

## BIBLIA A LITERATURY WSCHODU

Tytuł artykułu mógłby sugerować, że jego treścią będzie rozprawa z dość dawno już przebrzmiałym w biblistyce panbabilonizmem. Kierunek ten przyjmował za pewnik, że koncepcja astralna świata pozostawiła swój ślad we wszystkich religiach i cywilizacjach oraz że wszelka mitologia bierze swój początek w Babilonii, skąd rozprzestrzeniła się na Azję Przednią, a potem na cały świat. Opierając się na niektórych paralelizmach istniejących między Starym Testamentem a tekstami babilońskimi, zwolennicy owego kierunku usiłowali wykazać zależność całego ST od źródeł babilońskich twierdząc, że nie ma między nimi istotnych różnic. ST były tylko późniejszym opracowaniem duchowego dziedzictwa Babilonii<sup>1</sup>.

Wprawdzie panbabilonizm jako kierunek badań religijnych został już dość dawno zarzucony, ale niektóre problemy przez niego poruszane powracają nieustannie na łamy literatury biblijnej, zwłaszcza publicystycznej spod znaku religioznawstwa laickiego. Powtarza się w nieco innym sformułowaniu dawne twierdzenia, np. że wszystkie nasze koncepcje religijne i artykuły wiary są o kilkanaście stuleci starsze niż Biblia, która nam je przekazała<sup>2</sup>. Artykuł będzie próbą odpowiedzi na pytanie: jaka jest relacja Biblii — zwłaszcza ST — do literatur starożytnego Bliskiego Wschodu? Czy ST jest dziełem oryginalnym, czy też zapożyczonym? Jeśli zapożyczonym, to w jakim sensie i zakresie? Czy tylko co do formy, czy też istotnych treści? Jest rzeczą zrozumiałą, iż przekracza to ramy jednego artykułu. Ograniczymy się zatem do naświetlenia w ramach

<sup>1</sup> Entuzjastycznym zwolennikiem tego kierunku był F. Delitzsch (†1922), który swoim dziełem *Babel und Bibel*, Leipzig 1902, wywołał wielką sensację, rozpoczynając serię monografii (ponad 80) na temat Biblii i Babilonii. W ślad za nim poszli H. Winckler (†1913), A. Jeremias (†1935), i P. Jensen (†1936). Ten ostatni reprezentował skrajną postawę, upatrując zarówno w Starym jak i Nowym Testamencie tylko różne warianty z epoki babilońskiej.

<sup>2</sup> Por. Z. Kosidowski, *Opowieści biblijne*, Warszawa 1963, 8.

ST takich zagadnień, jak: stworzenie świata i człowieka, grzech pierworodny, potop, gdyż zagadnienia te znajdują swoje wyraźne odbicie w literaturach narodów ościennych. Są to zresztą fundamentalne prawdy religijne przekazane nam przez *Księgę Rodzaju*. Z konieczności bardzo sumarycznie zostanie ukazany wpływ literatur wschodnich na inne księgi ST.

## 1. Stworzenie świata

Nie sprzeciwia się zasadzie natchnienia biblijnego stwierdzenie, że autor święty — aby nadać cech konkretności formie literackiej, poprzez którą pragnął wyrazić religijną prawdę — zaczerpnął pewne elementy z kosmogonii starożytnego Wschodu. Chodzi w tym wypadku o środek, a nie przedmiot jego twierdzenia. Środek sam w sobie nie zawiera obiektywnej prawdy i nie ma większego znaczenia czy autor go wymyślił, czy też zapożyczył z jakiegoś opowiadania już przedtem istniejącego. W rzeczywistości bezstronna analiza kosmogonii babilońskich (inne nie dostarczają najmniejszych analogii) pozwala stwierdzić, że autor Heksaameronu czyni do nich aluzje w sprawach drugorzędnych<sup>3</sup>.

Do najważniejszych kosmogonii babilońskich należy *Enuma elisz* (Kiedy na górze), nazwana od słów początkowych poematu. Odkryta w r. 1876 wśród dokumentów biblioteki Assurbanipala (669—626 przed Chr.), wzbudziła ogromną sensację u biblistów, ponieważ w niej dopatrywano się modelu, od którego miałyby pochodzić biblijny Heksaameron<sup>4</sup>. A oto krótka treść eposu:

Kiedy jeszcze nie było nieba i ziemi, dwie istoty boskie — *Apsu* (otchłań, ocean podziemny) i *Tiamat* (morze, zasada żeńska) połączyły się z sobą i z tego związku narodzili się stopniowo wszyscy inni bogowie. *Apsu* jednak postanowił ich zniszczyć, bo zakłócał mu sen. Wiedział o tym *Ea*, który przy pomocy magicznych formuł uspił *Apsu*, potem go zabił, a z jego ciała uformował świat podziemny z oceanem wody słodkiej. W ten sposób *Ea* stał się bogiem podziemia, źródła i rzek. *Tiamat* — chcąc pomścić małżonka — rodzi cały zastęp potworów przestraszających bogów, którzy po wielu dyskusjach wybierają *Marduka* — syna *Ea* na swego bohatera. *Marduk* przyjmuje wybór pod warunkiem, że przydzielone mu będą prerogatywy innych bogów, co

<sup>3</sup> Heksaameronem zwykło się nazywać w egzegezie biblijny opis stworzenia świata i człowieka z Rdz 1,1 — 2,4a przedstawiony w schemacie sześciu dni.

<sup>4</sup> *Enuma elisz* składa się z siedmiu tablic zapisanych pismem klinowym. G. Smith jako pierwszy oznajmił, że udało mu się zidentyfikować niektóre fragmenty poematu. Utwór był prawdopodobnie skomponowany podczas pierwszej dynastii babilońskiej (1806—1507 przed Chr.). Dotychczas znaleziono tylko fragmenty poematu, które pochodzą z czterech redakcji: paleobabilońskiej, neobabilońskiej, środkowo-asyryjskiej i neoasyryjskiej. Żadna z nich nie zachowała się w całości, por. na ten temat G. Furlani, *Miti babilonest e assiri*, Firenze 1958, 1-107.

też czyni się niezwykle uroczyste. Tak więc epos wysławia w sposób mityczny zamach stanu dokonany przez *Marduka*, który będąc przedtem opiekunem miasta Babilon, wstępuje teraz na szczyt panteonu sumeryjsko-akkadyjskiego, kiedy to pierwsza dynastia babilońska zdobyła hegemonię nad całym krajem. Uzbrojony Marduk chwyta w sieć *Tiamat*, dzida łamie jej czaszkę i rozcinając na dwie części jej ciało, z wyższej części tworzy niebo umiejscawiając na nim rygle powstrzymujące wodę. Następnie *Marduk* tworzy gwiazdy i inne stworenia, których nie można wymienić ze względu na luki w tekście<sup>5</sup>.

W opisie tym chodzi nie tyle o kosmogonię, ile raczej o teogonię czy nawet swego rodzaju teomachię. Byłoby grubą przesadą uważać Heksaameron za mit babiloński, oczyszczony z wszelkich śladów politeizmu. Przede wszystkim w biblijnym opisie stworzenia świata zawarty jest ten sam sposób pojmowania struktury wszechświata, co świadczy o tym, że wówczas koncepcja ta była wspólna i że była zadomowiona zarówno u Babilończyków jak i w środowisku biblijnym. Punkty styczności dotyczą następujących spraw: nadanie imienia, wyznaczenie celu poszczególnym stworzeniom (z tą różnicą, że w opisie biblijnym nie ma śladu magii, ale po prostu jest mowa o nakreśleniu celu stworzeniom — gwiazdom, roślinom, człowiekowi), idea wody pierwotnej wyrażona terminem *tehom* (z tym, że babilońska *Tiamat* była pojmowana jako bóstwo żeńskie, podczas gdy biblijne *tehom* — rodz. żeńskiego w jęz. hebr. — oznacza tylko wodę podziemną — por. Rdz 49,25; Pwt 33,13).

Porównanie tych kosmogonii wydaje się być pożyteczne z podwójnego punktu widzenia: z jednej strony ukazuje, że kosmogonia biblijna włączona jest w tradycję starożytnego Wschodu w tym co dotyczy koncepcji kosmogonicznych i kosmologicznych, z drugiej strony wykazuje, że w swoim wyrażeniu przewyższa ona kosmogonie orientalne. Trzeba więc uznać, że jeśli kosmogonia biblijna zawdzięcza wiele w swej formie starożytnemu Wschodowi, to nie można tego powiedzieć o doktrynie, którą prezentuje. Ona to stanowi duszę całego opowiadania i jako taka może być tylko owocem objawienia Bożego<sup>6</sup>.

Pierwszym dziełem w Rdz 1 jest stworzenie światła; również w *Enuma elisz* jako pierwsze zostaje stworzone światło reprezentowane przez boga *Lahmu*. Drugie dzieło w *Księdze Rodzaju* to firmament, który miał rozdzielać wody wyższe od

<sup>5</sup> Por. *Pentateuco — Giosué — Giudici — Rut — 1-2 Samuele — 1-2 Re* (pr. zb. — *Introduzione alla Bibbia*, II,1), Bologna 1964,135n.

<sup>6</sup> Por. Ch. F. Jean, *Les traditions suméro-babyloniennes sur la création d'après les découvertes et les études récentes*, NRTh 67 (1946)168—186; *La naissance et du monde*. Sources Orientales I (pr. zb.), Paris 1959; A. Jirku, *Altoriental Kommentar zum Alten Testament*, Leipzig 1923, przedstawia 14 kosmogonii babilońskich. Różne mity babilońskie o stworzeniu podaje również G. Furlani, *Poemetti mitologici babilonesti e assiri*, Firenze 1954,55-62.

niższych; również w *Enuma elisz* Marduk — rozciąwszy ciało Tiamat — z jednej połowy konstruuje sklepienie nieba, które ma rozdzielać wody wyższe od niższych. W opowiadaniu z *Księgi Rodzaju* słońce, księżyc i gwiazdy zostały stworzone w czwartym dniu; w *Enuma elisz* bóg słońca Szamasz i bóg księżyca Sin otrzymują swoje przymioty nie na początku, ale podczas formowania świata. Zadaniem ich jest kierowanie czasem przez wskazywanie lat, miesięcy i dni<sup>7</sup>.

Oprócz tych niewielu zresztą podobieństw zachodzi istotna różnica w koncepcjach religijnych. Kosmogonie babilońskie nie tylko że są przeniknięte politeizmem, ale wyprowadzają pochodzenie wszechświata od przodków bogów. Żywi przodkowie zrodzili bogów, martwi posłużyli jako materiał dla skonstruowania wszechświata. W kosmogonii orientalnej masa chaotyczna nie ma żadnego początku, ponieważ istnieje od wieków, a sami bogowie — stwórcy świata — biorą z niej początek. W Rdz 1 elementy pierwotne są stworzone przez Boga, który istnieje odwiecznie. Chaos Babilończyków jest uosobiony i zróżnicowany płciowo, w Rdz. 1 pierwotne elementy są całkowicie pozbawione życia. Według Babilończyków chaos jest wrogią potęgą dla bogów, którzy przed uformowaniem świata muszą go przewyciężyć w ciężkiej walce. W *Księdze Rodzaju* pierwotne elementy są posłusznymi narzędziami w rękach Boga, który posługuje się nimi z przyjemnością. U Babilończyków gwiazdy są bóstwami; *Księga Rodzaju* czyni je zwykłymi ciałami niebieskimi, stworzonymi przez Boga. Kosmogonia babilońska ignoruje jedność rodzaju ludzkiego, tak bardzo potwierdzoną przez Biblię. Bogowie babilońscy stwarzają ludzi raczej po to, by oni popierali kult bogów.

Bardziej znaczące różnice uwidaczniają się w sposobie pojmowania bóstwa. Biblia uznaje Boga jedyne, wiecznego, istniejącego przed wszystkimi innymi bytami, transcendentnego, niezależnego od innych, spokojnego, wszechmogącego, który zdolny jest stworzyć samym aktem swojej woli i który panuje nad wszystkimi elementami świata. Kosmogonie orientalne uznają natomiast wielość bóstw. Panowanie ich jest ograniczone i zredukowane do tego stopnia, że — aby wprowadzić ład w świecie — muszą stoczyć straszną walkę z pierwotnymi elementami. Marduk — to bóg bardzo pyszny. Chcąc stoczyć walkę z Tiamat żąda, by inni bogowie udzielili mu najwyższej władzy. Ea jest bogiem okrutnym, domagającym się śmierci jednego z bogów, aby w ten sposób można było stworzyć człowieka. Żaden z tekstów orientalnych nie przedstawia dzieła

---

<sup>7</sup> Por. F. Ceuppens, *Questiones selectae ex Historia primaeva*, wyd. 2. Torino 1948, 3-84.

stworczego w przeciągu 6 dni, składających się z 24 godzin, ani nie czyni wzmianki o odpoczynku. Choć *Enuma elisz* składa się z siedmiu tablic, to jednak opis dzieła stworzenia zaczyna się dopiero od czwartej tablicy<sup>8</sup>.

Idee kosmogoniczne Fenicjan nie różnią się w swej istocie od mezopotamskich<sup>9</sup>. Również i oni sądzili, że na początku istniał chaos, z którego powstał bogowie i ludzie. Chaos ten — pojęty jako masa błotnista, mroczna i poruszana wichrem — zrodził boga Mota, który zawierał w sobie zalążki wszystkich bytów. Mot uformowany był na kształt wielkiego jaja błotniste, które dzieląc się na dwie części dało początek niebu i ziemi. Żona pierwotnego chaosu nazywała się Baau. Imię to przypomina *tohu wa-bohu* z *Księgi Rodzaju*. Ze związku Baau z Kolpią zrodzili się pierwsi ludzie Aion i Protagonos, którzy żywili się owocami drzew.

Natomiast niektóre reminiscencje o walce Boga Stworzyciela z oceanem wód występują w tekstach poetyckich Biblii i wskazują, że wśród dzieł Bożej Opatrzności mędrcy i prorocy Izraela w szczególny sposób doceniali potęgę, która utrzymuje morze w jego granicach zabraniając mu zatopić ziemię. Ta właśnie idea, która w Rdz 1,9 jawi się jako całkowicie pozbawiona jakiegokolwiek aluzji do walki czy niezwykłego wysiłku ze strony Boga, powraca w obrazie poetyckim w Ps 104,6—9 bez personifikacji wód. Personifikacja ta występuje w Ps 74,13 n; 89,10 n; Job 26,12 n oraz w kontekście eschatologicznym u Iz 27,1. Natomiast u Job 38,8—11 występuje personifikacja morza, równoznaczna z uosobieniem stworzenia, które się rodzi pod opieką Boga. Jak wynika z kontekstu literackiego, prorockiego i mądrościowego, teksty te nie były pojmowane w sensie mitologicznym. Obrazy z mitologii przejęte zostały jako wyrażenia poetyckie w celu wysławiania Opatrzności Bożej, a także interwencji Boga w historii zbawienia. Potwór morski mógł posłużyć jako obraz morza rozdzielonego potężną dłońią Boga w czasie Wyjścia (Wj 14) oraz obraz złamanej w tych okolicznościach potęgi Egiptu. W rzeczywistości potwór morski Rahab z Job 26,12 (por. 9,13) i Ps 89,11 jest wyraźnie utożsamiony z Egiptem u Iz 30,7; 51,9 n i w Ps 87,4.

<sup>8</sup> Por. *Il messaggio della salvezza*, 2(pr. zb.), Torino 1965,79-84, oraz S. Łach, *Opisy stworzenia świata i człowieka — mitologia czy teologia?*, w: *Studio lectio-nem facere*, Lublin 1980,35-38; tenże: *Kosmogonia biblijna a kosmogonie poza-biblijne*, w: *Księga Rodzaju* (PST 1,1), Poznań 1962,551-560 i Właściwy sens Heksaemeronu w świetle innych opisów biblijnych, tamże, 560-573.

<sup>9</sup> Kosmogonia fenicka znana nam jest z dzieła *Phoinikika*, Filona z Byblos, zachowana fragmentarycznie w *Praeparatio Evangelica* Euzebiusza z Cezarei (PG 21,75). Odkrycia w Ras Szamra nie dostarczyły nam żadnej kosmogonii. Jedynym motywem kosmogonicznym jest walka między Baalem i potworem Lotanem, wspomniana w poemacie ugaryckim i odzwierciedlająca walkę Marduka z Tiamat z *Enuma elisz*.

A zatem również i ten archaiczny obraz, całkowicie odmitologizowany a potem zhistoryzowany, posłużył do połączenia dzieła stworzenia z historią zbawienia<sup>10</sup>.

## 2. Stworzenie człowieka

Z punktu widzenia literackiego biblijny opis stworzenia człowieka (Rdz 2,4b—6) wykazuje znaczne podobieństwa z prologiem kosmogonii babilońskich i niektórych utworów sumeryjskich, które opisując początek cywilizacji zaczynają od wyszczególnienia rzeczy, dawniej nie istniejących<sup>11</sup>. Ponadto w Rdz 2 znajdujemy nazwy sumeryjskie, skądinąd bardzo rzadko występujące w Biblii, jak *gan* (ogród), *eden* (żyzna dolina), *ed* (kanał) wraz ze wzmianką o Tygrysie i Eufracie, które również występują w niektórych tekstach babilońskich<sup>12</sup>. Wszystko to pozwala myśleć o pewnej zależności — wprawdzie pośredniej — od kosmogonii babilońskich, opartych na prototypach sumeryjskich. Autor natchniony chciał dać swojemu narodowi prawdziwą kosmogonię, skorzystał jednak z pewnych elementów stylistycznych czy też cytatów literackich uświęconych przez praktykę.

Jeśli chodzi o samą koncepcję, to znajdujemy tutaj ideę człowieka uformowanego z ziemi. Taka koncepcja rodzi się spontanicznie z obserwacji natury i była ona rozpowszechniona wśród ludów pierwotnych w różnych punktach globu ziemskiego<sup>13</sup>. U Babilończyków znajdujemy trzy koncepcje materii, z której stworzenie zostało ciało ludzkie: krew zabitego boga, taka krew zmieszana z gliną (być może chodzi o wyrażenie w sposób ogólny idei, że w człowieku jest pierwiastek boski) i sama glina<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> Por. G. Lambert, *La Création dans la Bible*, NRTh 75(1953)266-271; por. także A. Ohler, *Elementi mitologici nell'Antico Testamento. Un'indagine storica sui motivi* (tł. wł.), Torino 1970, 127n.

<sup>11</sup> Tak np. zaczyna się znany już nam epos *Enuma elisz*:

„Kiedy na górze niebo jeszcze nie było nazwane

kiedy na dole ziemia nie miała istnienia (...);

ani drzewa się nie utrwały

ani sitowie nie było widzialne;

żaden z bogów jeszcze nie powstał,

żadne imię nie było nazwane,

żadne przeznaczenie wyznaczone,

wtedy zostali zrodzeni bogowie” itd.

(przekład polski E. Lange, *Epos Babiloński, I: Enuma Elish*, 1909, 18-19).

<sup>12</sup> Por. P. Heinisch, *Problemi di storia primordiale biblica* (tł. wł.), wyd. 2, Brescia 1954, 215.

<sup>13</sup> Por. W. Schmidt, *Manuale di storia comparata delle religioni* (tł. wł.), wyd. 4, Brescia 1949, 213.

<sup>14</sup> Interesujący jest tekst z poematu *Gilgamesz* (I,2,31-35):

„Kiedy zrozumiała to bogini Aruru,

utworzyła obraz boga Anu w swoim sercu;

Aruru umyła swoje ręce,

wzięła część muku i położyła na stepie,

na stepie stworzyła Enkidu, bohaterskiego potomka,

poddanego boga Ninertu (por. ANET 2,99n. 2 tł. wł.).

Z tekstu tego wynika, że już Babilończykom znana była idea, że człowiek odpowiada obrazowi Boga jak w Rdz 1,26n. por. na ten temat, H. Renckens, *Storia primitiva e storia della salvezza* (tł. wł. S. Marsili), Alba 1970, 150-153.

W biblijnym opisie znamienny jest fakt narady przed stworzeniem człowieka w Rdz 1,26 i przed stworzeniem niewiasty w Rdz 2,18. Narada taka ma również miejsce w kosmogoniach babilońskich. Oznacza to, że autor *Księgi Rodzaju* prawdopodobnie inspirował się istniejącą już przedtem koncepcją znaną swoim słuchaczom i przedstawił stworzenie pierwszego człowieka w obrazie ulepienia go z prochu ziemi. Jeśli zaś chodzi o pochodzenie niewiasty od mężczyzny, to nie znajdujemy tekstów paralelnych w kosmogoniach babilońskich, egipskich czy ugaryckich<sup>15</sup>.

Okoliczności stworzenia człowieka przedstawione w *Enuma elisz* są następujące: bogowie będący zwolennikami Tiamat powinni być niewolnikami innych bogów, ale zwycięzcy zgodnie decydują, żeby poświęcić jednego spośród siebie, tj. ich wodza Kingu. Zabijają go, a z jego krwi Marduk tworzy człowieka, który ma służyć bogom na miejsce bóstw pokonanych. Następnie bogowie z wdzięczności dla swego suwerena budują niebieską Babilonię z miejscem zamieszkania dla Marduka. Poemat kończy się wysławieniem pięćdziesięciu imion Marduka<sup>16</sup>.

*Enuma elisz* przedstawia uformowanie człowieka jako dzieło tak dalece angażujące bóstwo, że wymagana jest przy jego realizacji pewna narada wśród bogów. Dla ukształtowania człowieka użyta została ofiarna krew bóstwa. Jeśli nawet tekst nie mówi o ziemi, to jednak można przypuszczać, że krew zabitego boga zostanie z nią zmieszana. W ten sposób zaznacza się, że człowiek jest podobny do bóstwa.

Epos *Gilgamesz* (tab. II, kol. 33) stwierdza wyraźnie, że bogini Aruru stwarza Enkidu „na wyobrażeniu boga Anu”. Inna tradycja mówi, że bogini Mami modeluje człowieka „na swoje wyobrażenie”. Również Adam według Rdz. 1,26 został stworzony „na obraz i podobieństwo Boga”. W stworzeniu człowieka opisanym w tekstach orientalnych bogowie kierują się własnym interesem. Jak to już podkreślono — stwarzają go po to, by propagował kult bogów<sup>17</sup>.

Obrazy zastosowane w Piśmie Świętym przy opisie stworzenia człowieka zostały zaczerpnięte z tradycji. W legendzie o *Ea i Atrahasis* bogini „garncarka” zwana Mami bierze 7 kawałków gliny, by uczynić z nich mężczyzn i 7 innych kawałków, które posłużyły dla stworzenia kobiet. Według wielu

<sup>15</sup> Jedynym porównaniem byłby mit o androginach, opowiedziany w *Uczcie Platona* i pochodzący prawdopodobnie od filozofów jońskich, a więc z Azji Mniejszej. Tekst Platona jest o wiele późniejszy od opisu z *Księgi Rodzaju*, który wydaje się zawierać koncepcję oryginalną.

<sup>16</sup> Por. G. Furlani, *Il poema della creazione (Enuma eliš)*, Bologna 1934; A. Deimel, *Enuma Eliš und Hexaemeron*, Roma 1934; ANET 2,60-72; J. Plessis, *Babylone et la Bible*, DBS, I,714-733.

<sup>17</sup> *Il messaggio della salvezza*, 2,84-85.

tekstów babilońskich człowiek został stworzony przez boga Ea, nazywanego w języku Sumerów bogiem „garncarzem”.

Płaskorzeźby z Deir el-Bahari i z Luksoru, przedstawiające narodzenie królowej Hatszeput i faraona Amenofisa III, zdradzają te same koncepcje. Rzeczywiście bóg Chnum o głowie byka przedstawiony jest w trakcie formowania na kole garncarskim ciała dwojga dzieci królewskich. Oprócz postaci garncarza występuje tu inny obraz, bardzo podobny do tego, o którym wspomina Rdz. 2,7. Można mianowicie oglądać boginie, które u nozdrzy dzieci umiejscawiają zakrzywiony krzyż, oznaczający w hieroglifach egipskich życie. Życie to emanowało z wielkiego boga Egipcjan, tj. słońca. Ono było dla nich niewyczerpanym źródłem wszelkiego życia i siły. Inna płaskorzeźba przedstawia boga Atona, otaczającego swoimi promieniami faraona Amenofisa IV, jego żonę i czterech synów. Promienie słoneczne zakończone są rękami, które wkładają pod nozdrza suwerena i jego rodziny hieroglificzny znak życia — krzyż. Wyrażona jest tutaj idea, że bóg słońca przekazuje życie nie tylko przy narodzeniu, ale je również zachowuje<sup>14</sup>.

Opowiadanie ludowe znalezione w Maori w Nowej Zelandii potwierdza powszechność tych koncepcji. Nieznany bóg, występujący pod różnymi imionami Tu, Tiki i Tane, wziął na brzegu rzeki czerwonej gliny, zmieszał ją ze swoją krwią i uczynił z tego dokładną kopię bóstwa. Następnie tchnąc w nozdrza i usta ożywił ją; kopia narodziła się do życia i kichnęła. Człowiek utworzony przez stwórcę Maori był do tego stopnia do niego podobny, że Tu nazwał go Tiki-akua, tzn. obraz Tiki<sup>15</sup>.

Sama idea, że człowiek pochodzi z ziemi mogła powstać u starożytnych z obserwacji, że ciało po śmierci zamienia się w proch, a zatem nie ma potrzeby uciekania się w tej sprawie do specjalnego objawienia dotyczącego sposobu, według którego Bóg stwarzał człowieka<sup>20</sup>. Również idea życia wlanego przez tchnienie w nozdrza mogła pochodzić ze stwierdzenia, że człowiek żyje tak długo, dopóki oddech wychodzi z jego ust i nosa. Dla podkreślenia myśli, że Bóg jest sprawcą ludzkiego życia trudno sobie wyobrazić obraz bardziej stosowny.

Koncepcja kobiety uformowanej z połowy mężczyzny występuje dość często w innych literaturach. Warto tutaj wspomnieć kosmogoniczne opowiadanie Rig Wedy, opowiadanie Berossusa pochodzące z dokumentów sumeryjsko-akkadyjskich (które do nas nie dotarły), następnie kosmogonię fenicką, za-

<sup>14</sup> ANET,74: ANEP,190.

<sup>15</sup> Podaje za *Il messaggio della salvezza*, 2,107.

<sup>20</sup> A. Diez Macho, *El origen del hombre*, EB 21(1962-245-259), zwraca uwagę na grę słów *adam* (człowiek z ziemi) i *adamañ* (ziemia).



chowaną w tłumaczeniu greckim, oraz słynny fragment *Uczty Platona*, w którym Arystofanes opowiada historię o pierwotnych androginach, zróżnicowanych przez bogów co do płci i dążących do utworzenia pierwotnej jedności<sup>21</sup>.

Trzeba powiedzieć, że żaden z dokumentów starożytnego Wschodu nie przekazał nam opowiadania, które nawiązywałoby do biblijnego opisu stworzenia Ewy. Niektórzy powoływali się na imię bogini sumeryjskiej Nin-Ti, które jawi się w micie Enki i Ninhursag. Ponieważ słowo sumeryjskie Ti oznacza zarówno „żebro” jak i „życie” lub „dać życie”, stąd imię Nin-Ti mogło być rozumiane jako „pani żebra”, „pani życia” lub „pani, która daje życie”. Wydaje się, że bogini ta nie ma nic wspólnego z Ewą, ponieważ nie pochodzi z żebra boga Enki, ale jako bogini zdrowia powinna uzdrowić chore żebro boga<sup>22</sup>.

### 3. Grzech pierworodny

Studia etnograficzne wykazują, że nawet u ludów o prymitywnej cywilizacji rozpowszechniona jest idea życia rajskiego, które zostało utracone na skutek grzechu<sup>23</sup>. Fakt ten może mieć dwa wyjaśnienia: albo wszystkie owe tradycje odnoszą się do jednej, bardzo starej tradycji wspólnej (rzecz trudna do przyjęcia ze względu na tysiąclecia prehistorii), albo też różne grupy ludzi — reflektując nad rzeczywistością zła i nad pojęciem Opatrzności Bożej — zrekonstruowały pierwotną historię. Interesująca wydaje się być odpowiedź na pytanie czy u podstaw opisu biblijnego istnieje jakiś starszy jeszcze prototyp. Ponieważ wszystkie inne tradycje są własnością narodów zbyt odległych geograficznie i pojawiły się dość późno, stąd też pole badania trzeba zawęzić do starożytnego Wschodu<sup>24</sup>.

Należy tu uwzględnić dwa mity babilońskie pochodzenia sumeryjskiego. Mit Adapy, według którego człowiek ten (nie chodzi o pierwszego człowieka) otrzymał od swego protektora boga Ea tajemniczą wiedzę o niebie i ziemi, ale nie otrzymał daru życia wiecznego. Razu pewnego — zniszczywszy skrzydła południowego wiatru — został wezwany przez boga Anu, by zdać sprawozdanie. Ea — zaniepokojony losem protegowanego — ostrzega go, by nie jadł ani nie pił tego, co będzie podane. Tylko Anu — ze względu na wiedzę Adapy przekra-

<sup>21</sup> Por. M. Delcourt, *Hermaphrodite, Mythes et Rites de la bisexualité dans l'antiquité classique*, Paris 1958.

<sup>22</sup> S. Kramer, *Enki and Nin-Hursag*, New Haven 1945; ANET, 37—41; G. Rinaldi, *Il mito sumerico „di” Enki e Ninhursag in Dilmun e Gen. 2—3*, SC 76/1948/36—50; J. Renié, *Un prétendu parallèle sumérien de la création d'Eve*, MSR 10/1953/9—12.

<sup>23</sup> Por. W. Koppers, *L'uomo primitivo e il suo mondo*, Milano 1953, 57—64.

<sup>24</sup> Por. na ten temat G. Rinaldi, *Il mito sumerico*, 36—50 oraz E. Testa, *Genesi, introduzione, storia primitiva*, Torino 1969, 50—94.

czającą możliwość zwykłego śmiertelnika — pomyślał o tym, by dać mu pokarm i napój nieśmiertelności i w ten sposób wpisać go w poczet bogów. Adapa — posłuszny radom protektora — nie przyjął pokarmu ani napoju i pozostał biednym śmiertelnikiem.

Poemat Gilgamesz przedstawia bohatera — króla Uruk, jak po stracie przyjaciela Enkidu opanowany jest ideą śmierci. Aby przed nią uciec podejmuje długą podróż, w czasie której odnajduje za tajemniczymi wodami śmierci swego przodka Utnapisztima — babilońskiego Noego. Utnapisztim ukazuje mu roślinę, która rośnie na dnie morza i nazywa się „starzec staje się młody”. Radość Gilgamesza trwa krótko. Podczas drogi powrotnej na statku wychodzi z wody wąż i kradnie cenną roślinę. W poemacie pobrzmiwia krytyka bogów tak, że tekst *Księgi Rodzaju* w porównaniu z tym opowiadaniem może być uważany za apologię Boga.

Z porównania tych tekstów można wyprowadzić następujące wnioski: Sumerowie i Babilończycy postawili problem przeznaczenia człowieka, wyrażając go w obrazie rośliny i pokarmu życia. Odpowiedź ich jest całkowicie odmienna od tej, która jawi się w Biblii. To bogowie zarezerwowali dla siebie życie wieczne i strzegą go zazdrośnie, ludziom zaś wyznaczyli los śmierci. Nie spotykamy tu żadnego śladu idei o pierwotnym przeznaczeniu człowieka, utraconym z jego winy.

W konsekwencji opowiadanie biblijne odznacza się oryginalnością. Zapożycza tylko drugorzędne elementy, np. obraz drzewa życia, być może funkcje przypisywane węzowi, alternatywę wyrażoną terminami wszechwiedza — życie wieczne (występuje ona w micie o Adapie), obraz cherubinów i płomienia połyskującego, który właściwie nie ma nic wspólnego z problemem zła. Z porównania dokumentów odnosimy wrażenie, że opowiadanie biblijne zostało skomponowane przez osobę o wysokiej inteligencji, która — posługując się niektórymi obrazami już istniejącymi — skonstruowała coś całkowicie nowego i dała jasną, prostą i dogłębną odpowiedź na postawiony problem, uwzględniającą nie tylko istnienie zła fizycznego, ale również i moralnego. Jest faktem godnym podziwu, że opowiadanie biblijne przez swoje idee i ducha, bardziej podobne jest do tradycji pewnych ludów prymitywnych, bardzo odległych od środowiska biblijnego, niż do opowiadań z pobliskiego środowiska mezopotamskiego, z którym Izraelici związani byli — bezpośrednio czy też pośrednio — wieloma węzłami kulturalnymi<sup>25</sup>.

W królewskich inskrypcjach asyryjskich „roślina życia” jest symbolem pomyślności. W jednym z listów asyryjskich czytamy: „Byliśmy zdechłymi psami, ale król, nasz pan, obdarował

<sup>25</sup> Por. *Pentateuco...*, 165n; por. także W. Trilling, *Stworzenie i upadek według Rdz 1-3* (tł. pol. E. Schulz), Warszawa 1980, 57-63.

nas życiem, dotykając naszych nozdrzy rośliną życia". W jednej ze swoich inskrypcji Adad-ninari III, król Asyrii, oznajmia, że bóg Assur „uczynił dobrym jak roślinę życia swój rząd nad ludami kraju Assur". Inny król — Assarhaddon mówi: „Królestwo moje będzie przynosić zdrowie dla ciał jak roślina życia". W pewnym hymnie religijnym Marduk wysławiany jest jako dawca rośliny życia. Również w Egipcie zachowało się wspomnienie o roślinie, która wydziela napój nieśmiertelności. Według tradycji irańskich zdrowie, siła i długowieczność były udzielane przez Haomę nazwaną „drzewem, które oddała śmierć". W mitologii greckiej bogowie Olimpu upijali się nektarem — napojem nieśmiertelności<sup>26</sup>.

Jest rzeczą prawdopodobną, że autor biblijny inspirował się obiegową koncepcją starożytnego Wschodu, by w sposób plastyczny wyrazić ideę nieśmiertelności. W tym wypadku drzewo życia w raju byłoby tylko zwykłym symbolem literackim.

#### 4. Opowiadanie o potopie

Biblijna perykopa o potopie ma również swój odpowiednik w literaturze babilońskiej<sup>27</sup>. Opowiadanie dłuższe i lepiej zachowane znajduje się na jedenastej tablicy eposu *Gilgamesz*. Można je streścić tymi słowami:

Bogowie zachęteni przez En-lila zgodnie decydują zesać na ziemię potop. Bóg Ea — udając, że przemawia do ściany — objawia boski projekt Utnapisztimowi i zachęca go do budowy okrętu, na którym mógłby się ocalić. (Chodzi o okręt, a nie o arkę. Podane są precyzyjne jego wymiary i podobnie jak w Biblii jest też wzmianka o smole. Natomiast cały koloryt opowiadania zdradza cywilizację bardziej rozwiniętą, niż to wynika z Biblii). Na okręt ładuje się złoto i srebro, a razem z rodziną bohater zabiera na pokład wyspecjalizowanych robotników. Jest też wzmianka o zwierzętach drapieżnych. Sam potop opisany jest jako straszny huragan, w czasie którego interweniują bogowie niepogody, podczas gdy inni bogowie wycofują się wystraszeni do wyższego nieba i płaczą zawzięcie skuleni jak psy w norze. Siódmego dnia potop ustaje (jest więc o wiele krótszy niż w Biblii). Utnapisztim otwiera okno i płacze, widząc powszechną katastrofę: cała ludzkość zamieniła się w muł. Okręt zatrzymał się na górze Nisir (w Asyrii) i tam osiadłszy na mieliźnie pozostał przez 6 dni. W siódmym dniu Utnapisztim wypuścił gołębia, który powrócił nie znajdując dla siebie miejsca odpoczynku. Następnie wypuścił jaskółkę, która również wróciła i kruka, który już nie powrócił. Wyszedszy z okrętu Utnapisztim złożył ofiarę na górze, wokół której jak muchy zgromadzili

<sup>26</sup> Por. J. Plessis, *Babylon et la Bible*, DBS I, kol. 738; G. Widengren, *The King and the Tree of Life in Ancient Near-Eastern Religion*, Uppsala 1951.

<sup>27</sup> Por. J. Plessis, art. cyt., 754—765.

się bogowie wchłaniając jej woń. Następuje walka bogów: bogini Isztar nie chce, aby En-lil — głównie odpowiedzialny za potop — wziął udział w uczcie ofiarnej. En-lil wpada w złość na wieść, że ktoś uratował się z potopu. Ea — oskarżony o zdradę tajemnicy bogów — wykazuje En-lilowi, że jego sposób działania sprowadzający potop był wysoce nierozważny. Następnie błogosławi Utnapisztimowi i jego żonie, czyni ich nieśmiertelnyymi i umiejscawia ich daleko od ujścia rzek.

Opowiadanie to różni się wyraźnie od biblijnego, na którym widać piętno monoteistyczne. W biblijnym sam Bóg sprawia potop i ostrzega Noego. To On postanawia już więcej nie sprowadzać potopu na ziemię, nie czyniąc sobie z tego powodu wyrzutu (Rdz 8,21). Jahwe nie jest przestraszony rozmiarem potopu, jeśli nawet opisany jest na sposób bogów babilońskich jak wdycha miłą woń ofiary złożonej przez Noego. Ponadto opowiadanie babilońskie nie ma charakteru moralnego; potop jest zrzędzeniem kapryśnym i nieproporcjonalnym, podczas gdy w Biblii jawi się jako wielka lekcja moralności. Bóg nie może dłużej tolerować zła moralnego. Nastąpiła korupcja — ludzkość musi być zgładzona.

Obydwa opowiadania odzwierciedlają ten sam schemat, różniący się w szczegółach, zwłaszcza jeśli chodzi o liczby. Liczba siedem występuje w obydwóch opowiadaniach, chociaż używana jest różnie. Nie jest rzeczą możliwą, aby opowiadanie biblijne o charakterze archaicznym mogło pochodzić od babilońskiego. Obydwa odtwarzają typ bardzo stary, utrwalony w ściśle określonej formie.

Opowiadania istniejące u innych narodów nasuwają pytanie pozostające po dziś dzień bez odpowiedzi, a mianowicie: czy mają one pochodzenie niezależne, czy też są dalekim echem wspólnej tradycji historycznej<sup>28</sup>.

Uczeni nie są zgodni w wyjaśnieniu stosunku opisu biblijnego do tradycji sumeryjsko-akkadyjskiej<sup>29</sup>. Zdaniem jednych Biblia byłaby w ścisłym związku z tradycją mezopotamską zarówno przez treść jak i formę, na ile autor biblijny przejął opowiadanie o potopie przedhistorycznym, które istniało w Me-

<sup>28</sup> Por. P. Heinisch, dz. cyt., 147—151.

<sup>29</sup> Główne teksty klinowe mówiące o potopie są następujące:

- a) Tekst sumeryjski z Nippur. Po narracji o założeniu pięciu miast przedpotopowych (Eridu, Badtibira, Larak, Sippar, Szuruppak) tekst opisuje niezadowolone niektórych bóstw wobec decyzji zniszczenia ludzkości, by przejść do opisu potopu, z którego ratuje się tylko Zi-ud-sud-ka. Tekst pochodzi z XIX w. przed Chr.
- b) Epopeja Atrahasis znajdująca się na czterech tabliczkach klinowych, które stanowią cztery wersje — różniące się w szczegółach — tego samego cyklu legendarnego, w którego centrum znajduje się Atrahasis „wielki mędrzec”. Nie ulega wątpliwości, że chodzi tutaj o bohatera potopu, tj. Utnapisztima.
- c) Przytmat W. B. 444 czyli inskrypcja sumeryjska, która — wymieniwszy pięć miast przedpotopowych — wspomina króla miasta Szuruppak Ubar-Tutu (ojciec Gilgamesza) i podaje wiadomość: „Nadszedł potop. Potem — gdy nastał potop — królestwo zstąpiło z nieba. Królestwo było w Kisz”.

zopotamii i uczynił je swoim, dokonawszy zmian wymaganych przez jego koncepcję monoteistyczną. Inni znów sądzą, że Biblia zaczerpnęła z tradycji mezopotamskiej tylko formę literacką. Treść zaś jest odmienna, ponieważ Biblia opisywałaby jakiś potop przedhistoryczny, teksty zaś mezopotamskie opisują potop o charakterze lokalnym. Analiza różnych opinii wykazuje, że współcześni egzegeci są jednomyślni twierdząc, że autor biblijny wykorzystał — przynajmniej co do formy literackiej — przedtem już istniejącą tradycję klinową o potopie. Ta właśnie tradycja wykazuje już bardzo wątpliwe powiązania z kataklizmem mającym miejsce w Mezopotamii. Przede wszystkim zawiera liczne epizody, których celem było nadanie opowiadaniu cech żywości i konkretności; ponadto posiada formę schematyczną, czy nawet wprost „standardową”. Autor biblijny przejął przede wszystkim schemat tradycji mezopotamskiej; przejął też pewne epizody czysto ornamentacyjne, które nie były w sprzeczności z jego wzniosłą koncepcją bóstwa.

Również imię protagonisty potopu pochodzi prawdopodobnie z omawianej tradycji. Rzeczywiście Noe (w jęz. hebr. *Noah*) oznacza „przedłużony”; w języku etiopskim — spokrewnionym z językiem hebrajskim — rdzeń *nah*, a oznacza „być długim, stać się dłuższym”. Imię akadyjskie *Utnapisztim rûqu* jest dokładnym tłumaczeniem sumeryjskiego *Zi-udsud-du* i oznacza „długi dzień życia, przedłużony czas życia”. Także myśl, że potop jest końcem jednego świata i początkiem drugiego nie jest własnością autora biblijnego. Znajdujemy ją bowiem już w tradycji mezopotamskiej (W. B. 444 i 62). Widzimy zatem, że autor biblijny zamierzał nakreślić pewną historię, ale w sposób tylko przybliżony, posługując się środkami, jakie miał do dyspozycji; postępował według kryteriów artystycznych i literackich typowych dla czasu, w którym żył.

## 5. Inne tematy

Na podstawie dotychczasowych analiz dochodzimy do wniosku, że pomimo wielu podobieństw między tekstami oriental-

---

Tabliczka sumeryjska W. B. 62 wspomina imię Ziusudra, sumeryjskiego bohatera potopu. Według tych dokumentów potop oznacza koniec jednego i początek innego świata.

- d) Tabliczka XI z epopei *Gilgamesz* podaje najwięcej szczegółów. Opowiadanie o potopie poczynione zostało przez Utnapisztima. Bohater ów chce ukazać swemu potomkowi Gilgameszowi, królowi Uruk, który przybył do niego w poszukiwaniu tajemnicy nieśmiertelności, za jaką cenę został on włączony do wspólnoty bogów i osiągnął życie wieczne, stawszy się nieśmiertelnym dzięki temu, że uniknął katastrofy potopu. Wszystkie te dokumenty zgadzają się w zasadniczych liniach i mówią o tym samym bohaterze, który ocalał z potopu. Literatura na ten temat jest ogromna, choćby tylko wspomnieć najważniejsze pozycje: G. Contenau, *Le déluge babylonien*, Paris 1941; A. Heitel, *The Gilgamesh Epic and the Old Testament Parallels*, wyd. 2. Chicago 1949; A. Parrot, *Déluge et arche de Noé*, Neuchâtel—Paris 1952.

nymi i biblijnymi, istnieją jednak między nimi istotne różnice. Najciekawsze wyniki osiągnięto w zakresie badań porównawczych między tekstami ugaryckimi a Starym Testamentem. Prace te mogły być uwieńczone sukcesem dzięki odkryciom w Ras Szamra. Odczytanie pisma ugaryckiego otwarło uczonym dostęp do wielu tekstów mitologicznych oraz do dokumentów administracyjnych<sup>30</sup>. Dzięki badaniom przeprowadzonym nad tymi tekstami można było stwierdzić, że Izraelici adaptowali język tego środowiska oraz wiele zwyczajów. Wykazano, że poezja kananejska posiadała te same formy co hebrajska. Liczne wyrażenia psalmów występują również w tekstach ugaryckich, co byłoby dowodem na to, że zostały zapożyczone (np. Ps. 29). Dla wyrażenia jednak swej wiary w Jahwe Izraelici użyli tworzywa znanego w ówczesnym środowisku, lecz włączyli w nie nowego ducha. Przystosowali sobie formy i pojęcia, ale oczyścili i odrzucili to wszystko, co było w sprzeczności z ich religią.

Podobnej pracy porównawczej dokonano między lamentacjami i hymnami Psalterza a analogicznymi formami z Mezopotamii. Skutek tego porównania można ująć we wniosku: nie można mówić o bezpośrednim wpływie tej literatury na teksty biblijne w dziedzinie treści, ale nie wykluczony jest wpływ na formę<sup>31</sup>. Świadczą o tym terminy, wyrażenia, styl, retoryka, sama struktura literacka, które wykazują liczne podobieństwa z językiem psalmów<sup>32</sup>.

Te same spostrzeżenia odnoszą się również do literatury mądrościowej. I tutaj obalono niejedną tezę dotychczas obowiązującą. Okazało się przesadą nazywanie „Poematu o sprawiedliwym, który cierpi” tzw. Hiobem akkadyjskim. Poemat ten jest raczej pieśnią dziękczynienia. Podobnie wygląda sprawa z tzw. Eklezjastesem akkadyjskim. Utwór jest obroną bogów przed zarzutem niesprawiedliwości i braku ich troski w tym znaczeniu, że pozwalaliby na prześladowanie sprawiedliwego. I tutaj występują podobieństwa, ale równocześnie zachodzą większe jeszcze różnice.

Nie inaczej ma się rzecz z prawem Mojżeszowym a prawodawstwem wschodnim. Badania wykazały, że istnieją rzeczywiste analogie między dwoma prawodawstwami. Obydwa są zbiorami kazuistycznymi na podobieństwo kodeksu Hammurabiego, ale istnieje między nimi zasadnicza różnica. Prawodawstwo izraelskie ma charakter ściśle religijny. W nim prawo

<sup>30</sup> Por. R. de Langhe, *Les textes de Ras Shamra-Ugarit et leurs rapports avec le milieu biblique de l'Ancient Testament (I—II)*, Gembloux—Paris 1945 i E. J. Jacob, *Ras Shamra et l'Ancient Testament*, Neuchâtel 1960; por. także art. zb. *Ras Shamra*, DBS IX, 1124—1466, zwi. 1425—1439.

<sup>31</sup> G. Castellino, *Sapienza babilonese. Raccolta di testi sapienziali tradotti dagli originali*, Torino 1962.

<sup>32</sup> J. Kudasiwicz, *Biblia, historia, nauka*, Kraków 1978, 151—154.

jest dyktowane przez samego Boga, a jego przepisy są motywowane racjami religijnymi. Wszystko jest tu ukazywane jako wola Boża. Prawodawstwa wschodnie nie były przedstawiane jako pochodzące od Boga. W prawie Mojżesza mówi zawsze Bóg. Ma ono charakter apodyktyczny. Podobieństwa tłumaczy się wpływem prawa zwyczajowego i tym samym środowiskiem<sup>33</sup>.

\* \* \*

Posługując się językiem teologicznym należy stwierdzić, że Biblia nie jest księgą objawioną lecz natchnioną. Jest dziełem będącym skutkiem współpracy Boga z człowiekiem. Człowiek jednak zachował w Biblii swoją wolność, osobowość i cechy właściwie jego czasów. Biblia zawiera zatem prawdy objawione przez Boga, ale nie tylko. Ludzki bowiem autor — zwany hagiografem — korzystał z własnego doświadczenia, ze świadectwa innych, z własnych przemyśleń, z dokumentów i tradycji ustnej. Nieodzowny był tylko sąd jego umysłu, wydany pod wpływem oświecenia Bożego. W świetle tego stwierdzenia wydaje się zupełnie zrozumiałe i uzasadnione badanie źródeł Biblii i jej podobieństw z innymi literaturami krajów sąsiadujących z Izraelem. Badanie to okazuje się argumentem nie przeciw Biblii, ale za Biblią. Już powyższy przegląd tematów wykazał wystarczająco, że Stary Testament — korzystając z dawnych tradycji kosmogonicznych Mezopotamii czy Egiptu — nadał im piętno monoteistyczne i włączył niejako w służbę religii wyznającej jedyne Boga Objawienia i Przymierza — Jahwe<sup>34</sup>.

Włocławek

*Ks. Marian Gołębiowski*

---

<sup>33</sup> Duże zasługi w badaniu tej kwestii odnieśli następujący uczeni: A. Alt, M. Noth, H. Cazelles i R. de Vaux.

<sup>34</sup> Taki sposób widzenia odcina się wyraźnie od laickiej interpretacji Biblii zaprezentowanej przez Z. Kosidowskiego w *Opowiadaniach biblijnych*. Ponieważ z tego rodzaju interpretacją rozprawił się w swojej książce ks. J. Kudasiewicz, dlatego tutaj wystarczy tylko dodać, że na płaszczyźnie czysto naukowej reprezentują ją takie czasopisma, jak: *Euhemer* i *Argumenty*. Zagadnienia poruszane w tym artykule były przedmiotem rozważań w licznych artykułach publikowanych na łamach wspomnianych czasopism przez W. Tylocha. Oczywiście punktem wyjścia dla autora jest interpretacja laicka tekstów biblijnych.