

Tatsiana Lakhmitskaya
Krzysztof Napora SCJ

„I WIDZIAŁ BÓG,
ŻE ŚWIATŁO BYŁO DOBRE...” (RDZ 1,4)
MOTYW ŚWIATŁA W KAPŁAŃSKIM
OPOWIADANIU O STWORZENIU (RDZ 1,1-2,4A)

„AND GOD SAW THAT THE LIGHT WAS GOOD...” (GEN 1:4)
THE MOTIF OF LIGHT IN THE PRIESTLY CREATION
NARRATIVE (GEN 1:1-2:4A)

STRESZCZENIE

SŁOWA KLUCZE

W teologicznej wizji redaktora kapłańskiego światło wyróżnia się na tle zastępów stworzeń. Wyjątkowość światła przejawia się zarówno na poziomie struktury całego kapłańskiego poematu o stworzeniu, jak również na poziomie kadru zawierającego opis „pierwszego słowa” Stwórcy w Rdz 1,3-5: „niech będzie światło”. Znaczenie światła zdaje się wykraczać poza fizyczną oczywistość. Stworzenie światła nie tylko uruchamia kosmiczny zegar, ale również konstruuje czasoprzestrzeń, w której rozgrywają się kolejne akty stworzenia. Zaistnienie światła czyni możliwym porządek stworzenia i określa go. Jego stworzenie zdaje się towarzyszyć teofanii Boga w akcie stworzenia i stanowić element panowania Boga nad siłami chaosu.

Rdz 1;
Rdz 1,1-2,4a;
Rdz 1,3-5;
kapłańskie
opowiadanie
o stworzeniu
świata;
Heptaameron;
światło

In our analysis we attempt to demonstrate the exceptional character of light in the act of creation. This uniqueness, emphasized in Gen 1,3-5, in our view, forms the background of the entire Priestly Creation Narrative. In the theology of the priestly redactor, light clearly stands out from God's creatures. Its significance goes far beyond physical obviousness. The creation of light not only sets in motion the cosmic clock, but also creates the space-time in which the subsequent acts of creation take place. The creation of light makes the order of creation feasible and determines it. Its appearance seems to accompany the theophany of God and constitutes an element of God's domination over the forces of chaos.

Gen 1;
Gen 1:1-2,4a;
Gen 1:3-5;
Priestly Creation Narrative;
Heptaemeron;
light

Kapłański opis stworzenia świata jest nie tylko jednym z najczęściej czytanych tekstów Biblii Hebrajskiej, ale również jednym z tekstów biblijnych, które doczekały się największej liczby analiz i komentarzy. Wydaje się, że tę popularność zawdzięcza on nie tylko wyjątkowej lokalizacji na początku Biblii, ale również szczegółowemu pięknu i wyczuwalnej głębi, która kryje się w monotonnym powracaniu tych samych formuł zwiastujących kolejne etapy Bożego dzieła stworzenia. Jak pisze D. Dziadosz, „ten przepiękny pod względem struktury i formy literackiej poemat jest jednocześnie głęboką teologiczną wizją rekonstruującą początki całego wszechświata”¹. W wizji tej najważniejszą rolę odgrywają Bóg Stwórca i człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże. Koncentrując naukową uwagę na dwóch najważniejszych bohaterach ka-

¹ Dziadosz, *Tak było*, 19.

pląskiego poematu² o stworzeniu, tracimy niekiedy z oczu to, co pozornie stanowi jedynie tło aktu stworzenia.

W niniejszym artykule pragniemy zająć się światłem, które nie tylko od początku *oświeśla* scenę, na której rozgrywają się wydarzenia, ale które również w Rdz 1,1-2,4a wydaje się jednym z najważniejszych pośród dzieł Boga Stwórcy. W kolejnych częściach artykułu zajmiemy się pozycją opisu stworzenia światła w strukturze poematu (1), wskażemy, na czym polega wyjątkowość opisu stworzenia światła (2), wreszcie spróbujemy odpowiedzieć na pytanie o funkcję światła w kapłańskim opisie stworzenia świata (3).

1. OPIS STWORZENIA ŚWIATŁA (RDZ 1,3-5) W STRUKTURZE KAPŁAŃSKIEGO POEMATU O POCZĄTKU WSZECHŚWIATA (RDZ 1,1-2,4A)

Podjmując refleksję nad światłem jako jednym z elementów Bożego dzieła stworzenia, którego opis znajdujemy na kartach Księgi Rodzaju (Rdz 1,1-2,4a)³, wydaje się słuszne, by rozpocząć od określenia pozycji, jaką relacja o stworzeniu światła zajmuje pośród opisów „zastępów stworzeń” nieba i ziemi. Opis stworzenia światła rozpoczyna się w Rdz 1,3, gdzie redaktor informuje o zaistnieniu światła. Opis ten kontynuowany jest w kolejnym wersecie, w którym znajdujemy wzmiankę o pozytywnej ewaluacji światła przez Boga

² W naszym artykule używać będziemy określenia poemat („kapłański poemat o stworzeniu”), mając świadomość, że opis zawarty w Rdz 1,1-2,4a daleki jest od tego, by można go uznać za klasyczny przykład poezji hebrajskiej. Z drugiej strony, uroczysty styl redaktora kapłańskiego wyraźnie odróżnia ten tekst od „zwykłej” prozy hebrajskiej. Używając określenia „poemat”, pragniemy podkreślić ten wyjątkowy charakter utworu. Więcej na temat formy opisu zawartego w Rdz 1,1-2,4a zob. Wenham, *Genesis 1–15*, 9-10; von Rad, *Genesis*, 47-48; Cassuto, *From Adam to Noah*, 10-12.

³ Na temat różnych hipotez dotyczących delimitacji tekstu zob. Wenham, *Genesis 1–15*, 5-6.

(w. 4a) i o oddzieleniu go od ciemności (w. 4b). Werset 5. relacjonuje proces nadania imienia zarówno światłu, które zostaje określone jako „dzień”, jak i ciemności, która zostaje nazwana „nocą” (w. 5a). Konkluzję opisu stworzenia światła stanowi podsumowanie, w którym stworzenie światła zostaje wpisane w kontekst chronologiczny pierwszego dnia (w. 5b). Kompletna relacja na temat stworzenia światła w pierwszym dniu stworzenia przedstawia się następująco:

³I rzekł Bóg: Niech będzie światło
i było światło.

⁴I widział Bóg światło,
że było dobre,
i wprowadził podział między światłem i ciemnością.

⁵I nazwał Bóg światłość dniem,
a ciemność nazwał nocą.
I był wieczór i był poranek, dzień pierwszy⁴.

Opis stworzenia światła tworzy zwartą i łatwą do wyodrębnienia jednostkę. Zanim podejmiemy próbę jej dokładniejszej analizy, spróbujmy przyjrzeć się jej w kontekście początku kapłańskiego poematu o stworzeniu świata (1.1) oraz w kontekście całego Heptaameronu⁵ (1.2).

⁴ W tłumaczeniu staramy się oddać możliwie wiernie charakter tekstu oryginalnego, mając świadomość, że pod względem stylistycznym pozostawia ono wiele do życzenia. Niektóre spośród trudności, na jakie napotyka tłumacz tego tekstu, zostaną nieco szerzej omówione w dalszej części artykułu.

⁵ Gr. *ἑπταήμερος, -ον* – „siedmiodniowy”. Nazwy tej używa się niekiedy w odniesieniu do kapłańskiego opisu stworzenia świata, które dokonało się w ciągu siedmiu dni. Nazwa ta podkreśla, że dzień siódmy stanowi integralną część dzieła stworzenia. Alternatywnie pojawia się również nazwa *hexaameron* – „sześciiodniowy”, podejmująca biblijną tradycję, że „w sześciu dniach uczynił Pan niebo, ziemię, morze oraz wszystko, co jest w nich, w siódmym zaś dniu odpoczął” (Wj 20,11).

1.1. „Na początku...”. Stworzenie światła a początek Heptaameronu (Rdz 1,1-2)

Opis stworzenia światła, choć zawiera pierwsze słowo Boga wypowiedziane w akcie stworzenia, nie rozpoczyna kapłańskiego poematu o stworzeniu. Poprzedzony jest dwoma wersetami (Rdz 1,1-2). Pierwszy z nich to monumentalne stwierdzenie otwierające nie tylko poemat o stworzeniu, ale będące również pierwszym zdaniem zarówno Księgi Rodzaju, jak i całej Biblii – tak żydowskiej, jak i chrześcijańskiej: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię” (Rdz 1,1). Werset Rdz 1,2 wydaje się zawierać opis świata w momencie bezpośrednio poprzedzającym pierwsze słowo Boga: **וְהָיָה**, „niech się stanie”. Na pejzaż ten składają się takie elementy, jak: „bezład i pustkowienie”, „ciemność nad powierzchnią bezmiaru wód” oraz „duch” czy też „tchnienie *Elohim*” unoszące się nad wodami. Dokładna relacja pomiędzy dwoma pierwszymi wersetami, a także pomiędzy Rdz 1,1-2 a tym, co następuje od wieków, budziła naukowe kontrowersje i do dziś pozostaje przedmiotem dyskusji egzegetów. Gordon J. Wenham porządkuje różne opinie na ten temat i sprowadza je do czterech możliwych rozwiązań⁶:

- a) Rdz 1,1 stanowi zdanie podrzędne okolicznikowe czasu (*temporal clause*) w stosunku do Rdz 1,2: „Na początku, kiedy Bóg stworzył niebo i ziemię, ziemia była bezładem”.
- b) Rdz 1,1 stanowi zdanie podrzędne okolicznikowe czasu w stosunku do Rdz 1,3. W tym wypadku Rdz 1,2 stanowi rodzaj wtrąconego komentarza: „Na początku, kiedy Bóg stworzył niebo i ziemię (a ziemia była bezładem i chaosem), Bóg rzekł: niech będzie światło”.
- c) Rdz 1,1 jest zdaniem głównym, które streszcza wszystkie wydarzenia opisane w wersetach 1,2-31. Jak zauważa Wenham, zdanie to stanowi jakby tytuł do całego pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju i można je przetłumaczyć:

⁶ Zob. Wenham, *Genesis 1–15*, 11-13.

„Na początku Bóg był stwórcą nieba i ziemi”. Kolejne wersety uznać można za rodzaj wyjaśnienia, co znaczy być stwórcą nieba i ziemi⁷.

d) Rdz 1,1 jest zdaniem głównym, które opisuje pierwszy akt stworzenia. Wersety 2. i 3. opisują kolejne etapy stworzenia.

Egzegeci, którzy przyjmują którąś z dwóch pierwszych hipotez, wskazują zazwyczaj na konieczność modyfikacji w wokalizacji czasownika **בָּרָא** do formy bezokolicznika (*inf. cstr.* – **בָּרֵא**, zob. Rdz 5,1), tak by stanowił *nomen rectum* w stosunku do wyrażenia **בְּרֵאשִׁית** („na początku stwarzania”). Jak słusznie jednak zauważa F. Giuntoli⁸, zmiana taka wcale nie jest konieczna, gdyż w hebrajszczyźnie biblijnej znaleźć można przykłady, w których to właśnie forma osobowa (a nie bezokolicznik!) użyta jest jako wprowadzenie zdania czasowego⁹. Na korzyść tej hipotezy, zdaniem jej zwolenników, przemawia wiele argumentów. Po pierwsze, rzeczownik **רֵאשִׁית** wydaje się niezwykle rzadko występować w stanie niezależnym (*status absolutus*)¹⁰. Po wtóre, paralelną formę gramatyczną odnaleźć można na początku drugiego opisu stworzenia świata w Rdz 2,4b (**בְּיוֹם עֲשׂוֹת** – „w dniu «uczynienia» przez Pana Boga ziemi i nieba”/„w dniu, w którym Pan Bóg uczynił...”). Po trzecie wreszcie, należy zwrócić uwagę na podobieństwo do innych utworów starożytnego Bliskiego Wschodu, takich jak *Enuma elish* czy *Atrahasis*. Tam również opowiadanie o początkach świata rozpoczyna się od zdania podrzędnego czasowego¹¹. Argumenty te

⁷ Wenham, *Genesis 1–15*, 11.

⁸ Giuntoli, *Genesi 1,1–11,26*, 72–73.

⁹ Zob. Oz 1,2; Wj 6,28; Lb 3,1; Pwt 4,15; 2 Sm 22,1; Ps 18,1.

¹⁰ Poza hipotetycznym wystąpieniem w Rdz 1,1 wskazuje się jeszcze tylko Pwt 33,21.

¹¹ Zob. Wenham, *Genesis 1–15*, 12. W opowiadaniu *Enuma elish* w tłumaczeniu K. Łyczkowskiej czytamy: „Gdy na górze niebo nie zostało nazwane, w dole ziemia nie miała imienia, (wtedy) Apsu dostojny, rodzic ich, i Tiamat, stwórczyni, która ich wszystkich urodziła, wody swe mieszała”. Opowiadanie *Atrahasis* w przekładzie tej samej tłumaczki rozpoczyna się zdaniem: „Gdy bogowie (byli jak) ludzie,

także i dziś zdobywają zwolenników, co niekiedy znajduje swe odbicie we współczesnych tłumaczeniach tekstu biblijnego¹². Snując refleksję nad zagadnieniem światła i jego genezy w Rdz 1, warto zwrócić uwagę zwłaszcza na drugą hipotezę wspomnianą przez Wenhama (b). W kontekście omawianego zagadnienia wydaje się ona szczególnie atrakcyjna ze względu na fakt, że jednoznacznie wskazuje werset Rdz 1,3 jako pierwsze zdanie główne opowiadania. Jeśliby przyjąć tę hipotezę, światło nie tylko zajmowałoby pierwszą pozycję wśród rzeczy stworzonych przez Boga, ale opis jego stworzenia *de facto* inaugurowałby cały poemat w Rdz 1.

Zwolennicy hipotezy, która w Rdz 1,1 widzi zdanie główne (rozwiązania c i d), uważają przytoczone wyżej argumenty za niewystarczające. Rzadkość formy **וַאֲשֶׁר** w stanie niezależnym (*status absolutus*) nie jest, ich zdaniem, wystarczającym argumentem przeciw wystąpieniu takiej formy w Rdz 1,1. Co więcej, kontekst monumentalnego początku opowiadania o stworzeniu kosmosu wydaje się taką formę w pełni usprawiedliwiać. Ponadto Wenham, który umiejscawia początek jahwistycznego opisu stworzenia świata nie w 2,4b ale w 2,4a, kwestionuje istnienie paraleli pomiędzy początkami obu opowiadań. Zauważa również, że pewne podobieństwa w odniesieniu do analogicznych utworów tego samego kręgu kulturowego odnoszą się bardziej do wersetów Rdz 1,2-3 niż do wersetu Rdz 1,1¹³. Opierając się na tych argumentach, Wenham, a z nim wielu współczesnych egzegetów¹⁴, widzi

znosili ciężką pracę, dźwigali kosze”. Zob. Kapelusz, *Mity akadyjskie*, 17, 125.

¹² W tradycji żydowskiej rozwiązanie to zostało zaproponowane przez Rasziego (1040-1105). Odnaleźć je można w takich współczesnych tłumaczeniach tekstu biblijnego jak *The New English Bible* (1970), *Today's English Version* (1976), *The New American Bible* (2011). Zob. również J. Skinner, *Genesis*, 12-13; E.A. Speiser, *Genesis*, 12.

¹³ Zob. Wenham, *Genesis 1-15*, 12.

¹⁴ Np. Westermann, Lemański i in.

w Rdz 1,1 zdanie niezależne¹⁵. Taką interpretację Rdz 1,1 trudno jednak uznać za owoc współczesnej refleksji biblistów. Grecki tekst Septuaginty (ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν) świadczy jednoznacznie, że Rdz 1,1 było tłumaczone jako zdanie niezależne już w III w. przed Chr. Za pośrednie świadectwo identycznej interpretacji datowanej na koniec I w. po Chr. uznać można pierwsze zdanie Prologu Ewangelii wg św. Jana (1,1): Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος. Podobnie wydają się rozumieć Rdz 1,1 Targumy, Vulgata, a nawet Masoreci, którzy umieścili akcent rozdzielający *tifcha* pod wyrażeniem תִּשְׁבַּח.

Uznanie Rdz 1,1 za zdanie niezależne nie rozwiązuje jednak ostatecznie problemu relacji pomiędzy Rdz 1,1 a Rdz 1,2-3. Pierwszy werset Księgi Rodzaju można odczytać jako tytuł opowiadania zawartego w Rdz 1, tworzący chiasm z jego zakończeniem w Rdz 2,4a¹⁶. Można go również potraktować jako streszczenie antycypujące (*sommario proletico*) treść prezentowaną w dalszej części kapłańskiego opisu stworzenia świata¹⁷. W obydwu tych przypadkach właściwym początkiem stwórczej aktywności Boga jest stworzenie światła opisane w Rdz 1,3. Nie brak jednak egzegetów, którzy traktując Rdz 1,1 za integralną część poematu, widzą w nim opis pierwszego aktu dzieła stworzenia. Według takiej interpretacji werset 2. opisuje konsekwencje tego pierwszego aktu – powstanie bezkształtnej materii, werset zaś 3. relacjo-

¹⁵ Wenham, *Genesis 1–15*, 12.

¹⁶ Zob. Wenham, *Genesis 1–15*, 12; Dziadosz, *Tak było*, 40.

¹⁷ Bauks widzi w Rdz 1,1 *anacolut* (zob. M. Bauks, *Die Welt am Anfang*, 145), figurę retoryczną polegającą „na zniekształceniu budowy zdania w taki sposób, że jego poszczególne człony tracą ze sobą logiczny związek i stają się gramatycznie niepoprawne”. Bywa używany, by skłonić słuchacza czy też czytelnika do głębszej refleksji nad treścią wyrażoną w sposób odbiegający od standardowych zasad. Rdz 1,1 rozumiany jako tytuł poematu o stworzeniu lub też jego streszczenie uznawany bywa przez egzegetów za dodatek redakcyjny dołączony do opowiadania, które pierwotnie miało zaczynać się od wersetu 2.

nuje początek procesu jej porządkowania i różnicowania¹⁸. Jeśli przyjąć tę hipotezę, to nie światło, lecz niebo i ziemia zajmują pierwszą pozycję w chronologii dzieła stworzenia.

Ta pobieżna analiza relacji między trzema pierwszymi wersetami kapłańskiego opisu stworzenia daje pewne podstawy do uznania uprzywilejowanej pozycji światła w procesie stworzenia. Ponieważ jednak argumenty, które za tym przemawiają, dalekie są od oczywistości, zasadnym wydaje się zwrócić uwagę na inne elementy, które świadczyłyby o szczególnej roli, jaką opis stworzenia światła w Rdz 1,3-5 odgrywa w kompozycji Heptaameronu.

1.2. Stworzenie światła w kontekście struktury Heptaameronu

W historii egzegezy biblijnej kompozycję Heptaameronu próbowano opisać, opierając się na różnych koordynatach. Jednym z najbardziej popularnych jest schemat siedmiu dni wyznaczany przez regularnie powracającą formułę: x ויהי ערב ויהי בקר יום x „I tak upłynął wieczór i poranek x dnia”. Formuła ta wieńczy kolejne dni stworzenia. Nie powraca ona jednak w przypadku dnia siódmego, co stanowi tylko jedną z wielu przesłanek, które wskazują na szczególną pozycję tego dnia w kapłańskiej koncepcji stworzenia. Na podstawie schematu kolejnych dni stworzenia powstała koncepcja opisu stworzenia jako dyptyku. Już ojcowie Kościoła zauważyli, że Rdz 1,1-2,4a dzieli się na dwie paralelne i odpowiadające sobie triady, które wzajemnie się dopełniają i osiągają swą kulminację w dniu siódmym¹⁹. Każda z triad rozpoczyna się wzmianką o świetle (światło w dniu pierwszym oraz ciała niebieskie jaśniejące na sklepieniu nieba w dniu czwartym). Każda też kończy się podwójnym dziełem Boga. Jak zauważa Dziadosz, „ten zamierzony przez kapłańskiego edytora literacki zabieg czyni

¹⁸ Zob. Wenham, *Genesis 1–15*, 13.

¹⁹ Synowiec, *Na początku*, 145.

całą narrację płynną, a jednocześnie pozwala zachować jej ciągłość, albowiem dodatkowe dzieło pierwszej i drugiej triady [...] nie tylko podsumowuje pewien istotny etap Bożego działania, ale też zapowiada dalszy ciąg Jego aktywności stwórczej opisanej w kolejnych wersetach, a ponadto zamyka poemat wewnątrz jednych i spójnych ram tygodnia”²⁰. Poniższa tabela prezentuje schemat dyptyku.

	<i>Opus distinctionis</i>	<i>Opus ornatus</i>	
Dzień I	Światło i ciemność	Ciała niebieskie	Dzień IV
Dzień II	Niebo i wody	Mieszkańcy nieba i wód: ptaki i ryby	Dzień V
Dzień III	a) Powierzchnia sucha b) Rośliny	a) Zwierzęta lądowe b) Ludzie	Dzień VI
Dzień VII: Szabat			

Pierwsza triada wyznaczona jest przez trzy pierwsze dni stworzenia. Jej treścią jest stworzenie, rozdzielanie oraz staranne porządkowanie przez Boga najważniejszych przestrzeni kosmosu (*opus distinctionis*). Na drugą triadę składa się druga część tygodnia stworzenia, a jej treść stanowi opowiadanie o wypełnieniu wcześniej stworzonych i rozdzielonych przestrzeni oraz ozdabianiu ich ciałami niebieskimi i wszelkimi istotami żywymi (*opus ornatus*). W tak zbudowanym dyptyku oczywista staje się korespondencja pomiędzy odpowiadającymi sobie elementami obu paneli. Dzień pierwszy koresponduje z dniem czwartym: światłu stworzonemu w pierwszym dniu (1,3-5) odpowiadają ciała niebieskie (słońce, księżyc, gwiazdy) powołane do istnienia w czwartym dniu (1,14-19). Dzień drugi koresponduje z piątym: powstanie sklepienia rozdzielającego wody górne od dolnych (1,6-8) uzupełnione zostaje przez stworzenie mieszkańców przestrzeni pod sklepieniem (ryby) i nad (ptaków) (1,20-23). Dzień trzeci i szósty kore-

²⁰ Dziadosz, *Tak było*, 37. Zob. również Wenham, *Genesis 1-15*, 6-7.

spondują nie tylko ze względu na paralelny przedmiot aktu stworzenia, ale również ze względu na fakt, że w każdym z nich Bóg stwarza dwa dzieła. W dniu trzecim są to: sucha powierzchnia ziemi oraz rośliny (1,9-13), w dniu szóstym – zwierzęta poruszające się na ziemi oraz człowiek (1,24-31).

Powyższy schemat stanowi jeden z elementów, które wypuklają „idealną geometrię i harmonię struktury kapłańskiego poematu”²¹. W kontekście przedmiotu naszego studium, jakim jest światło, szczególnie interesującym wydaje się zestawienie pierwszego i czwartego dnia stworzenia – relacja pomiędzy stworzeniem światła i powstaniem ciał świecących na sklepieniu nieba. Paradoksalnie, w kontekście opisu stworzenia światła zaskakująca jest nie tyle sama korespondencja pomiędzy stworzeniem światła i powstaniem ciał niebieskich (ta wydaje się oczywista!), ile właśnie fakt rozdzielenia momentu zaistnienia światła i powstania ciał niebieskich, których zadaniem jest, między innymi, „świecenie na sklepieniu nieba i oddzielanie dnia od nocy” (Rdz 1,14).

Jak zauważa Lemański, struktura oparta na schemacie siedmiu dni tygodnia „nie oddaje specyficznego i sugestywnego rytmu zawartego w tekście”²². Fakt stworzenia w dniu trzecim roślin, które wydają się przynależć do triady określanej jako *opus ornatus*, oraz stworzenia w dniu czwartym ciał niebieskich, które ze względu na swoją funkcję stanowić powinny część triady określanej jako *opus distinctionis*, zdaje się naruszać „idealną geometrię i harmonię” opisu stworzenia²³. Również „podwójne dzieło” Stwórcy w dniu trzecim i szóstym sugeruje pewne napięcie pomiędzy schematem

²¹ Dziadosz, *Tak było*, 37.

²² Lemański, *Księga Rodzaju 1–11*, 141.

²³ Wydaje się, że także stworzenie człowieka narusza ten zbyt uproszczony schemat podziału na *opus distinctionis* i *opus ornatus*. Choć stworzony w dniu szóstym jako element dzieła „przyozdabiania” kosmosu człowiek otrzymuje władzę nad innymi elementami stworzonego świata tworzącymi *opus ornatus*: „rybami morskimi, ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi”

opartym na sześciu dniach pracy Boga i ośmioma dziełami, które zostały w tym czasie stworzone. Obserwacje te zmuszają do poszukiwania alternatywnych schematów, na których opierać się może struktura Heptaameronu.

Rozważając kompozycję Rdz 1,1-2,4a, P. Beauchamp podkreśla jej schematyzm, wspominając o wrażeniu „niemal uroczystej monotonii” (*presque solennelle monotonie*)²⁴. Ta „uroczysta monotonia” poematu zbudowana jest na powracających regularnie sformułowaniach, których wyrażenie: „tak upłynął wieczór i poranek” jest tylko jednym z przykładów. Analiza użytych przez redaktora kapłańskiego i powracających regularnie w Rdz 1,1-2,4a zwrotów doprowadziła Beauchampa do wyodrębnienia w poemacie mniejszych jednostek (*le cadre*), które ujęte w nawias wstępu (Rdz 1,1-2) oraz zakończenia (Rdz 2,2-4a) tworzą całość opowiadania. Przeprowadzony przez Beauchampa dokładny inwentarz powtarzających się sformułowań obejmuje następujące elementy:

- 1) zapowiedź komendy: „Bóg rzekł” (10 razy: Rdz 1,3.6.9.11.14.20.24.26.28.29);
- 2) słowo polecenia: np. „Niech się stanie” (Rdz 1,3.6.14), „niech się zbiorą” (Rdz 1,9), „nie się ukaze” (Rdz 1,9) etc.;
- 3) formuła wykonania: „I stało się światło” (Rdz 1,3), „i stało się tak” (Rdz 1,7.9.11.15.24.30);
- 4) wykonanie: „Bóg uczynił” (Rdz 1,7.16.25), „Bóg umieścił” (Rdz 1,17), „Bóg oddzielił” (Rdz 1,4.7), „Bóg stworzył” (Rdz 1,21.27);
- 5) ocena: Bóg widział, „światło, że było dobre” (Rdz 1,4), „że było dobre” (Rdz 1,5.10.12.18.21.25), „że wszystko co stworzył, było bardzo dobre” (Rdz 1,31);
- 6) dalsze słowa: „I nazwał Bóg” (Rdz 1,5.8.10), „i błogosławił Bóg” (Rdz 1,22.28);

(Rdz 1,28). Jednocześnie spod jego władzy wyjęte są ciała niebieskie również należące do tej części dzieła stworzenia.

²⁴ Beauchamp, *Création*, 19.

7) wzmianka o dniu: „był wieczór i był poranek x dnia” (Rdz 1,5.8.13.19.23.31)²⁵.

Poniższa tabela prezentuje dystrybucję powtarzających się formuł w poszczególnych jednostkach i ukazuje je na tle 6 pierwszych dni stworzenia²⁶:

	I	II	III		IV	V	VI				suma
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	
<i>Bóg rzekł</i>	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	10
Polecenie	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	10
<i>I stało się tak</i>	*	*	*	*	*		*			*	7
Wykonanie	*	*		*	*	*	*	*			7
Ocena: <i>Bóg widział</i>	*		*	*	*	*	*			*	7
Dalsze słowa	*	*	*			*					4
Wzmianka o dniu	*	*		*	*	*				*	6

Beauchamp zwraca uwagę, że pojawianie się powtarzających się sformułowań w poszczególnych jednostkach nie oznacza, że mają one identyczną formę. Rytm poematu nie został bowiem oparty wyłącznie na dosłownym powtórzeniu danych zwrotów, ale również na pewnym podobieństwie zawartości poszczególnych jednostek. To ono sprawia, że schemat pozostaje w mocy nawet wtedy, gdy pewne wyrażenia nie pojawiają się równomiernie we wszystkich jednostkach lub pojawiają się w nieco zmienionej formie. Różnorodność ta, zasygnalizowana w zamieszczonym powyżej wykazie, może być, zdaniem Beauchampa, łatwo sprowadzona do prostego schematu, który daje się rozpoznać w każdej jednostce: „Bóg rzekł” – „Niech się stanie” – „I stało się” (*il dit – que soit – ce fut*)²⁷. Jak widać, podstawą do wyróżnienia poszczególnych jednostek staje się słowo Boga. To właśnie na 10 stwórczych

²⁵ Beauchamp, *Création*, 21-26.

²⁶ Beauchamp, *Création*, 28.

²⁷ Beauchamp, *Création*, 20, 36.

słowach Boga, według Beauchampa, oparta została struktura Heptaameronu.

Analizując stworzenie światła w kontekście modelu opartego na schemacie kolejnych dni stwórczej aktywności Boga, można powiedzieć, że przypada ono na pierwszy dzień stworzenia. Jeśli jednak weźmiemy pod uwagę strukturę opartą na schemacie 10 stwórczych słów Boga – światło jawi się jako bezpośredni efekt pierwszego słowa Stwórcy. Każdy następny dzień stworzenia można określić jako pewną „czasoprzestrzeń”, którą Bóg zapełnia – poprzez swoje stwórcze słowo – kolejnymi elementami kosmosu. W przypadku jednak dnia pierwszego owa „czasoprzestrzeń” jawi się nie tyle jako uprzednia, ile jako wtórna w stosunku do światła. Konstrukcja „czasoprzestrzeni” dnia pierwszego wyłania się jako konsekwencja stworzenia światła. Dzień pierwszy wyłania się jako ostatni rezultat pierwszego Bożego słowa i łańcucha wydarzeń, które dają początek światłu, uznania go za dobre i oddzielenia go od ciemności.

Tabela ukazująca dystrybucję sformułowań obecnych w poszczególnych jednostkach pozwala dostrzec jeszcze jedną cechę wyróżniającą światło spośród zastępów stworzeń. Tylko w przypadku jednostki zawierającej opis stworzenia światła spotykamy wszystkie siedem sformułowań tworzących pełny kadr: zapowiedź komendy („Bóg rzekł”), słowa polecenia („Niech będzie światło”), formułę wykonania („I stało się światło”), ocenę („i widział Bóg światło, że było dobre”), wykonanie („oddzielił światło”), dalsze słowa („i nazwał Bóg światło dniem”), wzmianka o dniu („tak upłynął wieczór i poranek dzień pierwszy”). To właśnie stworzenie światła stanowić będzie punkt odniesienia dla kolejnych jednostek prezentujących proces Bożego stworzenia. Konstatując ten fakt, można za K. Budde stwierdzić, że mamy tu do czynienia ze „sceną stworzenia w brzmieniu idealnym”²⁸.

²⁸ Budde, „Wortlaut und Werden”, 70.

2. WYJĄTKOWOŚĆ STWORZENIA ŚWIATŁA W KAPŁAŃSKIM POEMACIE O STWORZENIU

Powyżej wskazaliśmy na kilka elementów dotyczących struktury kapłańskiego opisu stworzenia świata, które sugerują szczególną pozycję światła wśród stworzeń. Egzegeci zwracają uwagę, że wyjątkowość pierwszego Bożego stworzenia nie ogranicza się jednak wyłącznie do jego specyficznej pozycji w chronologii stworzenia. Spróbujmy prześledzić opis zawarty w Rdz 1,3-5, zwracając uwagę na to, co czyni światło jednym z najbardziej charakterystycznych spośród dzieł Boga Stwórcy.

Hebrajski rzeczownik **אור**, „światło” pojawia się w tekście Heptaameronu sześć razy, z czego aż pięciokrotnie znajdujemy go w Rdz 1,3-5. Poza formułą wprowadzającą („Bóg rzekł”) i sformułowaniem dotyczącym dnia („tak upłynął wieczór i poranek”) rzeczownik **אור** pojawia się we wszystkich pozostałych sformułowaniach tworzących pierwszy kadr aktu stworzenia. Podobne zjawisko nie zachodzi w przypadku żadnej spośród kolejnych jednostek.

³*Bóg rzekł:*

Niech będzie → światło (**אור**)

i było → światło (**אור**)

⁴*I widział Bóg,* → światło (**אור**), *że było dobre*

i oddzielił → światło (**אור**) *od ciemności*

⁵*I nazwał Bóg* → światło (**אור**) *a ciemność nazwał nocą*

I był wieczór i był

poranek dzień pierwszy

Boże polecenie w Rdz 1,3 rozpoczyna się do formy *jussivu* czasownika **היה**, „być” – „niech będzie”, „niech się stanie” (**יְהִי** - Qal 3 rodzaj.m.). Co ciekawe, forma *jussivu* tego czasownika występuje sześciokrotnie w Rdz 1,1-2,4a: cztery razy

w liczbie pojedynczej (Rdz 1,3.6.14) i dwa razy w liczbie mnogiej (Rdz 1.14-15)²⁹. Ale tylko w przypadku opisu stworzenia światła po formie *jussivu* pojawia się ten sam czasownik היה z *waw consecutivum* (וַיְהִי). W przypadku pozostałych stworzeń kapłański redaktor Heptaameronu używa innego czasownika w sformułowaniu polecenia, a innego – w opisie wykonania: „niech będzie sklepienie” → „i uczynił Bóg sklepienie” (Rdz 1,6-7); „niech powstaną ciała niebieskie” → „i uczynił Bóg... i umieścił je” (Rdz 1,14-17) etc.³⁰ Podobnie tylko w przypadku Rdz 1,3-5 stworzony element (światło) pojawia się bezpośrednio po formule komendy (יְהִי אֹר – „niech się stanie”) jako prosta konsekwencja stwórczego słowa Boga³¹: וַיְהִי-אֹר – „i stało się światło”. W przypadku pozostałych stworzeń po formule polecenia następuje wzmianka o wykonanej przez Stwórcę czynności („uczynił”, „stworzył”, „umieścił”) lub ogólna formuła וַיְהִי-כֵן – „i stało się tak”. Komentując to maksymalne zbliżenie pomiędzy stwórczym słowem Boga i jego rezultatem, Beauchamp stwierdza: „to właśnie tutaj słowo i jego rezultat, światło, ukazują się w bezgranicznej przejrzystości i wzajemnym przenikaniu”³².

²⁹ Warto zwrócić uwagę, że forma „niech będzie/niech będą” użyta jest tylko w odniesieniu do rzeczywistości związanych z niebem: światła, sklepienia oraz ciał niebieskich. W przypadku pozostałych elementów stworzonego świata użyte są inne czasowniki: „niech się zbiorą”, „niech się ukaże”, „niech wyda ziemia”, „niech się zaroją”, „niech lata”, „niech panują”

³⁰ B. Jacob zauważa, że różnica ta dotyczy wszystkich dzieł stworzenia – nie tylko tych wprowadzonych przez czasownik היה, „niech się stanie”. Zob. Jacob, *Genesis*, 30-31.

³¹ C. Westermann sugeruje, że stworzenia w Rdz 1 nie można nazwać „stworzeniem przez słowo”. Redaktor poematu konsekwentnie używa czasownika אָמַר, który w odróżnieniu od דָּבַר nie ma formy rzeczownikowej. Zdaniem Westermanna poprawniej należałoby mówić o stworzeniu przez „przemowę”, choć i to sformułowanie nie oddaje precyzyjnie istoty aktu stwórczego. Zob. Westermann, *Genesis 1-11*, 110.

³² Beauchamp, *Création*, 48.

Jednym z elementów powracających regularnie w poszczególnych jednostkach Heptaameronu jest sformułowanie dokonywanej przez Boga ewaluacji poszczególnych stworzeń. Formuła oceny, rozpoczynająca się od słów: וִירָא אֱלֹהִים – „i widział Bóg” pojawia się siedmiokrotnie w Rdz 1,1-2,4a³³. Pięciokrotnie jest to standardowa formuła וִירָא אֱלֹהִים כִּי־טוֹב „widział Bóg, że było dobre” (Rdz 1,10.12.18.21.25). W Rdz 1,31 formuła dotyczy całości Bożego dzieła stworzenia, i być może właśnie dlatego redaktor kapłański modyfikuje standardową formułę: „i widział Bóg wszystko, co uczynił, i oto było bardzo dobre”. Biorąc pod uwagę standardową formułę ewaluacyjną, sformułowanie, które pojawia się w kontekście stworzenia światła, jest wyjątkowe. Tylko tutaj światło – jako element stworzenia i przedmiot oceny – włączone jest w samą formułę: וִירָא אֱלֹהִים אֶת־הָאוֹר כִּי־טוֹב – „i widział Bóg światło, że było dobre”. Jak zauważa Noort, to światło jako takie określone zostaje jako „dobre”³⁴. Nie do pominięcia wydaje się również fakt, że formuła ewaluacyjna w przypadku pierwszego stworzenia niejako „zawiesza na moment” pracę stwórczą w sensie ścisłym: pojawia się bezpośrednio po zaistnieniu światła, a nie dopiero po oddzieleniu go od ciemności i nazwaniu dniem. W ten sposób jesteśmy poinformowani, że to światło samo w sobie jest dobre³⁵. Predykat „dobre” odnosi się bowiem nie do koegzystencji światła i ciemności, ani też do obu tych rzeczywistości oddzielnie, ale wyłącznie do światła³⁶.

³³ Na temat liczby siedem w kapłańskim opisie stworzenia zob. Dziadosz, *Tak było*, 28-29. Co ciekawe, w tekście LXX formuła to pojawia się 8 razy. Tłumacz na język grecki umieszcza ją również w kontekście drugiego dzieła stworzenia, którym jest sklepienie: και εἶδεν ὁ θεὸς ὅτι καλόν (Rdz 1,8).

³⁴ Zob. Noort, „The Creation of Light”, 8.

³⁵ Zob. Hamilton, *The Book of Genesis 1–17*, 120.

³⁶ Zob. Skinner, *Genesis*, 19.

3. ZNACZENIE ŚWIATŁA W KAPŁAŃSKIM OPISIE STWORZENIA ŚWIATA

Nawet pobieżna analiza Rdz 1,3-5 oraz jego miejsca w strukturze Heptaameronu sugeruje wyjątkowość światła pośród zastępów stworzeń. W ostatniej części naszego opracowania pragniemy zmierzyć się z pytaniem o rolę, jaką odgrywa światło w kapłańskim opisie stworzenia świata.

Najbardziej oczywistą funkcją światła wydaje się rozpraszanie ciemności: światło istnieje po to, by świecić. Co ciekawe jednak, w kapłańskim opisie stworzenia funkcja ta przypisana jest bezpośrednio ciałom niebieskim powstałym w dniu czwartym. To one umieszczone zostały na sklepieniu nieba między innymi po to, „by świeciły (להאיר) nad ziemią”. To rozdzielenie opisu stworzenia światła i ciał niebieskich stanowić może problem, jeśli potraktujemy poemat o stworzeniu w kategoriach czysto kosmologicznych: jak bowiem wyobrazić sobie stworzenie światła bez stworzenia słońca i innych ciał niebieskich? Choć rozdzielenie to opisane w Rdz 1 wydaje się nie mieć wielu analogii³⁷ w Biblii Hebrajskiej, dla redaktora kapłańskiego nie stanowi to większego problemu. Być może wynika to z prostej obserwacji przyrody, gdzie światło dnia nie zawsze łączy się z widocznym słońcem. Być może jednak wskazuje to na fakt, że redaktor Heptaameronu przypisuje światłu znacznie istotniejszą funkcję.

Wiersz Rdz 1,2 wspomina o ciemności, która dominowała nad powierzchnią bezmiaru wód, kiedy Bóg rozpoczynał dzieło stworzenia. Ciemność ta nie jest żadnym realnym bytem, ale raczej aspektem stanu przed stworzeniem. Pojawia się ona niekiedy jako symbol „nieistnienia”. Westermann wspomina egipską inskrypcję, która rozpoczyna się od słów: „Kiedy nic jeszcze nie powstało, kiedy ziemia była wciąż pogrążona

³⁷ Jako przykład podobnego rozdzielenia światła i słońca wskazuje się często Ps 74,16: „Twoim jest dzień i noc jest Twoja; Ty światło i słońce utwierdziłeś”.

w nocy i ciemności...”³⁸. Ciemność stanowi również niekiedy element opisu pierwotnego chaosu (Fenicja)³⁹. W tym kontekście stworzenie światła stanowi wtargnięcie elementu Bożej harmonii w świat pogrążony w chaosie. Jak zauważa Westermann, stworzenie światła nie oznacza pojawienia się jakiejś szczególnie subtelnej materii, jakiegoś niezwykłego, niematerialnego, boskiego niemal elementu. Dla redaktora Heptaameronu stworzenie światła oznacza raczej podstawowe podziały wszechświata. Stworzenie światła następuje najpierw, przed kolejnymi podziałami, ponieważ to właśnie ono czyni możliwym czasowe następstwo kolejnych elementów. Jak pisze Westermann: „Bóg stwarza światłość i przez to czyni możliwym podstawowy cykl czasu i porządku”⁴⁰. Dla autora kapłańskiego stworzenie światła jest czymś więcej niż tylko warunkiem wszelkiego porządku w sensie kosmologicznym. To właśnie światło czyni ów porządek możliwym i określa go⁴¹.

Poprzez opis stworzenia światła redaktor kapłański nie tylko rozpoczyna serię kolejnych stworzeń, ale – nie nazywając tego w sposób wyraźny – szkicuje zarys idei czasu. Jak pisze Beauchamp:

Nie wyrażając koncepcyjnie, że Bóg stworzył czas, [redaktor kapłański] zbliża się do tej idei najbliżej, jak można, wprowadzając ideę powstania najbardziej niematerialnego spośród stworzeń jakim jest światło, które współdzielili oczywistość słowa i jego nieciągłość: światło i słowo – można je dostrzec jedynie wtedy, gdy przerywają ciemność nocy, mrugnięcie powiek, ciszę, podział słów. To właśnie owa nieciągłość ustanawia czas⁴².

³⁸ Zob. Westermann, *Genesis 1–11*, 104.

³⁹ Westermann, *Genesis 1–11*, 104.

⁴⁰ Westermann, *Genesis 1–11*, 112.

⁴¹ Zob. Hamilton, *The Book of Genesis 1–17*, 119.

⁴² Beauchamp, *Création*, 52.

Jak zauważa Westermann, kosmiczny zegar rusza na-
przód nie w momencie powstania światła, ale raczej w mo-
mencie oddzielenia go od ciemności⁴³. To właśnie stała al-
ternacja światła i ciemności – dnia i nocy – wyznacza rytm
Heptaameronu: „i był wieczór i poranek dzień x”.

Idea czasu, która zainaugurowana zostaje w momencie
stworzenia światła w Rdz 1,3-5, powraca i znajduje swoją
kontynuację w dniu czwartym w Rdz 1,14-19. To w tym
dniu powstają „ciała niebieskie świecące na sklepieniu nie-
ba”, których celem jest oddzielanie dnia od nocy, a także
wyznaczenie „pór roku, dni i lat”. W ten sposób idea czasu
rozrasta się do formy kalendarza o charakterze nie tylko as-
tronomicznym, lecz również liturgicznym. Ciała świecące na
sklepieniu nieba nie tylko wskazują na czas liczony upływem
kolejnych przemian dnia i nocy, ale również służą jako znaki
wskazujące czas święty. Idea czasu świętego powróci z całą
mocą w siódmym dniu, kiedy Bóg stworzy i konsekruje
szabat (Rdz 2,2-3). To właśnie wtedy czas zainaugurowa-
ny w momencie stworzenia światła i uporządkowany przez
stworzenie ciał niebieskich osiąga swoją pełnię w świętej
czasoprzestrzeni szabat⁴⁴.

Nie brak również egzegetów, którzy sugerują, że idea
światła w Rdz 1 nie ogranicza się do czysto fizycznego fe-
nomenu. Jak pisze Noort, „mówienie o Bogu w relacji do
światła i ciemności nigdy nie jest tematem neutralnym”⁴⁵.
Na kartach Biblii Hebrajskiej majestat Boga często ukazany
jest właśnie w kategoriach światła – to ono towarzyszy teofa-
niom (Wj 13,21; 14,20; 20,18) i rozjaśnia twarz człowieka,
który wszedł w bezpośredni kontakt z Bogiem (Wj 34,29)⁴⁶.
W Księdze Ezechiela światło zostaje złączone z ideą chwały

⁴³ Westermann, *Genesis 1–11*, 113.

⁴⁴ Beauchamp, *Création*, 63. Zob. również Westermann, *Genesis 1–11*,
112. Ciekawe w tym kontekście wydaje się wyrażenie użyte przez św.
Łukasza: *σάββατον ἐπέφωσκεν* „Szabat się rozjaśniał” (Łk 23,54).

⁴⁵ Noort, „The Creation”, 17.

⁴⁶ Odminną opinię prezentuje Aalen, „אור 'ôr”, 164.

Pańskiej (כבוד־יהוה), która ukazuje się prorokowi nad kanałem Kebar (Ez 1,26-28) i rozjaśnia ziemię: „I oto chwała Boga Izraela przyszła od wschodu, a głos Jego był jak szum wielu wód, a ziemia jaśniała od Jego chwały (והארץ האירה מכבודו)” (Ez 43,2). W Psalmie 104 światło ukazane jest jako szata, którą Bóg okrywa się jak płaszczem (Ps 104,1-2), a w eschatologicznych tekstach Trita-Izajasza sam Bóg ma stać się światłem dla Jerozolimy: „Już słońca mieć nie będziesz w dzień jako światła, ani jasność księżyca nie zaświeci tobie, lecz Pan będzie ci wieczną światłością i Bóg twój – twoją ozdobą” (Iz 60,19)⁴⁷. Zdaniem M. Smitha niektóre spośród wskazanych wyżej tekstów mogą sugerować, że światło w Rdz 1,3 nie zostało stworzone w taki sam sposób, jak inne spośród dzieł Boga, ale że może być ono formą Bożej substancji – Bożej światłości istniejącej, zanim ruszył właściwy proces stworzenia⁴⁸.

Smith zauważa również, że w wizji kapłańskiego redaktora Rdz 1 następuje zbliżenie między ideą światła a Prawem: to Tora okazuje się światłem (zob. Prz 6,23). Jak pisze: „zarówno kosmos, jak i nauczanie wywodzą się z boskiego światła (zob. Ps 19). To z niego emanuje kapłańska autoryzacja nie tylko w odniesieniu do szabatu czy świąt, ale również szerzej – dla całej kapłańskiej Tory”⁴⁹. W ten sposób światło w pierwszym rozdziale Księgi Rodzaju funkcjonuje zarówno na poziomie naturalnym, jak i ponadnaturalnym, oświetla stworzony świat i jest źródłem oświecenia na poziomie moralno-kulturowym.

Również zestawienie światła i ciemności w Rdz 1,3-5 wydaje się wskazywać na inny niż tylko fizyczny wymiar. Jak zauważa Noort, światło i ciemność stosunkowo wcześniej stają się w Biblii synonimami dobra i zbawienia oraz zła

⁴⁷ Szerzej na temat eschatologicznego wymiaru światła zob. May, „The Creation of Light”, 209-211.

⁴⁸ Zob. Smith, „Light in Genesis 1:3”, 131.

⁴⁹ Smith, „Light in Genesis 1:3”, 132.

i nieszczęścia (zob. Am 5,18.20; Iz 5,20; 59,9). Choć redaktor kapłański, kreśląc poemat o Bogu Stwórcy wszystkiego, nie zdecydował się użyć tak radykalnego wyrażenia jak Izajasz (45,7): „Ja tworzę światło i stwarzam ciemności, sprawiam pomyślność i stwarzam niedolę. Ja, Pan, czynię to wszystko”, to jednak jego opis stworzenia światła w Rdz 1,3-5 nie pozostawia wątpliwości. To światło jest Jego dziełem i tylko ono – a nie wraz z ciemnością – zostaje określone jako dobre. Choć ciemność nie znika, to jednak zostaje ograniczona. I to właśnie stworzenie światła sprawia, że ciemność nie jest już bezgraniczna, ale ujęta zostaje w rytm przemiany dnia i nocy. Ciemność staje się tylko nocą, po której zawsze następuje poranek i dzień – „i staje się światło”⁵⁰.

4. ZAKOŃCZENIE

W powyższej analizie staraliśmy się wskazać na wyjątkowy charakter światła w dziele stworzenia. Wyjątkowość ta przejawia się zarówno w na poziomie struktury całego kapłańskiego poematu o stworzeniu, jak również na poziomie kadru zawierającego opis „pierwszego słowa” Stwórcy w Rdz 1,3-5: „niech będzie światło”. W teologicznej wizji redaktora kapłańskiego światło wyróżnia się na tle zastępów stworzeń. Jego znaczenie wykracza znacznie poza fizyczną oczywistość. Stworzenie światła nie tylko uruchamia kosmiczny zegar, ale również tworzy czasoprzestrzeń, w której rozgrywają się kolejne akty stworzenia. Stworzenie światła czyni możliwym porządek stworzenia i określa go. Jego stworzenie zdaje się towarzyszyć teofanii Boga w akcie stworzenia i stanowić element panowania Boga nad siłami chaosu.

⁵⁰ Zob. Noort, „The Creation”, 19-20.

BIBLIOGRAFIA

- Aalen S., „אֵלֹהִים יוֹרֵא”, *Theological Dictionary of the Old Testament* (red. G.J. Botterweck – H. Ringgren) (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1974) I, 147-167.
- Bauks M., *Die Welt am Anfang. Zum Verhältnis von Vorwelt und Weltentstehung in Gen 1 und in der altorientalischen Literatur* (WMANT 74; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1997).
- Beauchamp P., *Création et séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse* (Lectio Divina 201; Paris: Cerf, 2005).
- Budde K., „Wortlaut und Werden der ersten Schöpfungsgeschichte”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 35 (1915) 65-97.
- Cassuto U., *From Adam to Noah: Genesis I–VI 8* (tł. I. Abrahams) (Publications of the Perry Foundation for Biblical Research in the Hebrew University of Jerusalem; Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University, 1961).
- Dziadosz D., *Tak było na początku... Izrael opowiada swoje dzieje. Literacka i teologiczna analiza wiodących tradycji Księgi Rodzaju* (Przemyśl: Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, 2011).
- Giuntoli F., *Genesi 1,1–11,26: Introduzione, traduzione e commento* (Nuova Versione della Bibbia dai Testi Antichi I/1; Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 2013).
- Hamilton V.P., *The Book of Genesis: Chapters 1–17* (NICOT; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990).
- Jacob B., *Das erste Buch der Tora Genesis. Genesis* (Giessen: Schocken, 1934).
- Kapełuś M., *Mity akadyjskie* (Antologia Literatury Mezopotamskiej; Warszawa: AGADE, 2000).
- Lemański J., *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (NKB.ST 1/1; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2013).
- May H.G., „The Creation of Light in Genesis 1.3-5”, *Journal of Biblical Literature* 58 (1939) 203-211.
- Noort E., „The Creation of Light in Genesis 1:1-5: Remarks on the Function of Light and Darkness in the Opening Verses of the Hebrew Bible”, *The Creation of Heaven*

- and Earth: Re-interpretation of Genesis I in the Context of Judaism, Ancient Philosophy, Christianity, and Modern Physics* (red. G.H. van Kooten) (Themes in Biblical Narrative 8; Leiden – Boston: Brill, 2005) 3-20.
- Rad G. von, *Genesis: A Commentary* (The Old Testament Library; Philadelphia: Westminster Press, 1973).
- Skinner J., *Genesis* (International Critical Commentary; Edinburgh: T & T Clark, 1910).
- Smith M.S., „Light in Genesis 1:3 – Created or Uncreated: A Question of Priestly Mysticism?“, *Birkat Shalom: Studies in the Bible, Ancient Near Eastern Literature, and Post-Biblical Judaism Presented to Shalom M. Paul on the Occasion of His Seventieth Birthday* (red. Ch.Cohen et al.) (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2008) 125-134.
- Speiser E.A., *Genesis* (Anchor Bible I; New York, NY: Doubleday, 1964).
- Synowiec J.S., *Na początku. Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu* (Warszawa: ATK, 1987).
- Wenham G.J., *Genesis 1–15* (Word Biblical Commentary 1; Dallas, TX: Word, 1987).
- Westermann C., *Genesis 1–11* (A Continental Commentary; Minneapolis, MN: Fortress, 1994).

TATSIANA LAKHMITSKAYA, magister ekonomii (Instytut Wiedzy Współczesnej, Mińsk, Białoruś 2003), magister teologii (KUL 2013), doktorantka Instytutu Nauk Biblijnych KUL, od 2008 stypendystka Fundacji Jana Pawła II w Lublinie. E-mail: choristka@gmail.com

Ks. KRZYSZTOF NAPORA, sercanin, doktor nauk biblijnych, absolwent Wyższego Seminarium Misyjnego Księży Najświętszego Serca Jezusowego w Stadnikach, Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Pontificio Istituto Biblico w Rzymie, Rothberg International School Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie oraz École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem, od 2012 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Instytutu Nauk Biblijnych KUL. E-mail: naporus@gmail.com