazuje zło oraz jego konkretne mechanizmy i postacie: kłamstwo, intrygę, pychę, bunt, nieposłuszeństwo, lęk, wstyd, duchowy nieporządek i chaos, nienawiść, wrogość, ucisk, przemoc, cierpienie i śmierć (3,1–24). To kosmogoniczne i teologiczne napięcie w 2,4b–3,24 jest prezentowane bardzo różnie, w formach bardzo ekspresyjnych i wyrazistych (por. np. status i warunki egzystencji ludzi przed i po grzechu pierworodnym), ale też tajemniczych i symbolicznych (por. np. drzewo życia i drzewo poznania dobra i zła czy figurę węża). Obydwie sfery dobra i zła, w myśl jahwisty, tworzą kontekst upadku pierwszych ludzi, obie też pochodzą od Boga (por. szczególnie 2,9; 2,19 i 3,1)³⁹. Autor relacji nie podejmuje się jednak ani dogłębnego wyjaśnienia przyczyny zła, ani zawiłych reguł jego współistnienia z dobrem. Nie zatrzymuje się też na precyzyjnej definicji symboliki drzewa poznania dobra i zła oraz rzeczywistej tożsamości węża, który w tekście ukazywany jest jako zewnętrzna i bezpośrednia przyczyna grzechu Adama i Ewy. Jahwista koncentruje się przede wszystkim na rekonstrukcji procesu, w trakcie którego zło dotknęło pierwszych ludzi i radykalnie odmieniło ich dotychczasową egzystencję. W tym właśnie celu posłużył się figurą węża oraz literacką ikoną drzewa wydającego z woli Boga specyficzną odmianę owoców, których spożycie, jak na to wskazuje ich nazwa, powodowało osobiste i konkretne doświadczenie dobra, ale też infekowało złem ze wszystkimi jego konsekwencjami (2,9b.17; 3,1–13.17.22). W myśl tej archaicznej rekonstrukcji początków świata, Adam i Ewa przed spotkaniem z wężem i spożyciem z drzewa zasadzonego w środku ogrodu nie znali i nie doświadczyli zła. Jako najdoskonalsze stworzenia Boga JHWH⁴⁰ nie nosili go w sobie, lecz znaleźli je w miejscu, w którym umieścił ich Stwórca. Pośród wielu drzew, a dokładnie obok drzewa życia w środku ogrodu (2,9) znajdowało się bowiem drzewo poznania dobra i zła, poprzez które poznali tajemnicę nie-

³⁹ Jeśli weźmie się pod uwagę monoteistyczne standardy starotestamentowych tradycji biblijnych, to w Bogu należałoby upatrywać pierwotnego źródła wszystkiego, co istnieje, a zatem również wszystkich stworzeń, o których wspomina jahwistyczne opowiadanie o Edenie. Tego rodzaju teologia jest obecna nawet w bardzo późnych tradycjach Starego Testamentu (por. Hi 1–2). Bóg Starego Testamentu to jedyny Pan wszechrzeczy, bez którego nic nie istnieje i nic się nie dokonuje. Ta powszechnie uznawana zasada teologiczna jest bezpośrednią przyczyną, dla której starotestamentowe tradycje nie podejmują kwestii pochodzenia zła, a jedynie ilustrują, w jaki sposób stało się częścią egzystencji człowieka. Szersze spektrum tego problemu podają H. Reventlow, Y. Hoffman, *The Problem of Evil and its Symbols*.

⁴⁰ Wyjątkowe miejsce ludzi w świecie stworzonym przez Boga nie jest przez jahwistę tak mocno podkreślane jak przez autora kapłańskiego (1,25–31), ale i on stawia ich w centrum opisywanych przez siebie zdarzeń. Adam i Ewa jako jedyni ze stworzeń są obok Stwórcy głównymi bohaterami całego opowiadania.

prawości i doświadczyli osobiście jej wrogich, deprawujących i destrukcyjnych skutków. Natychmiastowym rezultatem doświadczenia tej *nowej pełnej wiedzy*, jak ukazywał ją wąż w scenie kuszenia, było uczucie lęku i wstydu (3,7–11). Kolejne skutki przekroczenia woli JHWH i wejścia w bliski kontakt ze złem ukrytym w zakazanych owocach okazały się jeszcze poważniejsze, a były nimi radykalnie odmienione i bardzo bolesne uwarunkowania życiowe, konieczność opuszczenia Edenu, a w dalszej perspektywie śmierć. Ale o tym nieposłuszni ludzie poszukujący wbrew woli Boga *pełnej wiedzy o sobie* dowiedzieli się już nie od kusiciela, lecz od swego Stwórcy oraz poprzez obserwację nagle zmieniającego się wokół nich świata (3,7–19). Dopiero w świetle działania i słów JHWH zrozumieli prawdziwe intencje węża, poznali rzeczywiste właściwości drzewa poznania dobra i zła, a także uświadomili sobie sens i prawdziwość przestrogi, jaką Stwórca skierował do Adama.

W tragicznym kontekście zdarzeń opisanych w 3,1–13 bohaterowie narracji przekonali się, że Stwórca chciał uchronić ich przed degradującym oddziaływaniem zła i ostrzec przed śmiertelnym zagrożeniem, jakie niesły ze sobą owoce drzewa w środku ogrodu (2,16–17). W myśl jahwistycznej teologii Bóg jako pierwszy znał dobro i zło (3,22), On zasadził drzewo, którego owoce kryły w sobie te dwie skrajne rzeczywistości, jednakże to nie On sprawił, że człowiek doznał zgubnego oddziaływania zła. Jego wolą było to, by ludzie nigdy nie weszli z nim w kontakt i nie podlegali jego zgubnemu działaniu. Tak więc drzewo poznania dobra i zła w relacji jahwisty to teologiczny symbol, poprzez który postanowił zilustrować genezę nieprawości w świecie stworzonym przez Boga. Słowo JHWH z 2,17 najlepiej jest więc odczytywać w sensie przestrogi, ponieważ z jednej strony przypominało ludziom o ich miejscu w hierarchii bytów (status stworzenia podporządkowanego Stwórcy), a z drugiej chroniło od egzystencjalnego i duchowego upadku oraz śmierci. Sens tego ostrzeżenia w fałszywym świetle przedstawił wąż (3,1–5), któremu w niewinnych dotąd ludziach udało się rozbudzić najpierw nieufność względem Stwórcy, następnie pychę i pragnienie dorównania Mu, a w końcu przekonanie o własnej bezkarności i bezpieczeństwie⁴¹. Istotą jego pokusy było kłamliwe zapewnienie, że poprzez spożycie tajemniczych owoców ludzie staną się podobni do Boga, gdyż zdobędą pełną znajomość dobra i zła, której z Jego woli dotąd nie posiadali. Wąż przebiegle interpretuje intencje Stwórcy, sugerując, że motywem inspirującym Jego działanie nie była miłość do człowieka, lecz poczucie egoistycznej

⁴¹ Biorąc pod uwagę postawę i intencje węża, należałoby przypuszczać, że zło zostało już uwolnione wcześniej, tak iż jego oddziaływanie było obecne przynajmniej w niektórych stworzeniach żyjących w ogrodzie. Jahwista nie rozwija jednak tego argumentu, skupiając się na problemie genezy zła w życiu pierwszych ludzi.

zazdrości o własną pozycję i władzę. Niestety, intryga i podstępne kłamstwo węża zostają zdemaskowane dopiero w chwili popełnienia grzechu, o czym wymownie informuje jahwista w 3,7.

Pewną egzegetyczną trudność dla proponowanej tu interpretacji może kreować jedynie treść wyroczni JHWH z 3,22, która konstatuje, że przekroczenie przez ludzi Bożego polecenia i spożycie zakazanych owoców rzeczywiście spowodowało, iż stali się jak Bóg (dosł. *ke' aħad mimmenû jak(o) jeden z nas*⁴²), gdyż poznali dobro i zło w zakresie, w jakim dotąd znał je Stwórca. I ten passus podkreśla oryginalność figury Boga Stwórcy w zapisie jahwistycznym i jest o tyle frapujący, iż zdaje się bezpośrednio odnosić do treści wiersza 3,5, w którym wąż obiecywał ludziom właśnie tego typu korzyść. Czy zatem JHWH rzeczywiście potwierdza prawdziwość słów kusiciela na temat właściwości owoców z drzewa poznania dobra i zła oraz swej relacji do ludzi? Istotnie w obydwu tekstach (3,5.22) chodzi o ideę podobieństwa ludzi do Stwórcy, jednakże diametralnie różne jest jej rozumienie w obietnicy węża i w osądzie JHWH. Jak zaznaczyliśmy wyżej, wąż w tekście jahwisty jest prezentowany w trzech wymiarach: jako najbardziej przebiegłe ze stworzeń żyjących na ziemi, zdolne oszukać nawet ludzi; jako ten, który zna wolę Stwórcy i fundamentalne podstawy świata stworzonego przez Niego (por. 2,9.16–17; 3,1–5); oraz jako ten, który pragnie poróżnić Boga z ludźmi i wyrzucić porządek istniejący w Edenie. Każde jego słowo w miarę rozwoju wypadków okazuje się jednak zwodnicze, dwuznaczne i podszyte przebiegłą intrygą. Podstępną i przewrotną jest jego ocena właściwości drzewa poznania dobra i zła, a także obraz Stwórcy zaproponowany ludziom, o czym jahwista wyraźnie informuje w 3,7–24. Treść wyroczni JHWH w 3,22 nie może więc być odczytana jako potwierdzenie wiarygodności słów kusiciela posługującego się wyłącznie fałszem i intrygą, bo byłoby to wbrew teologii i logice biblijnej relacji. Musi mieć zatem zdecydowanie inny sens.

By zrozumieć właściwą wymowę wyroczni JHWH z 3,22, trzeba odczytać ją w całym teologicznym kontekście narracji, a szczególnie w świetle 2,16–17. Na pozór nakaz JHWH z 2,16b–17 oraz słowo z 3,22, na które składa się oce-

⁴² Kwestia liczby mnogiej w odniesieniu do Boga, która występuje zarówno w źródle kapłańskim (1,26), jak i jahwistycznym (3,22; por. 11,7) jest bardzo różnie interpretowana przez egzegetów. Najczęściej spotykanymi propozycjami w tym względzie są koncepcje dworu niebieskiego, z którym Bóg dzieli się swoimi decyzjami i inicjatywami (1 Krl 22,19–22; Iz 6,1–8) oraz tzw. *pluralis deliberationis*, według którego Bóg naradza się sam ze sobą przed podjęciem ważnej decyzji. Są też egzegeci, którzy tego rodzaju teksty uważają za pozostałości starożytnych koncepcji teologicznych zaczerpniętych z religii narodów ościennych Izraela. I tak na przykład ugaryckie teksty religijne stosują 1 osobę liczby mnogiej do opisu wzajemnych relacji w obrębie politeistycznego panteonu bóstw. V. Hamilton, *The Book of Genesis*, s. 208; G. Wenham, *Genesis 1–15*, s. 85.

na sytuacji ludzi po ich grzechu oraz obawa o ich dalsze działania w ogrodzie (nieuprawnione spożycie owoców z drzewa życia 'ēš haḥajjîm), mogą brzmieć jak echo politeistycznych wierzeń (mitologii) o zazdrości bogów⁴³, którzy egoistycznie strzegli przed ludźmi swych pozycji, praw i przywilejów⁴⁴. Jahwista w 2,4-3,24 stroni od mitologicznego i politeistycznego orędzia tych utworów. W 3,22 kolejny raz prezentuje własną koncepcję Boga Stwórcy, a jednocześnie realizuje jeden ze swych głównych teologicznych celów, którym jest pokazanie genezy świata w jego dychotomicznym aspekcie dobra i zła. Tak więc wyrocznia JHWH: „Oto człowiek stał się jak jeden z nas – zna dobro i zło” w swej istocie ani nie potwierdza prawdziwości słów węża, który roztaczając przed Ewą swe kłamliwe wizje o wielkości człowieka miał na myśli zupełnie co innego (3,4-5), ani też nie stwierdza, że ludzie zrównali się ze swym Stwórcą. JHWH sankcjonuje po prostu i ocenia nowy status ludzi, którzy po buncie względem Boga radykalnie odmienili swe dotychczasowe położenie. Po spożyciu zakazanych owoców nie stali się jak ich Bóg, a tylko odkryli istnienie zła, którego dotąd nie znali z woli nie zazdrosnego i despotycznego Władcy⁴⁵, lecz dobrego i zatroskanego o nich Stwórcy. On umieścił ludzi w ogrodzie Eden i dał im do dyspozycji wszystko, co było potrzebne, by zaznawali pełnego i niekończącego się szczęścia, niczego przed nimi nie ukrywając, poza złem, cierpieniem i śmiercią, które zamknął w owocach tajemniczego drzewa, aby nie uczyniły krzywdy człowiekowi. I to jest najważniejsza teologiczna prawda, jaką, poza przesłaniem o Bogu Stwórcy, komunikuje jahwistyczny tekst 2,4b-3,24. Zło ukryte przez JHWH w drzewie poznania dobra i zła (2,9b) z miłości i troski o człowieka zostało sprowadzone na świat nie przez Niego, lecz przez grzech pychy i nieposłuszeństwa pierwszych ludzi, których na drogę zlekceważenia Bożej przestrogi podstępnie sprowadził przebiegły wąż. Akt buntu stworzeń wobec Stwórcy i ustalonemu przez Niego porządkowi w świecie przyniósł im

⁴³ I tak według *Mitu Adapy*, ludzie mogli osiąść niektóre przywileje bogów (np. wiedzę i poznanie boga Ea), nie było jednak możliwe przejęcie przywileju nieśmiertelności (ANET 101). H. Wallace, *The Eden Narrative* (HSM 32; Atlanta 1985), s. 104-105; T. Stordalen, *Echoes of Eden*, s. 215-249; T. Mettinger, *The Eden Narrative*, s. 60-63.

⁴⁴ W tę optykę wpisuje się interpretacja postawy JHWH wyrażona przez węża podczas dialogu z Ewą i Adamem w 3,1-5. Z jednej strony podkreśla on radykalność zakazu Bożego, który, w jego opinii, pozbawia ludzi możliwości bycia takimi jak Bóg, a z drugiej próbuje podważyć prawdziwość Boga i jego wszechmoc (por. 3,5 i 2,17). Na temat zależności bliższych tekstów od mezopotamskich eposów por. V. Hamilton, *The Book of Genesis*, s. 209; E. Speiser, *Genesis*, s. 27-28.

⁴⁵ Według jahwistycznej relacji rekonstruującej prehistorię świata i ludzkości, w taki właśnie sposób prezentował Boga pierwszym rodzicom wąż (3,1-5). Być może mamy to przykład polemiki z politeistycznym i mitologicznym światem religii bliskowschodnich.

wszelkiego rodzaju cierpienie i śmierć, które jako bolesne dziedzictwo ciążyć będą nieprzerwanie nad ludzkością aż do chwili, w której z woli JHWH dobiegnie kresu wygnanie z Edenu. Idąc tokiem teologii jahwisty należy sądzić, że nastąpi to w momencie ostatecznej realizacji protoewangelii, czyli pierwszej obietnicy zbawienia, jaką JHWH wypowiedział do węża po grzechu Adama i Ewy (3,15). Według tej Bożej zapowiedzi zło sprowokowane przez kusiciela i uwolnione z drzewa poznania dobra i zła przez pierwszych rodziców nie będzie wieczne, lecz zostanie ostatecznie pokonane przez potomstwo niewiasty. Znakiem definitywnego triumfu rodzaju ludzkiego nad złem będzie całkowita klęska węża symbolizowana w 3,15 obrazem zmiażdżonej głowy. A dokona się to, w myśl jahwisty, mocą Boga Stwórcy, który jest jedynym Panem dobra i zła. On rozciąga swą władzę nad człowiekiem oraz wszelkim bytem nieba i ziemi. On daje ludziom wszystko, co potrzebne do trwałego pokoju i szczęścia, a tych, którzy wbrew Jego woli schodzą na drogę zła i doświadczają jego bolesnych następstw, najpierw uczy swej sprawiedliwości, a następnie okazuje miłosierdzie i troskę oraz obiecuje ostateczne zbawienie i wyzwolenie (3,8–24). Oto najważniejsze elementy jahwistycznej koncepcji Boga Stwórcy ukazane w 2,4b–3,24.

Bibliografia

- Achilles E., *Male, maligno*, w: L. Coenen, *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Bologna 1991, s. 949.
- Bailey J., *Initiation and the Primal Woman in Gilgamesh and Genesis 2–3*, JBL 89 (1970) 144–147.
- Cassuto U., *A Commentary on the Book of Genesis*, Jerusalem 1961.
- Clark W. M., *A Legal Background to the Yahwist's Use of 'Good and Evil' in Genesis 2–3*, JBL 88 (1969), s. 266–278.
- Clines D., *The Tree of Knowledge and the Law of Yahweh*, VT 24 (1974), s. 8–14.
- Coats G., *The God of Death: Power and Obedience in the Primeval History*, Int 29 (1975), s. 227–239.
- Dziadosz D., *Tak było na początku... Izrael opowiada swoje dzieje*, Przemysł 2011.
- Engnell I., *"Knowledge" and "Life" in the Creation Story*, w: M. Noth, D. Thomas, *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*, FS. H. Rowley, VTS 4, Leiden 1960, s. 103–119.
- Gaebelein F., *Genesis*, EBC 2, Grand Rapids 1990.
- Gordis R., *The Significance of the Paradise Myth*, AJSL 52 (1936), s. 86–94.
- Gordis R., *The Knowledge of Good and Evil in the Old Testament and the Qumran Scrolls*, JBL 76 (1957), s. 123–138.
- Gordon C., *The Ancient Near East*, New York 1965.
- Hamilton V., *The Book of Genesis, Chapters 1–17*, NICOT; Grand Rapids 1990.
- Honeyman A., *Merismus in Biblical Hebrew*, JBL 71 (1952), s. 11–18.

- Keil C., Delitzsch F., *Commentary to the Old Testament*, t. I: *Pentateuch*, Peabody 1961.
- Krašovec J., *Der Merismus in Biblischen-hebräischen und Nordwest-semitischen*, Rome 1977.
- Lemański J., *Księga Rodzaju. Rozdziały 1-11*, NKB 1.1, Częstochowa 2013.
- Levin A., *The Tree of Life. Genesis 2,9 and 3,22-24 in Jewish, Gnostic and Early Christian Texts*, Harvard 1966.
- Magonet J., *The Themes of Genesis 2-3*, w: P. Morris, *A Walk in the Garden*, JSOTS 136, Sheffield 1992, s. 39-46.
- Mettinger T., *The Eden Narrative. A Literary and Religio-historical Study of Genesis 2-3* Winona Lake 2007.
- Millard A., *The Etymology of Eden*, VT 34 (1984), s. 103-106.
- Müller H., *Mythische Elemente in der jahwistischen Schöpfungserzählung*, ZTK 69 (1972), s. 259-289;
- Nihan C., Römer T., *Le débat actuel sur la formation du Pentateuque*, w: T. Römer, *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève 2004, s. 93-98.
- Oden R.A., *Divine Aspirations in Atrahasis and in Genesis 1-11*, ZAW 93 (1981), s. 212-213.
- Rad von G., *Genesis*, OTL; Philadelphia 1972.
- Reicke B., *The Knowledge Hidden in the Tree of Paradise*, JSS 1 (1956), s. 193-201.
- Reventlow H., Hoffman Y., *The Problem of Evil and its Symbols in Jewish and Christian Tradition*, New York 2004.
- Schmidt W., *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift. Zur Überlieferungsgeschichte von Genesis 1:1-2:4a und 2:4b-3:24*, WMANT 17, Neukirchen-Vluyn 1970.
- Skinner J., *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, Edinburgh 1910.
- Speiser E., *Genesis: Introduction, Translation, and Notes*, AB 1; New Haven 2008.
- Stordalen T., *Echoes of Eden. Genesis 2-3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature*, CBET 25, Leuven, 2000, s. 215-249.
- Uehlinger C., *Genèse 1-11*, w: T. Römer, *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève 2004, s. 116-119.
- Vattioni F., *L'albero della vita*, Aug 7 (1967), s. 133-144.
- Wallace H., *The Eden Narrative*, HSM 32, Atlanta 1985.
- Walsh J., *Genesis 2,4b-3,24: A Synchronic Approach*, JBL 96 (1977), s. 161-177.
- Walton J., *Genesis*, NIVAC 1, Grand Rapids 2001.
- Wellhausen J., *Prolegomena to the History of Ancient Israel*, Edinburgh 1885.
- Wenham G., *Genesis 1-15*, WBC 1; Dallas 1998.