

WOJCIECH CHOLEWA  
Uniwersytet Opolski, Wydział Teologiczny

## **Człowiek królem stworzenia** **Analiza intertekstualna Rdz 1,1–2,4a i Ps 8<sup>1</sup>**

### **Man as king of creation** **An intertextual analysis of Gen 1:1–2:4a and Ps 8**

#### **Summary**

In the following thesis Gen 1:1–2,4a and Ps 8 have been analysed in terms of anthropology contained by both of these fragments. They show some thematic similarities with the myths and hymns of the Israel's neighbour countries. However, the idea of man presented in biblical texts differs essentially from the one presented in myths both Mesopotamian and Egyptian.

The priest hymn in Gen 1:1–2,4a presents the great dignity of the whole human race. Elements of the rite of enthronement of a ruler can be found both in its structure and vocabulary. In Mesopotamian texts king has been seen as a reflection of the Creator's presence in the world. The creation of man in the image and likeness of YHWH is equal with making him the ruler of the whole created world. Man, though only one of the creatures, rules the world on God's behalf. His dominance though is never absolutely independent, but always referring to the Creator. God gives his blessing to mankind, thanks to which a man can reproduce, fill the earth and rule the creatures. Anthropology of the Ps 8 assumes the existence of a certain tension in human. He is a creature weak, fragile, however God has elevated him to an extraordinary dignity. God makes human only a little less than He Himself. Human is decorated by the Creator with honour and glory. It is through human how God preserves the order and restores harmony in the created world. Human is an object of a special care of God, thanks to which he can rule other creatures. YHWH keeps human in mind all the time and is faithful to him. His care is irrevocable.

The analysis has proved that there is an indirect literary relationship between both texts. The Psalmist does not refer to the whole priest hymn on creation. He rather puts stress on some of its elements and organizes them in a different order. Both texts exhibit quite strong similarities both thematical and structural.

---

<sup>1</sup> Na potrzeby artykułu naukowego został zmodyfikowany tekst pracy magisterskiej *Człowiek królem stworzenia. Analiza intertekstualna Rdz 1,1–2,4a i Ps 8*, napisanej pod kierunkiem ks. dra Andrzeja Demitrowa, obronionej na Wydziale Teologicznym UO w 2016 r.

Vocabulary used by the authors is however completely different. The anthropology of the two works, although showing significant lexical differences, nevertheless remains consistent. In the texts discussed there are only three protagonists: God, human and rest of the creatures. Man is the king who, on behalf of YHWH, rules the world. This royal dignity does not apply only to the outstanding units, but to every human.

**Keywords:** Creation of the world, Genesis, Psalms, Intertextual analysis, Analysis of rhetorical structure and forms.

### Streszczenie

W niniejszym artykule przeanalizowano Rdz 1,1–2,4a i Ps 8 pod względem zawartej w obu utworach antropologii. Wykazują one pewne podobieństwa tematyczne z mitami i hymnami krajów ościennych Izraela. Jednak koncepcja człowieka przedstawiona w tekstach biblijnych jest zasadniczo różna od tej zawartej w mitach mezopotamskich i egipskich.

Kapłański hymn, znajdujący się w Rdz 1,1–2,4a, pokazuje niezwykłą godność rodzaju ludzkiego. W jego strukturze oraz użytym słownictwie można dostrzec elementy obrzędu intronizacji ziemskiego władcy. W tekstach mezopotamskich król był postrzegany jako odbicie obecności Stwórcy w świecie. Stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo JHWH równoznaczne jest z ustanowieniem go władcą nad całym stworzonym światem. Człowiek, choć jest tylko jednym ze stworzeń, w imieniu Boga sprawuje władzę nad całym światem. Jego panowanie nie jest jednak nigdy całkowicie autonomiczne, lecz zawsze w odniesieniu do Stwórcy. Bóg obdarza ludzkość swoim błogosławieństwem, dzięki czemu człowiek może rozmnażać się, zapełniać ziemię i panować nad stworzeniami.

Antropologia Ps 8 zakłada istnienie pewnego napięcia w człowieku. Jest on istotą słabą i kruchą, jednak przez Boga został wywyższony do niezwykłej godności. Bóg czyni człowieka niewiele mniejszym niż on sam. Człowiek zostaje przez swojego Stwórcę uwieńczony koroną czią i chwałą. Są to atrybuty Boga – Najwyższego Króla. To poprzez człowieka Bóg zachowuje porządek i przywraca harmonię w stworzonym świecie. Człowiek jest przedmiotem specjalnej troski Boga, dzięki której może sprawować rządy nad resztą stworzenia. JHWH stale pamięta o człowieku i jest mu wierny, a Jego troska jest nieodwołalna.

Podjęta analiza tekstów wykazała, że istnieje pośrednia zależność literacka pomiędzy obydwoma utworami. Psalmista nie odnosi się do całości kapłańskiego hymnu o stworzeniu. Akcentuje jedynie pewne jego elementy i uporządkowuje je w odmienny sposób. Teksty te wykazują dość silne podobieństwo tematyczne i strukturalne. Użyte przez autorów słownictwo jest natomiast zupełnie różne. Antropologia obu dzieł, choć wykazuje znaczne różnice leksykalne, pozostaje jednak spójna. W omawianych tekstach występuje jedynie trzech protagonistów: Bóg, człowiek i reszta stworzeń. Człowiek jest królem, który w imieniu JHWH sprawuje władzę nad całą ziemią. Ta królewska godność nie tyczy się tylko wybitnych jednostek, lecz każdego człowieka.

**Słowa kluczowe:** stworzenie świata, Księga Rodzaju, psalmy, analiza intertekstualna, analiza struktury i form retorycznych.

## Wstęp

Każda z wielkich cywilizacji zadaje sobie podstawowe pytania dotyczące swojego istnienia. Ludzie zastanawiali się: Kim jest człowiek?, Skąd pochodzi? Jaki sens ma jego życie? Szukali odpowiedzi na nurtujące ich pytania o początek świata. Zastanawiali się, kim są bogowie. Pytania te nie omijały także starożytnych ludów zamieszkujących tereny Żyźnego Półksiężycza. Odpowiedzi znajdowali w przeróżnych mitach, opowiadaniach. Dzięki nim mogli choć trochę zrozumieć otaczający ich świat.

Pytania o „początki” zadawali sobie również Izraelici. Księgi biblijne obfitują w liczne teksty, które zgłębiają naturę człowieka i otaczającego go świata. Biblia jest księgą, która ukazuje historię relacji między Bogiem, człowiekiem i światem stworzonym, i tym samym udziela odpowiedzi na nurtujące pytania. Z jednej strony są to odpowiedzi silnie zakorzenione w konkretnej kulturze, czasie i miejscu, z drugiej strony mają jednak charakter ponadczasowy i uniwersalny. Ich echa rozbrzmiewają po dziś dzień w otaczającym nas świecie.

Artykuł ma na celu przedstawienie odpowiedzi na fundamentalne pytanie o naturę i miejsce człowieka w otaczającym go świecie, które dają księgi Starego Testamentu. Spośród ogromnej liczny tekstów biblijnych wybrano kapłańskie opowiadanie o stworzeniu świata z Rdz 1, 1–2, 4a oraz Ps 8, należący do tzw. psalterza jahwistycznego. Każde z tych dzieł zawiera bogatą refleksję antropologiczną. Dodatkowo należą one do dwóch różnych części Biblii Hebrajskiej. Kapłański hymn o stworzeniu świata jest częścią „Prawa”, natomiast Ps 8 należy do „Księgi Psalmów”, będącej częścią zbioru „Pism”. Artykuł ma wykazać istnienie zależności pomiędzy tymi tekstami *in genere* oraz zbieżność zawartej w nich myśli antropologicznej.

Wśród obcojęzycznej literatury jedyną pozycją, która w pogłębiony sposób ukazuje relację między badanymi tekstami biblijnymi, jest rozprawa doktorska H.J. Keenera, *A Canonical Exegesis of the Eighth Psalm: YHWH's Maintenance of the Created Order through Divine Reversal*<sup>2</sup>.

W badaniu posłużono się metodą analizy intertekstualnej. Polega ona na badaniu związków i zależności pomiędzy różnymi tekstami. Stara się także odkryć motywy, idee przenikające pomiędzy dziełami literackimi różnych krajów i kultur. Każdy z badanych tekstów omówiono najpierw jako odrębną jednostkę literacką. Starano się przychwycić ich relacje do tekstów mitologicznych krajów ościennych Izraela. Następnie przeprowadzono analizę intertekstualną obydwu utworów, badając zależność tematyczną, strukturalną i leksykalną pomiędzy nimi.

---

<sup>2</sup> H. J. KEENER, *A Canonical Exegesis of the Eighth Psalm. YHWH's Maintenance of the Created Order through Divine Reversal* (Winona Lake, IN, 2013).

## 1. Antropologia Rdz 1,1–2,4a

### 1.1. Zagadnienia literackie

Izraelici nie byli pierwszym narodem, który starał się zgłębić tajemnicę swego pochodzenia. Pytania o „początki” stawiało już sobie wiele starożytnych ludów. Poszukiwano odpowiedzi na pytania dotyczące fundamentalnych kwestii: Kim byli i skąd pochodzili nasi przodkowie? Co sprawiło, że osiedlili się właśnie w tym miejscu? Z jakiego powodu mamy na co dzień takie, a nie inne doświadczenia? Dlaczego czcimy tych, a nie innych bogów? Pozwalało to lepiej rozumieć swoją tożsamość oraz aktualną rzeczywistość. Opowiadania o „prapoczątkach” nie tyle więc opisywały tę archaiczną rzeczywistość, ile jej przyczyny; to z kolei pozwalało zrozumieć stan obecny. Zapoznanie się z „historią”, w ten sposób rozumianą, miało zatem na celu nauczenie się patrzenia w przyszłość i kształtowania jej w duchu poszanowania tego, co wynika z doświadczenia wiary. Zrozumienie „początków” dawało wiedzę potrzebną do rozumnego kształtowania swojej przyszłości oraz uczyło przyjmować rzeczywistość taką, jaką jest ona dana obecnie. Stworzone mitologie uczyły, jak korzystać z rzeczy i kształtować swoje życie w odpowiedni sposób; pokazywały, kim człowiek może i powinien być oraz jakie są jego ograniczenia. Opowiadania o początkach miały bardziej charakter inspirujący niż informacyjny<sup>3</sup>.

#### 1.1.1. Antropogonie mezopotamskie jako tło powstania Rdz 1,1–2,4a

Wiele źródeł i tradycji, stanowiących trzon prehistorii biblijnej przejawia pewne, czasem dość wyraźne, związki z modelami kosmogonicznymi wypracowanymi przez starożytne ludy rejonu Żyznego Półksiężycza. Mówiąc o Mezopotamii, trzeba wspomnieć tajemniczą kulturę Sumerów. W sumeryjskich tekstach z trzeciego tysiąclecia (p.n.e.) opowieści kosmogoniczne pełniły funkcję etiologii kulturowej<sup>4</sup>. O tym, w jaki sposób Sumerowie wyobrażali sobie stworzenie człowieka, najpełniej i najdokładniej opowiada mit o bogu Enki. Opowieść rozpoczyna się od skarg bogów na kłopoty, jakie ich trapią przy zdobywaniu pokarmu. Żalą się i płaczą, że ciężki jest ich byt; jedynym bogiem, który mógłby im przynieść wytchnienie, był Enki – bóg mądrości i głębin morskich, pogrążony we śnie w swoim pałacu na dnie oceanu. Matka wszystkich bogów, Nammu, wezwała go, aby zbudził się i uformował służbę dla bogów, tj. ludzi<sup>5</sup>. Jak podają K. Łyczkowska i K. Szarzyńska, kapłani sumeryjscy, którzy byli najprawdopodobniej autorami mitów kreacyjnych, jednoznacznie określili cel stworzenia oraz zadania ludzi. Ludzie powstałi, aby pomagać bogom w doskonaleniu życia ziemskiego, w pomnażaniu dobrobytu,

<sup>3</sup> J. LEMAŃSKI, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11* (NKB.ST I/1; Częstochowa 2013) 94.

<sup>4</sup> LEMAŃSKI, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11*, 124–125.

<sup>5</sup> M. BIELECKI, *Zapomniany świat Sumerów* (Warszawa <sup>4</sup>1996) 190–192.

przede wszystkim zaś w rozwoju rzemiosła i rolnictwa. Do zadań ludzi należało też czczenie bogów, budowanie świątyń oraz składanie im ofiar i darów. Ludzcy słudzy byli zastępcami bogów w wielu ich zadaniach. Zostali obdarzeni częścią boskiej mądrości, a praca ich była zaszczytna, gdyż dzięki niej uczestniczyli w realizacji boskich planów. W pracy tej wyszkolili ludzi zresztą sami bogowie. Stanowiła ona cel istnienia całej rasy ludzkiej. Wiara w to, że życie ludzkie ma na celu służbę bogom, miała ogromny wpływ na poglądy starożytnych Sumerów<sup>6</sup>.

Wiele z tych sumeryjskich koncepcji zostało przejętych przez cywilizację starobabilońską<sup>7</sup>. Na szczególną uwagę zasługują o wiele starsze od biblijnych tekstów utwory mezopotamskie: epos *Enuma Elisz*, pochodzący z XIV w. przed Chr.<sup>8</sup>, oraz datowana najprawdopodobniej na XVIII w. przed Chr. babilońska epopeja *Atra-Hasis*<sup>9</sup>. Nie ma pewności, w jakiej formie *Enuma Elisz* funkcjonował do momentu znalezienia najstarszego poświadczającego go znaleziska archeologicznego, datowanego na II w. przed Chr. Z całą pewnością jest jednak kompilacją istniejących dużo wcześniej podań na temat stworzenia świata, a także pochodzenia bogów i człowieka. Jego pierwotne zręby istniały w formie ustnej dużo wcześniej i były przekazywane przez wieki, aż przyjęły formę, którą możemy obecnie odczytać. Ze względu na ważną funkcję liturgiczną<sup>10</sup> można przypuszczać, że dość wcześnie funkcjonował w formie znanej obecnie<sup>11</sup>. Cały starobabiloński epos został spisany pismem klinowym na siedmiu glinianych tablicach. Nazwa eposu bierze się od pierwszych słów poematu i oznacza: „gdy na górze”, „gdy wysoko”.

*Enuma Elisz* za pierwotną parę bogów przyjmuje dwa bóstwa, będące jednocześnie materią, miejscami i osobami: Tiamat – słona woda morska; Apsu – woda słodka. Oba bóstwa, pierwotnie niewymieszane, w wyniku niezwykłego spółkowania zrodziły nową generację bogów, początkowo strasznych, przypominających potwory, następnie zaś coraz bardziej subtelnych. Twórcą świata był Marduk, najmłodszy i najdoskonalszy z nich. Zbudował on świat ze zwłok Tiamat, która z nienawiścią przyjęła jego pojawienie i chciała go zabić. Marduk, wydelegowany przez bogów, podjął z nią walkę, zwyciężył i złożył w ofierze. Olbrzymie ciało zabitej Tiamat podzielił na dwie części, z których uczynił niebo i piekło. W ten sposób stworzył on szkielet wszechświata, który następnie wypełnił różnymi częściami zwłok: sutki stały się łańcuchami górskimi, a oczy źródłami Tygrysu i Eufratu<sup>12</sup>.

<sup>6</sup> K. ŁYCZKOWSKA – K. SZARZYŃSKA, *Mitologia Mezopotamii* (Mitologie Świata; Warszawa 1981) 60.

<sup>7</sup> D. DZIADOSZ, *Tak było na początku. Izrael opowiada swoje dzieje. Literacka i teologiczna analiza wiodących tradycji Księgi Rodzaju* (Przemyśl 2011) 20.

<sup>8</sup> LEMAŃSKI, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11*, 125.

<sup>9</sup> R. KRAWCZYK, „Starotestamentowa idea «Obrazu Bożego» w człowieku”, *The Biblical Annals* 31/1 (1984) 19–30, 20.

<sup>10</sup> Poemat recytowany był w czasie czwartego dnia mezopotamskiej uroczystości początku roku Akitu.

<sup>11</sup> [http://biblista.pl/index.php?option=com\\_content&view=article&id=2287:co-to-jestqenumaeliszq&catid=300:materiay-biblijne&Itemid=81](http://biblista.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=2287:co-to-jestqenumaeliszq&catid=300:materiay-biblijne&Itemid=81) [dostęp: 03.12.2014 r.].

<sup>12</sup> J. BOTTERO, „Narodziny świata w Mezopotamii”, *Świat Biblii* (ed. A. LEMAIRE – P. ABADIE; Wrocław 2001) 62–63.

Najważniejsza z punktu widzenia antropogonii jest tablica VI, która przedstawia rozmowę Marduka z bogiem Ea. „Marduk (...) w swym sercu postanowił stworzyć rzecz wspaniałą”<sup>13</sup> i zwierza się swojemu ojcu, Ea, ze swych planów: „Chcę krew zebrać, uformować kości. Niech powstanie *lullu*, imię jego będzie człowiek. Chcę zaiste stworzyć *lullu* człowieka. Niech na niego nałożona będzie praca bogów, by mogli odpoczywać. Chcę udoskonalić organizację bogów, ulepszyć. Wspólnie winni być czczeni”<sup>14</sup>.

Człowiek przedstawiony jest tutaj jako dzieło pomyślane przez boga Marduka. Przez długi czas nosił on zamysł stworzenia wspaniałego dzieła i teraz dzieli się nim z bogiem Ea. Człowiek przedstawiony jest tutaj jako byt pochodzący od bogów, jako coś wspaniałego, innego niż reszta stworzenia. Celem, dla którego ludzkość ma być stworzona, jest wyręczenie bogów w ich pracy oraz oddawanie im czci.

Po odbytej naradzie postanowiono stworzyć człowieka z krwi boga Kingu: „Spętali go i trzymali przed Ea, karę na niego nałożyli, arterię krwi przecięli. Z krwi jego stworzyli ludzkość, nałożyli na nią pracę, bogów uwalniając od niej. Skoro Ea mądry stworzył ludzkość i na ludzkość nałożył pracę bogów – dzieło owo jest trudne do pojęcia”<sup>15</sup>. Tym, który wykonuje dzieło stworzenia człowieka, jest bóg Ea, ojciec Marduka. Jednak dalsza część poematu autorstwo powołania człowieka do życia przypisuje Mardukowi. Należy stąd wnioskować, że dla ówczesnego człowieka ważniejsze było, kto był autorem pomysłu, niż kto faktycznie wykonał pracę. Ważniejsza była idea niż rzeczywiste wykonanie.

Materiałem, z którego stworzono człowieka, jest tutaj krew drugorzędnego boga, który podlegał Tiamat do walki przeciw Mardukowi. Człowiek nosi więc w sobie jakąś boską cząstkę, ale pochodzi ona od „gorszego”, ukaranego boga, co w jakiś sposób stawia człowieka w niekorzystnej sytuacji. Zostaje on stworzony jako coś wspaniałego „trudnego do pojęcia”, ale jednocześnie ponosi on karę za bogów, którzy się zbuntowali i musi wykonywać ich pracę. Według *Enuma Elisz* człowiek jest więc bytem wspaniałym, zawierającym w sobie jakąś boską cząstkę; istotą przewyższającą inne stworzenia, ale zarazem kimś dramatycznym, bo ponosi karę za winy, których nie popełnił.

Według Jeana Bottero<sup>16</sup> autor eposu *Enuma Elisz* najprawdopodobniej wykorzystał tutaj kilka wersetów z jeszcze starszego – Poematu Najmądrzejszego, *Atra-Hasis*. Najstarsze zachowane tablice z tekstem Poematu Najmądrzejszego według kolofonu datowane są na XVII w. przed Chr., najprawdopodobniej na okres panowania wielkiego wnuka Hammurabiego, Ammi-Saduqa (1846–1847 przed Chr.). Jak podają W.G. Lambert i A.R. Millard<sup>17</sup>, pierwotny tekst pochodzi najprawdopodobniej z XVIII lub XIX w. przed Chr. Cały Poemat Najmądrzejszego spisany jest na trzech glinianych tablicach.

<sup>13</sup> K. ŁYCZKOWSKA, „Enuma Elisz”, *Mity akadyjskie* (ed. O. DREWNOWSKA-RYMARZ; Antologia Literatury Mezopotamskiej; Warszawa 2000) 40.

<sup>14</sup> ŁYCZKOWSKA, „Enuma Elisz”, 40.

<sup>15</sup> ŁYCZKOWSKA, „Enuma Elisz”, 41.

<sup>16</sup> BOTTERO, „Narodziny świata w Mezopotamii”, 63.

<sup>17</sup> J. H. WALTON, *Ancient Israelite Literature in its Cultural Context, A survey of parallels between biblical and ancient Near Eastern texts* (Grand Rapids, MI, 1994) 20.

Poemat nie zastanawia się nad pochodzeniem świata lub bogów, ale poświęcony jest wyłącznie antropogenii. Ukazuje przyczynę istnienia ludzkości oraz wylicza bezsensowne i budzące wątpliwości warunki egzystencji człowieka. Szuka odpowiedzi na pytania: Z jakiego powodu człowiek umiera? Dlaczego spotykają go różne nieszczęścia? Jaka jest przyczyna tego, że nie wszystkie kobiety mogą urodzić dzieci?<sup>18</sup>

Najważniejsza z punktu widzenia antropogenii jest tablica pierwsza, która przedstawia bunt niższej klasy bogów Igigi. Ich zadaniem jest kopanie kanałów i rzeki dającej życie dla kraju. W pewnym momencie bogowie Igigi buntują się i otaczają domostwo boga Enlila, sprawującego nad nimi kontrolę na ziemi. Następne wiersze są uszkodzone, lecz można się domyślać z późniejszego rozwoju wypadków, że wyżsi rangą, zamieszkujący niebo bogowie Annunaki, poznawszy przyczynę buntu Igigi, postanawiają stworzyć człowieka. Z tego powodu wzywają boginię-matkę, zwaną Miami<sup>19</sup>: „Człowiek *lullu* kosz bogów niech nosi. Wezwali boginię, zapytali, położną bogów, mądrą Miami. Ty jesteś łonem matczynym, który stworzy człowieka. Stwórz człowieka, aby przejął nasze brzemię! On weźmie na siebie jarzmo wyznaczone przez Enlila, pracę bogów niech człowiek wykonuje”<sup>20</sup>.

Bogini Miami, wiedząc, że sama nie jest w stanie stworzyć takiego dzieła, prosi o pomoc boga Enkiego: „Wykonanie tego tylko przeze mnie samą jest bezcelowe, jedynie wraz z Enki będzie to dzieło. On wszystko potrafi oczyścić. Niech da mi glinę, a ja to uczynię. Enki otworzył swe usta i rzekł do bogów wielkich (...), niech jeden bóg zostanie zabity (...) z krwią jego i ciałem niech Nintu zmiesza glinę, tak by bóg i człowiek byli zmieszani, razem z gliną”<sup>21</sup>.

Podobnie jak w innych mitach sumeryckich i *babilońskich*, człowiek w poemacie *Atra-Hasis* stworzony jest po to, aby odciążyć bogów, którzy dotychczas musieli sami ponosić trud pracy. Materiałem wykorzystanym do stworzenia jest glina oraz ciało i krew drugorzędnego boga Gesztue, który najprawdopodobniej stał na czele buntu drugorzędnych bogów Igigi. Człowiek jest więc z jednej strony czymś ziemskim, pochodzącym z gliny, prochu ziemi; z drugiej posiada w sobie jakiś boski pierwiastek, pochodzący z krwi i ciała zabitego boga.

Dodatkowo wezwani przez Miami i Enkiego bogowie Annunaki pluli w glinę. Nie wiadomo, co miałyby oznaczać ta czynność. J. Lemański<sup>22</sup> sugeruje, że „może stanowić imitację czynności garncarza, który formując naczynie z gliny, splotwał na nie od czasu do czasu, aby zwilżyć obrabiany przez siebie materiał”.

<sup>18</sup> BOTTERO, „Narodziny świata w Mezopotamii”, 63–64.

<sup>19</sup> J. LEMAŃSKI, „Opis stworzenia jako *conditio humana* w Rdz 2,7?”, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 39/1 (2006) 5–24, 7–8.

<sup>20</sup> K. ŁYCZKOWSKA, „Starobabiloński mit o Atrahasisie”, *Mity akadyczne* (ed. O. DREWNOWSKA-RYMARZ; Antologia Literatury Mezopotamskiej; Warszawa 2000) 128–129.

<sup>21</sup> ŁYCZKOWSKA, „Starobabiloński mit o Atrahasisie”, 128–129.

<sup>22</sup> LEMAŃSKI, „Opis stworzenia jako *conditio humana* w Rdz 2,7?”, 8.

Bogowie, chcąc jednak zachować swoją absolutną wyższość nie tylko pod względem mądrości i władz, lecz także nieśmiertelności, skazali każdego z ludzi na nieodwołalną śmierć. Ludzie początkowo żyli bardzo długo, ich życie było pozbawione cierpień, rozmnażali się bardzo szybko, a przez to powodowali ogromny hałas i zgłęb, które zakłócały spokój i powodowały wściekłość bogów. Dlatego też bogowie zesłali szereg klęsk mających na celu uśmiercenie ludzi. Następnie skrócili czas życia każdego z ludzi, kobiety natomiast zostały ukarane bezpłodnością, niezdolnością donoszenia ciąży lub też niemożnością utrzymania swoich dzieci przy życiu. Poemat ten stanowił więc spójną i zrozumiałą definicję ludzkiego losu<sup>23</sup>.

## 1.2. Stworzenie świata i człowieka według Rdz 1,1–2,4a a antropogonie mezopotamskie

W mezopotamskiej literaturze mitologicznej odnaleźć można liczne podobieństwa do antropogonii zawartej na kartach Księgi Rodzaju: człowiek jest istotą stworzoną przez bóstwo; ma w sobie jakiś boski pierwiastek; jest dziełem wspaniałym, zasadniczo innym niż inne stworzenia. Według większości mezopotamskich tekstów został on stworzony z gliny. Taki sam budulec znajdujemy w jahwistycznym opisie stworzenia człowieka z Rdz 2,4b-25. W babilońskich i sumeryckich mitach drugim, oprócz gliny, podstawowym materiałem, z którego stworzono człowieka, była krew. Pochodziła ona od drugorzędnego boga, będącego w niełasce u pozostałych bogów. Opis kapłański nie precyzuje zaś materiału, z którego miałyby powstać człowiek; ze struktury poematu i użytego słownictwa niektórzy bibliści dopatrują się tutaj kreacji *ex nihilo*.

Istnieje jednak wiele zasadniczych różnic między starożytną mitologią a antropogonią biblijną. Na kartach Starego Testamentu znajdujemy zasadniczo inną koncepcję Boga, dlatego też inna jest koncepcja człowieka. Bóg nie potrzebuje ludzi, żeby pracowali zamiast niego; człowiek jest chciany przez Boga dla niego samego, nie jest stworzony po to, żeby Boga w czymś wyręczać. Jest koroną stworzenia, jest zaproszony do panowania nad stworzonym światem i opiekowania się nim. Świat materialny jest stworzony przez Boga, dlatego nie należy mu się boska cześć. Świat jest stworzony dla człowieka i to człowiekowi całe stworzenie ma służyć. Jak podaje T. Stanek, w Mezopotamii więź z naturą objawiała się przede wszystkim w uwielbieniu tajemnicy płodności jako warunku pojawienia się życia. Najprawdopodobniej dlatego w wierzeniach mezopotamskich została przeniesiona do sfery kultu, do sfery *sacrum*. W Biblii płodność stanowi specjalny przejaw błogostwieństwa Boga, nie stanowi ona jednak sama w sobie przedmiotu kultu<sup>24</sup>.

Jak podaje B. Sokal, podobieństwa między tekstami biblijnymi a eposami rejonu Żyznego Półksiężycza zachodzić mogą z trzech powodów. W czasie wygnania babilońskie-

<sup>23</sup> BOTTERO, „Narodziny świata w Mezopotamii”, 63–64.

<sup>24</sup> T. STANEK, *Jahwe a bogowie ludów. Idee religijne wczesnego Izraela na tle wierzeń ludów Egiptu, Mezopotamii i Kanaanu* (Biblioteka Pomocy Naukowych 23; Poznań 2002) 91–92.



go Hebrajczycy (VIII–VI w. przed Chr.) musieli mieć kontakt z kultem i wierzeniami babilońskimi, nawet jeżeli w nich czynnie nie brali udziału. Niektórzy z wygnańców mogli być urzędnikami państwowymi, a przez to aktywnie uczestniczyć w życiu dworu królewskiego. Musieli wtedy brać udział w oficjalnym, państwowym kulcie, aby zachować swoje stanowiska. W ten sposób mogli lepiej poznać przesłanie teologiczne kryjące się za politeistycznymi celebracjami. Z tymi wierzeniami mogli następnie prowadzić polemikę poprzez powstające w czasie niewoli dzieła. Innym powodem przenikania wizji politeistycznych do wspólnot żydowskich mogło być zjawisko porzucania przez niektórych Żydów religii swoich ojców i czczenie obcych bogów. Tendencja taka jest opisywana w księgach historycznych i prorockich Pisma Świętego. Można więc przypuszczać, że również i w czasie wcześniejszym od wygnania babilońskiego etapie zetknęli się z mitologią mezopotamską. Innym możliwym źródłem przenikania myśli jest obecne także we współczesnym świecie zjawisko krążenia idei, obrazów. W różnych kręgach kulturowych zyskują one specyficzne dla danej społeczności rysy<sup>25</sup>. Również i w starożytnym świecie niektóre myśli i idee mogły pozostawać wspólne dla różnych narodów<sup>26</sup>.

Podsumowując, należy stwierdzić, że autor biblijny niewątpliwie znał mity rejonu Żyźnego Półksiężycy i na pewno posłużył się nimi przy tworzeniu kapłańskiego opisu stworzenia. Jednak myśl teologiczna, jaką zawarł w swoim poemacie, jest zasadniczo inna niż ta zawarta w mitologiach ludów ościennych. Nie ma w nim oznak wszechobecnego w Mezopotamii politeizmu, a autor jest pełen uznania dla Boga Stwórcy i jego stworzenia, którego ukoronowaniem jest człowiek.

### 1.3. Kontekst literacki Rdz 1,1–2,4a

Opowiadanie o stworzeniu świata z Rdz 1,1–2,4a należy najprawdopodobniej do tzw. tradycji kapłańskiej<sup>27</sup>. Jak wskazują badania egzegetów, tradycja kapłańska jest niewątpliwie najmłodszą warstwą Pięcioksięgu. Po dziś dzień trwają jednak dyskusje, czy było to źródło pisane, czy też tradycja ustna albo tylko warstwa redakcyjna, jak również które fragmenty Pięcioksięgu należą do tego źródła<sup>28</sup>. Tradycja P powstała najprawdopodobniej w V w. przed Chr. w diasporze żydowskiej w Mezopotamii. Nazwano ją w ten sposób, gdyż wiele miejsca poświęca kapłanom i sprawom kultu religijnego. Należące do niej fragmenty Pięcioksięgu łatwo można poznać nie tylko po ich treści związanej ze służbą Bożą, ale przede wszystkim ich schematycznej budowie, licznym genealogiom

<sup>25</sup> Przykładowo: motyw nieszczęśliwej miłości znalazł swoje odzwierciedlenie w dziełach: *Tristan i Izolda*, *Romeo i Julia*, *Cierpienia młodego Wertera*.

<sup>26</sup> [http://biblista.pl/index.php?option=com\\_content&view=article&id=2287:co-to-jest-qenuma-eliszq&catid=300:materiay-biblijne&Itemid=81](http://biblista.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=2287:co-to-jest-qenuma-eliszq&catid=300:materiay-biblijne&Itemid=81) [dostęp: 03.12.2014 r.].

<sup>27</sup> J. S. SYNOWIEC, *Na początku. Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu* (Warszawa 1987) 28; R. RUBINKIEWICZ, „Powstanie Pięcioksięgu w świetle najnowszych badań”, *Roczniki Teologiczne* 46/1 (1999) 111–124, 111–112.

<sup>28</sup> SYNOWIEC, *Na początku*, 28.

oraz danym liczbowym. Monotonny, abstrakcyjny i suchy styl dokumentu P nie zdradza żadnego zaangażowania uczuciowego. Charakteryzuje się licznymi powtórzeniami wyrażań, a nawet całych zdań. Dokument kapłański unika stosowania antropomorfizmów i antropopatyzmów<sup>29</sup>. Do tradycji kapłańskiej zaliczamy opis stworzenia świata i człowieka, genealogię patriarchów, opowiadanie o potopie, tablicę narodów, historię Abrahama, Izaaka, Jakuba i Józefa, opowiadanie o niewoli egipskiej i wyjściu z niej, opis wydarzeń z czasu wędrówki przez pustynię. W kontekst opowiadań wpleciony został bogaty zbiór przepisów prawnych<sup>30</sup>. Poza tymi obszernie opisanymi wydarzeniami tradycja P jest raczej szkicem systematycznym i chronologicznym<sup>31</sup>.

Opowiadanie o stworzeniu świata najprawdopodobniej dopiero wtórnie zostało związane z pradziejami biblijnymi, zamieszczonymi na początku Pięcioksięgu. Język i styl tego tekstu, jego rytmiczność i liczne paralelizmy, strofy, rymy i asonancje (powtarzanie się tej samej samogłoski wśród wyrazów wiersza) wskazują na jego poetycki charakter. Jeżeli nie jest to liryka w ścisłym tego słowa znaczeniu, to jest to zapewne proza rytmiczna wysoce retoryczna lub też, jak sugeruje W. Albright, parafraza czy streszczenie starego eposu poetyckiego<sup>32</sup>.

## 2. Analiza struktury i form retorycznych Rdz 1,1–2,4a

Ramy stwórczego działania Boga ujęte są przez autora w schemat siedmiu dni tygodnia. Wyznaczają one zarazem granice poszczególnym częściom poematu. Sam proces stwórczego działania Boga trwa sześć dni, stąd powszechnie zaczęto nazywać tekst Rdz 1,1–2,4a heksaameronem<sup>33</sup>. Akcentując odpoczynek Boga w siódmym dniu, autor chce zwrócić uwagę na konieczność świętowania szabatu w Izraelu. Wskazuje to jednoznacznie na kapłańskie pochodzenie utworu, gdyż żadna inna tradycja nie naciska w tak wymowny sposób na teologiczny aspekt tego święta<sup>34</sup>.

Istnieje wiele koncepcji, w jaki sposób należy interpretować zastosowaną przez autora strukturę dni tygodnia. Najstarsze z nich skłaniały się do literalnego odczytywania tekstu heksaameronu. Wedle tej teorii Bóg rzeczywiście dokonał stworzenia świata w sześciu dniach. Koncepcja ta radykalnie sprzeciwia się ustaleniom współczesnej nauki i prowadzi do odrzucenia wypracowanych przez nią kosmogonicznych modeli

<sup>29</sup> SYNOWIEC, *Na początku*, 9–10.

<sup>30</sup> J. S. SYNOWIEC, *Pięcioksiąg. Wprowadzenie do Ksiąg: Rodzaju, Wyjścia, Kapłańskiej, Liczb i Powtórzonego Prawa* (Kraków 2000) 161.

<sup>31</sup> T. BRZEGOWY, *Pięcioksiąg Mojżesza. Wprowadzenie, egzegeza, teologia* (Academica 27; Tarnów 52010) 49.

<sup>32</sup> BRZEGOWY, *Pięcioksiąg Mojżesza*, 189.

<sup>33</sup> Nazwa „heksaameron” (gr. *heksa* – „sześć”, *hemera* – „dzień”) została wprowadzona przez Filona Aleksandryjskiego; do języka chrześcijańskiego wprowadził ją w II w. Teofil Antiocheński.

<sup>34</sup> DZIADOSZ, *Tak było na początku*, 33.

pochodzenia wszechświata. Obecnie dość powszechnie przyjmuje się, że tygodniowa struktura Rdz 1,1–2,4a jest doskonale przemyślaną literacką koncepcją użytą przez autora natchnionego, zastosowaną po to, aby uwypuklić określone cele teologiczne i literackie. Poprzez zastosowany schemat autor nadaje dziełu stworzenia charakter logicznie i harmonijnie uporządkowanego procesu. Autorowi nie tyle chodziło o chronologiczną rekonstrukcję procesu stwarzania świata, ile bardziej o ukazanie harmonii i logiki tego procesu, do czego doskonale nadaje się schemat dni tygodnia<sup>35</sup>.

Badany tekst składa się z prologu (Rdz 1,1-2), zasadniczego korpusu (Rdz 1,3-31) oraz epilogu (Rdz 2,1-4a)<sup>36</sup>. Epilog jest ewidentnym nawiązaniem do prologu poprzez powtórzenie niemal identycznej formuły o stworzeniu nieba i ziemi. Jest to tzw. inkluzja – znany w semickiej twórczości zabieg literacki, mający na celu wyznaczenie początku i końca tekstu. Podobnie jak malarz oprawia obraz w zdobne ramy, tak i poeta określa ramy stworzonej przez siebie kompozycji<sup>37</sup>. Prolog: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię” stanowi niejako tytuł poematu. Autor posłużył się tutaj tzw. meryzmem, należącym do grupy metafor przestrzennych i czasowych. W celu określenia jakiejś rzeczywistości poeta wymienia dwa skrajne punkty tejże rzeczywistości<sup>38</sup>. Wyrażenie: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię” oznacza, że Bóg stworzył cały istniejący świat. Autor zapowiada jednocześnie całość dzieła stwórczego, wymieniając trzy pierwotne elementy stworzenia: ziemię, wody i ciemności. Epilog podsumowuje proces stwarzania, pokazując jednocześnie teologiczno-religijne uzasadnienie konieczności świętowania szabatu<sup>39</sup>.

Korpus opowiadania składa się z sześciu dni stworzenia. Każdemu z dni odpowiada jedna strofa poematu. Po każdej strofie powtarza się refren: „I tak upłynął wieczór i poranek, dzień pierwszy, drugi..”. Od czasów św. Tomasza z Akwinu trzon opowiadania dzieli się na dwie części: *opus distinctionis (separationis)*, tj. dzieło oddzielania, wyróżniania, oraz *opus ornatus*, tj. dzieło ozdabiania, wypełniania. Każda z tych części składa się z trzech dni, przy czym w każdym ostatnim dniu *opus distinctionis* oraz *opus ornatus* (dzień trzeci i szósty) przyjmuje się po dwa dzieła stwórcze. W pierwszych trzech dniach Bóg rozdziela pewne żywioły i wyróżnia konkretne przestrzenie, by w kolejnych trzech dniach, w tej samej kolejności (niebo, woda i ziemia) wypełniać te przestrzenie określonymi bytami, „mieszkańcami” tych przestrzeni<sup>40</sup>. Ilustruje to poniższa tabela:

<sup>35</sup> DZIADOSZ, *Tak było na początku*, 34–35.

<sup>36</sup> T. BRZEGOWY, „Kosmologia (kosmogonia) biblijna”, *Duch i Oblubienica mówią: „Przyjdź”*. Księga pamiątkowa dla Ojca Profesora Augustyna Jankowskiego OSB w 85. rocznicę urodzin (ed. W. CHROSTOWSKI; Warszawa 2001) 71–72.

<sup>37</sup> A. LIGĘZA – M. WILK, *Od popiołu do ognia. Rozmowy o czytaniach liturgicznych okresu Wielkiego Postu. Stary Testament* (Kraków 2010) 10–11.

<sup>38</sup> LIGĘZA – WILK, *Od popiołu do ognia*, 10.

<sup>39</sup> BRZEGOWY, „Kosmologia (kosmogonia) biblijna”, 71–72.

<sup>40</sup> BRZEGOWY, *Pięcioksiąg Mojżesza*, 189.

Tabela 1: Schemat heksaameronu<sup>41</sup>

Dzielo oddzielenia		Dzielo ozdobienia	
<b>Dzień 1</b>	światła od ciemności – ukazuje się przestrzeń światła	<b>Dzień 4</b>	przestrzeni światła przez gwiazdy
<b>Dzień 2</b>	wód dolnych od wód górnych – ukazuje się przestrzeń powietrza	<b>Dzień 5</b>	przestrzeni wody i powietrza – przez ryby i ptaki
<b>Dzień 3</b>	wód od łądów – ukazują się: suchy łąd i rośliny	<b>Dzień 6</b>	suchego łądu – przez zwierzęta i ludzi

Całość heksaameronu podzielona jest na osiem strof, w których Bóg dokonuje ośmiu dzieł stwórczych. W opowiadaniu łatwo dostrzec liczne paralelizmy. Opisując osiem dzieł stworzenia, autor kapłański posługuje się siedmioma formułami<sup>42</sup>:

A	wprowadzenie	„Bóg rzekł”
B	rozkaz Boga	„niech się stanie...”
C	wykonanie	„i stało się...”
D	opis wykonania dzieła;	
E	błogosławieństwo (Po czym Bóg im błogosławił, mówiąc do nich: Bądźcie płodni i rozmnażajcie się [w. 28])	
F	aprobata dzieła	„i widział Bóg, że było dobre”
G	konkluzja	„i tak upłynął wieczór i poranek”

Poszczególne formuły rozłożone są w taki sposób, że co do ich liczby zachodzi uderzający paralelizm między pierwszą a drugą częścią dzieła stworzenia. Przedstawia to poniższa tabela.

Tabela 2: Formuły użyte w poszczególnych strofach heksaameronu<sup>43</sup>

Dzieła	Użyte formuły	Dzieła	Użyte formuły
<b>1</b>	ABCDFEG – 7 formuł	<b>5</b>	ABCDFG – 6 formuł
<b>2</b>	ABDCEG – 6 formuł	<b>6</b>	ABDFEG – 6 formuł
<b>3</b>	ABCEF – 5 formuł	<b>7</b>	ABCDF – 5 formuł
<b>4</b>	ABCDFG – 6 formuł	<b>8</b>	ABDECFG – 7 formuł

W elementach struktury schematycznej oznaczonych 1. i 8. znajdują się wszystkie 7 paralelnych formuł. Etap drugi i szósty (2. i 6.) zawiera 6 formuł; w opisie trzeciego

<sup>41</sup> BRZEGOWY, *Pięcioksiąg Mojżesza*, 190.

<sup>42</sup> S. HARĘŻGA, *W biblijnej szkole życia. Materiały do „lectio divina”* (Poznań 2009) 36–37.

<sup>43</sup> SYNOWIEC, *Na początku*, 30.

i siódmego dzieła znajduje się po 5 formuł. Dla opisanego czwartego i piątego dnia stworzenia autor użył natomiast 6 formuł. W tym ostatnim przypadku także taka sama jest kolejność użycia poszczególnych formuł.

Kolejność stwarzania poszczególnych dzieł nie ma charakteru chronologicznego, ale raczej jest to układ hierarchiczny. Wszystko wydaje się zmierzać do powołania do życia dzieła ostatniego, najdoskonalszego<sup>44</sup>. Jak słusznie zauważa M. Gołębiwski: „jeśli siódmy dzień stworzenia w Rdz 1,1–2,4a stanowi zwieńczenie opowiadania o stworzeniu świata (...), to szósty dzień stanowi punkt kulminacyjny dzieła Bożego”<sup>45</sup>.

Ostatnią strofę kapłańskiego poematu (ww. 26–31) stanowi opis stworzenia człowieka. Strofa ta jest zbudowana w sposób tak odmienny od poprzednich, że egzegeci traktują ją jako niezależny od reszty fragment. Jeżeli rzeczywiście wiersze te pierwotnie stanowiły odrębne dzieło, to redaktor kapłański uczynił z nich integralną część całości, bez której ta całość jest zupełnie nie do pomyślenia<sup>46</sup>. Rzuca się w oczy także fakt, że strofa poprzedzająca, o stworzeniu zwierząt domowych i dzikich, jest bardzo krótka i sprawia wrażenie, jakby autor chciał jak najszybciej przejść do opisu stworzenia człowieka. Tak jakby chciał zaoszczędzić miejsca, aby obszernie opisać ostatnie z dzieł Stwórcy<sup>47</sup>.

Strofa ósma zawiera wszystkie siedem formuł użytych w poprzednich strofach, jednakże poszczególne formuły są niezwykle rozbudowane. Schemat tej strofy można przedstawić w następujący sposób:

Tabela 3: Struktura strofy ósmej heksaameronu

Lp.	Formuła	Treść / struktura formuły	Werset
A	wprowadzająca	„A wreszcie rzekł Bóg”	w. 26a
B	stwierdzająca zamiar stworzenia człowieka	I. mn. czasownika „uczynimy”	w. 26b
		na obraz i podobieństwo	w. 26c
		zadania człowieka	w. 26d
D	opisująca wykonanie	stworzenie człowieka na obraz Boży	w. 27a
		stworzenie mężczyzny i niewiasty	w. 27b
E	błogosławieństwo	plodności / potomstwo	w. 28a
		ziemi / terytorium	w. 28b
		władzy na wszelkim stworzeniem	w. 28c
H	przydzielenie pokarmu	pokarm dla człowieka	w. 29
		pokarm dla zwierząt	w. 30a

<sup>44</sup> T. BRZEGOWY, „Człowiek najdoskonalszym dziełem Boga Stworzyciela. Pochodzenie człowieka według Biblii”, *Kontrowersje wokół początków człowieka* (ed. G. BUGAJAK – J. TOMCZYK; Katowice 2007) 254.

<sup>45</sup> M. GOŁĘBIEWSKI, „Człowiek obrazem i podobieństwem Boga”, *Ateneum Kapłańskie* 2/109 (1987) 264–278, 264.

<sup>46</sup> GOŁĘBIEWSKI, „Człowiek obrazem i podobieństwem Boga”, 254.

<sup>47</sup> GOŁĘBIEWSKI, „Człowiek obrazem i podobieństwem Boga”, 265.

C	stwierdzająca wykonanie dzieła	„I stało się tak”	w. 30b
F	aprobata	„A Bóg widział, że wszystko co uczynił było bardzo dobre”	w. 31a
G	Konkluzja / refren	„I tak minął wieczór i poranek – dzień szósty”	w. 31b

Budowa poprzednich strof była prosta, a poszczególne wyrażenia lapidarne i krótkie. W omawianej strofie rzuca się natomiast w oczy jej odmienna, rozbudowana, wręcz uroczyista struktura, która niewątpliwie służy zamiarom ideologicznym autora. Wszystko ma podkreślać, że teraz Bóg powołuje coś jakościowo nowego, odmiennego od reszty bytów. Ostatnie dzieło Stwórcy pojawia się jak król, który dostojnie zamyka uroczyste zorganizowany pochód<sup>48</sup>. C. Westermann zauważa, że poprzez ciągłe powtarzanie tych samych zwrotów i wyrażeń odnosi się wrażenie, że chodzi o opowiedzenie jakiegoś jednego wydarzenia: wydanie rozkazu i jego wypełnienie<sup>49</sup>.

Interesującą informację podaje K. Siwek, według którego budowa strofy ósmej wykazuje podobieństwo do ceremonii intronizacji ziemskiego władcy. Formuła B, stwierdzająca zamiar stworzenia człowieka, stanowi element przygotowawczy całej sceny. Bóg podejmuje decyzję o ustanowieniu człowieka królem. Formuła D jest elementem konstytutywnym całej sceny. Następuje realizacja woli Stwórcy. Człowiek zostaje ustanowiony królem. W formule E znajduje się natomiast opis misji, którą Bóg postawił przed człowiekiem. JHWH ustanowił go królem, aby ten panował nad całym światem, rozmnażał się i poszerzał granice swojego królestwa; przy czym ostatni stych zawiera jakby listę „poddanych” królewskiego namiestnika. Całość opisu intronizacyjnego zamyka formuła B, stanowiąca aprobatę właśnie zakończonej ceremonii. Autor Rdz 1,1–2,4a, stosując ten przemyślany zabieg literacki, chciał niewątpliwie podkreślić szczególną królewską godność człowieka, która przejawia się w jego panowaniu nad światem stworzonym<sup>50</sup>.

W strukturze literackiej opowiadania o stworzeniu świata wielką rolę odgrywa liczba siedem (lub jej wielokrotność), która w językach wschodnich oznaczała pełnię i doskonałość. Całość opowiadania zbudowana jest na kanwie siedmiu dni<sup>51</sup>. Werset pierwszy tekstu hebrajskiego złożony jest z siedmiu wyrazów, werset drugi – z czternastu słów (2 × 7). Siedem razy powtarzają się formuły C, D, i F. Trzydzieści pięć razy (5 × 7) autor użył terminu אֱלֹהִים („Bóg”)<sup>52</sup>. Siedem razy powtarza się także czasownik בָּרָא („stworzyć”), który ma zawsze za podmiot Boga<sup>53</sup>. Również po siedem razy używa

<sup>48</sup> BRZEGOWY, „Człowiek najdoskonalszym dziełem”, 254.

<sup>49</sup> C. WESTERMANN – J. J. SCULLION, *Genesis 1–11. A Commentary* (London 1984) 117.

<sup>50</sup> BRZEGOWY, „Człowiek najdoskonalszym dziełem”, 254.

<sup>51</sup> J. S. SYNOWIEC, „Jak rozumieć heksaameron”, *Collectanea Theologica* 52 (1982) 5–15, 5.

<sup>52</sup> SYNOWIEC, „Jak rozumieć heksaameron”, 5.

<sup>53</sup> BRZEGOWY, *Pięcioksiąg Mojżesza*, 190–191.

autor wyrażeń „niebo” i „ziemia”. Siedmiokrotnie hagiograf stwierdza dobroć i piękno wykonania swoich kolejnych dzieł. W Rdz 2,2-4a fraza „siódmy dzień” użyta jest trzy razy w trzech kolejnych zdaniach, z których każde składa się z siedmiu słów. Biorąc pod uwagę wyjątkowe znaczenie liczby siedem w retoryce hebrajskiej, można stwierdzić, że autor starał się nadać swojemu opowiadaniu formę jak najbardziej uroczystą. Kapłańskie opowiadanie o stworzeniu świata jest więc nie tylko tekstem religijnym, ale także dziełem należącym do literatury pięknej<sup>54</sup>.

W utworze podlegającym tak dokładnym zasadom kompozycji również liczba liter ma bardzo ważne znaczenie. Jak zauważa C. Schedl, suma liter słów wypowiedzianych przez Boga wynosi 620<sup>55</sup>. Liczba ta jest często spotykana u mistyków żydowskich. Oznacza ona „koronę Boga”, gdyż liczbową wartość liter, które składają się na termin כִּתְרוֹן („korona”), wynosi właśnie 620<sup>56</sup>. Całe zatem stworzenie stanowi koronę Boga Stwórcy, natomiast człowiek jest ukoronowaniem tego stworzenia, najszlachetniejszą częścią w koronie JHWH. Jest królewskim namiestnikiem, który panuje nad stworzonym przez Boga światem.

### 3. Analiza semantyczna Rdz 1,26-31

Stworzenie człowieka jest punktem kulminacyjnym stwórczego działania Boga, natomiast sam opis wykonania ostatniego z dzieł przybiera nadzwyczaj uroczysty charakter. Analiza poszczególnych wyrażeń i wersetów (w Rdz 1,26-31) ma ukazać wyjątkową godność i miejsce człowieka w hierarchii Bożego stworzenia.

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ וַיְרֵדוּ בְדִגַּת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם  
וּבַבְּהֵמָה וּבְכָל־הָאָרֶץ וּבְכָל־הָרֶמֶשׂ הָרֹמֵשׂ עַל־הָאָרֶץ:

<sup>26</sup> A wreszcie rzekł Bóg: Uczynimy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem podniebnym, nad bydlęm, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi! (BT V).

#### 3.1. Uczynimy (נַעֲשֶׂה)

Po krótkiej formule wprowadzającej: „I rzekł Bóg” następuje formuła stwierdzająca zamiar stworzenia człowieka. Stwarzając rośliny, Bóg mówi: „Niech ziemia wyda”; gdy powołuje do istnienia elementy natury (sklepienie, słońce, księżyc), mówi po prostu: „Niech się staną”. Natomiast stworzenie człowieka poprzedzone jest formułą נַעֲשֶׂה

<sup>54</sup> SYNOWIEC, „Jak rozumieć heksaameron”, 40–41.

<sup>55</sup> W tradycji żydowskiej poszczególnym literom alfabetu przyporządkowywano cyfry i liczby, a to pozwalało na szeroką interpretację tekstu.

<sup>56</sup> C. SCHEDL, *Historia Starego Testamentu. Lud Bożego Przymierza* (Tuchów 1995) II, 190.

(„uczynimy”)<sup>57</sup>. Szczególnie zastawiające jest, dlaczego autor użył czasownika **עָשָׂה** „uczynić” w liczbie mnogiej, skoro zdanie to wypowiada jedyny Bóg<sup>58</sup>.

W *Sumie teologicznej* św. Tomasz dopatruje się w tej formie idei Trójcy Świętej. Jednak tajemnica Trójjedynego Boga została objawiona dopiero w Nowym Testamencie<sup>59</sup>. Dla ówczesnych ludzi nie do przyjęcia byłaby taka idea, gdyż byłaby zbyt bliska pogańskiemu politeizmowi<sup>60</sup>.

Niektórzy egzegeci w liczbie mnogiej dopatrują się śladów dawnych politeistycznych wyobrażeń. Jednakże w. 27 upewnia czytelnika, że podmiotem zdania jest jeden Bóg. Jednakże autor tekstu na pewno był monotęstą i na pewno nie pozostawiłby w swoim dziele wyrażenia sugerującego istnienie jakichś innych bóstw<sup>61</sup>. Należy także odrzucić hipotezy innych badaczy, którzy w formie mnogiej czasownika dopatrują się *pluralis maiestatis* (forma ta była stosowana przez władców w uroczystych wystąpieniach), gdyż takie zjawisko nie miało miejsca u Hebrajczyków<sup>62</sup>.

Inni uczeni twierdzą, że autor kapłański, używając liczby mnogiej w w. 26, a także w Rdz 3,22; 11,7 i Iz 6,8, chciał pokazać, że Bóg naradzał się z istotami niebieskimi, stanowiącymi jego dwór, na podobieństwo dworów królewskich. W Starym Testamencie znajdują się liczne teksty mówiące o dworze Boga (1 Krl 22,19; Hi 1–2); w Księdze Hioba (38,7) znajduje się nawet wzmianka o synach Bożych, tj. aniołach, którzy wydawali radosne okrzyki, gdy Bóg kładł podwaliny ziemi. Jednak pogląd, że Bóg naradza się z aniołami, jest trudny do przyjęcia, ponieważ ani heksaameron, ani Rdz 3,22 i 11,7 nic na ten temat nie mówią. We fragmencie Księgi Izajasza mówiącym o powołaniu młodego proroka autor także użył liczby mnogiej w pytaniu sformułowanym przez JHWH: „Kto by nam poszedł?”. Jednak obecne Serafy, które na pewno stanowią część Dworu Bożego, milczą, co byłoby niewytłumaczalne, gdyby JHWH naradzał się ze swoim dworem. Chwilę wcześniej Bóg zadaje pytanie: „kogo mam posłać?”. W obydwu przypadkach należy więc przyjąć, że JHWH pyta samego siebie. Analogiczną sytuację można znaleźć w 2 Sm 24,14, gdzie król Dawid, myśląc o sobie, mówi: „Wpadnijmy raczej w ręce Pana (...)”, i od razu wyjaśnia: „(...)”, ale w ręce ludzi nie chciałbym wpaść”. W Pnp 1,11 oblubieniec natomiast, mając zamiar wykonać dla swojej ukochanej złote plecionki, mówi: „Niechże ci uczynimy plecionki złote”.

Większość egzegetów wskazuje natomiast, że autor użył w w. 26 liczby mnogiej czasownika **עָשָׂה** („uczynić”) w celu ukazania namysłu, pewnej narady Boga z samym sobą. Jest to forma tzw. *pluralis deliberationis*, która wyraża zjawisko psychologiczne polegające

<sup>57</sup> BRZEGOWY, *Pięcioksiąg Mojżesza*, 214.

<sup>58</sup> SYNOWIEC, *Na początku*, 29.

<sup>59</sup> S. ŁACH (ed.), *Księga Rodzaju. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Pismo Święte Starego Testamentu I/1; Poznań 1962) 191.

<sup>60</sup> SYNOWIEC, *Na początku*, 29.

<sup>61</sup> SYNOWIEC, *Na początku*, 29.

<sup>62</sup> SYNOWIEC, *Na początku*, 30.



na tym, że osoba mówiąca niejako dzieli się na dwie osoby, z której jedna udziela drugiej zachęty lub rady<sup>63</sup>. W. Zimmerli wskazuje, że liczba mnoga słowa **הַשֵּׁט** („uczynić”) nie jest czasownikiem rozkazu, lecz refleksji, gdyż Bóg chce się w tym momencie podkreślić w szczególny sposób, urzeczywistniają swój najgłębszy zamysł<sup>64</sup>.

Biorąc pod uwagę przytoczone argumenty, można uznać, że autor natchniony niemal na pewno użył liczby mnogiej czasownika **הַשֵּׁט** („uczynić”) w celu ukazania namysłu, narady Boga z samym sobą (tzw. *pluralis deliberationis*). Wskazuje to niewątpliwie na wyjątkowość stworzenia, które Bóg zamierza obecnie powołać do istnienia. Namysł Boga przed stworzeniem ostatniego „dzieła” uwidacznia, że człowiek jest całkowicie inny jakościowo od reszty stworzeń.

### 3.2. Człowiek (**אָדָם**)

Autor natchniony nazywa stworzoną istotę mianem **אָדָם**. Termin ten, choć pod względem gramatycznym jest rzeczownikiem liczby pojedynczej, to tutaj został zastosowany w sensie zbiorowym: „rodzaj ludzki”, „ludzie”<sup>65</sup>. Uzasadnia to liczba mnoga czasownika **הִדָּוָה** („władać”, „panować”), a także następne wersety: Rdz 1,27, w którym sprecyzowano, że chodzi o mężczyznę i niewiastę; Rdz 1,28, w którym użyto zaimków w liczbie mnogiej: **אִתָּם** („im”), **אֲלֵהֶם** („do nich”)<sup>66</sup>. Termin **אָדָם** nie determinuje, ale także nie wyklucza większej liczby par ludzkich. Badacze uważają, że dopiero w Rdz 4,25 („Adam raz jeszcze zbliżył się do swej żony”) następuje pierwsze użycie pojęcia **אָדָם** w sensie imienia własnego. Tekst nie zawiera żadnej etiologii imienia, jak to czyni dokument jahwistyczny w przypadku kobiety (Rdz 3,20). Słowo **אָדָם** („człowiek”) jest jednak fonetycznie zbliżone do rzeczownika **הַאֲדָמָה** („ziemia”, „grunt”). Ponieważ oba terminy tworzą grę słów, najprawdopodobniej wywodzą się one z tego samego pnia<sup>67</sup>. Niektórzy egzegeci twierdzą wręcz, że mamy tutaj do czynienia ze swoistym neologizmem, utworzonym specjalnie, aby pokazać ten związek między człowiekiem a ziemią<sup>68</sup>. Termin **אָדָם** znaczyłby tyle, co „ziemski”, „ziemisty”, „stworzony z ziemi”, i mógłby wskazywać na to, iż człowiek jako stworzenie ma w przeciwieństwie do Boga ograniczoną egzystencję<sup>69</sup>.

Możliwe, że **אָדָם** – „człowiek” jest zapożyczeniem z języka któregoś z sąsiadów Izraela. Słowo *‘adam* w literaturze ugaryckiej jest epitetem boga Ela: „W swoim śnie El zstępuje, w wizji ojciec ludzi (*‘ab ‘adam*)”. Termin *‘adam* pojawia się także jako

<sup>63</sup> SYNOWIEC, *Na początku*, 30.

<sup>64</sup> BRZEGOWY, *Pięcioksiąg Mojżesza*, 214.

<sup>65</sup> BRZEGOWY, *Pięcioksiąg Mojżesza*, 214.

<sup>66</sup> M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu* (Rozprawy Wydziału Teologiczno-Kanonicznego 50; Lublin 1979) 74–75.

<sup>67</sup> BRZEGOWY, *Pięcioksiąg Mojżesza*, 215.

<sup>68</sup> LEMAŃSKI, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11*, 166.

<sup>69</sup> BRZEGOWY, „Człowiek najdoskonalszym dziełem”, 256.

synonim *lim*, tzn. lud. W języku fenickim pojęcie *dm* (l. mn. – *dmn*) służy na określenie człowieka pospolitego. Egzegeci dopatrują się również związku hebrajskiego אָדָם z akadyjskim *‘addamu*, oznaczającego „krew”, oraz *‘adamatu* – „czerwona ziemia”<sup>70</sup>. W antropogoniach mezopotamskich ludzkość została utworzona m.in. z krwi zabitego boga<sup>71</sup>. W języku hebrajskim słowo אָדָם znaczy „krew” i fonetycznie jest bardzo mocno zbliżone do אָדָם („człowiek”), אֲדָמָה „ziemia”, a także do słowa דְּמוּת („podobieństwo”). Według T. Brzegowego jest możliwe, iż wtedy gdy hagiograf pisał o stworzeniu człowieka na דְּמוּת („podobieństwo”) Boże, to stawiając przed tym wyrazem rzeczownik צֶלֶם („obraz”), autor odrzucał powszechną w ówczesnym świecie ideę stworzenia człowieka z boskiej krwi. Podobieństwo człowieka do Stwórcy nie ma nic wspólnego z krwią, która płynie z jego żyłach<sup>72</sup>.

Najprawdopodobniej hagiograf użył terminu אָדָם dla podkreślenia ograniczoności człowieka. Fonetyczne podobieństwo do ziemi אֲדָמָה miało służyć podkreśleniu tego, że człowiek, choć otrzymał od Boga niemal boskie prerogatywy, jest jednak częścią świata stworzonego.

### 3.3. Obraz (צֶלֶם) i podobieństwo (דְּמוּת)

W kapłańskim opisie stworzenia świata o szczególnej godności osoby ludzkiej świadczy zwłaszcza fakt, iż został on stworzony na obraz i podobieństwo Boga. Wyrażają to dwa terminy: צֶלֶם („obraz”) oraz דְּמוּת („podobieństwo”). Choć są one wyrażeniami pokrewnymi, to nie można ich traktować jako równoznaczne.

Według M. Filipiaka termin צֶלֶם oznacza obraz zewnętrzny, materialny, reprezentujący osobę, którą wyobraża. Przykładowo: król Mezopotamii był obrazem, który reprezentował boga Marduka. Mowa tu nie tylko o czysto zewnętrznym, przypadłościowym stosunku obrazu do osoby, którą ów obraz przedstawia, ile chodzi raczej o relację istotną oraz o ideę reprezentacji. Funkcją terminu דְּמוּת („podobieństwo”) jest natomiast doprecyzowanie צֶלֶם („obraz”). Jest to wyrażenie znacznie bardziej abstrakcyjne niż דְּמוּת („podobieństwo”). W Piśmie Świętym stosowane jest często dla wyrażenia rzeczywistości namacalnej i materialnej. Druga Księga Królewska (16,10-11) opowiada o królu Judy, Achazie, który w drodze do Damaszku, do władcy asyryjskiego, Tiglat Pilesera, zobaczył ołtarz pogańskiego boga Haddad Rimmona. Ołtarz ten spodobał mu się i kazał przesłać jego podobiznę (דְּמוּת) kapłanowi Uriaszowi z nakazem zastąpienia starego ołtarza nowym. W Rdz 5,1 czytamy: „Gdy Bóg stworzył człowieka, na podobieństwo (דְּמוּת) Boga stworzył go”. Natomiast w Rdz 5,3 znajdujemy informację: „Gdy Adam miał sto trzydzieści lat, urodził mu się syn, podobny (דְּמוּת) do niego jako jego obraz

<sup>70</sup> BRZEGOWY, „Człowiek najdoskonalszym dziełem”, 256.

<sup>71</sup> J. B. PRITCHARD (ed.), *The Ancient Near East. An Anthology of Texts and Pictures* (Princeton, NJ, 2010).

<sup>72</sup> BRZEGOWY, „Człowiek najdoskonalszym dziełem”, 257.

(עִלְמוֹתָי), i dał mu na imię Set”. Autor kapłański miał na myśli to, że podobnie jak Adam (tj. człowiek) został stworzony na podobieństwo Boga, on sam także zrodził syna na swoje podobieństwo i swój obraz. Znaczenie terminów עִלְמוֹתָי („obraz”) i דְמוּתוֹ („podobieństwo”) w obu przypadkach nie jest jednak jednakowe. Adam stanowi obraz Boga w znaczeniu analogicznym – został przez Boga stworzony, natomiast Set został „zrodzony” przez Adama, więc jest obrazem swojego ojca w znaczeniu ścisłym, jest równy Adamowi. Za pośrednictwem swojego ojca otrzymał on ten sam obraz Boży, który Adam otrzymał bezpośrednio od Boga. Obraz Boży jest więc w człowieku czymś niezmiennym i trwałym, czymś, co człowiek dostał od Boga raz na zawsze. Autor biblijny używa tych samych słów na określenie relacji między Bogiem a Adamem oraz Adamem a Setem. Sugeruje to, że zrodzenie człowieka na obraz Boga ma coś wspólnego ze stworzeniem człowieka przez Boga<sup>73</sup>.

Według M. Basiuka hebr. עִלְמוֹתָי („obraz”) najczęściej stosowane jest do określenia obrazu, posagu, czyjeś podobizny, a więc czegoś materialnego. Terminu דְמוּתוֹ („podobieństwo”) użyto natomiast w celu złagodzenia tego zbyt plastycznego i materialnego określenia podobieństwa człowieka do swego Stwórcy. Znaczenie tego określenia jest znacznie bardziej abstrakcyjne i oznacza coś podobnego do czegoś innego lub też coś reprezentującego coś innego. M. Basiuk zauważył, że w tekście hebrajskim nie występuje spójnik między tymi dwoma pojęciami, co sugeruje, iż דְמוּתוֹ („podobieństwo”) ma za zadanie ograniczenie pola semantycznego terminu עִלְמוֹתָי („obraz”). Oznaczałoby to, że podobieństwo człowieka do Boga nie ma wymiaru materialnego, ale też nie można ograniczyć go do płaszczyzny czysto duchowej<sup>74</sup>.

Egzegeci proponują różne tłumaczenia tych terminów. Według H. Gunkela człowiek jest podobny do Boga przez swój kształt i wygląd, dlatego podobieństwo odnosi się przede wszystkim do ciała ludzkiego, choć duch nie jest wykluczony. Według L. Köhlera człowiek jest obrazem Boga, gdyż przedstawia Go swoim wzrostem i prostą postawą<sup>75</sup>. Wyjaśnienia te należy jednak odrzucić, gdyż tradycja kapłańska akcentuje transcendencję Boga i obce jej jest stosowanie antropomorfizmów<sup>76</sup>.

Nawiązując do Rdz 1,26: „Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi!”, E. Jacob łączy ideę obrazu i podobieństwa Bożego w człowieku z królewską funkcją człowieka, tj. panowania nad innymi stworzeniami. W podobnym tonie wypowiada się D.T. Anselin, który twierdzi, że człowiek jest obrazem Bożym przez swój udział w rządach nad światem. T. Wildberger twierdzi, iż mamy tutaj do czynienia z „elementem ideologii

<sup>73</sup> FILIPIAK, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, 80–81.

<sup>74</sup> M. BASIUKE, „Człowiek obraz Boga. Rdz 1,26-27 w kontekście Starego i Nowego Testamentu”, *Genesis 1–3. Tekst, interpretacje, przemyślenia* (ed. Z. PAWŁOWSKI; Scripta Theologica Thoruniensia 8; Toruń 2009) 51–53.

<sup>75</sup> KRAWCZYK, „Starotestamentowa idea «Obrazu Bożego» w człowieku”, 22.

<sup>76</sup> M. FILIPIAK, „Godność osoby ludzkiej w świetle opisu stworzenia człowieka”, *Zeszyty Naukowe KUL* 27–35 (1973), 29.

królewskiej”. Dla starożytnego człowieka król był odbiciem „obrazem” bóstwa. Autor natchniony chciał więc przez użycie terminów **צֶלֶם** („obraz”) i **דְמוּת** („podobieństwo”) nawiązać do tej idei i podkreślić szczególną królewską godność każdego człowieka, która przejawia się w jego władzy nad światem. Także H.W. Wolf twierdzi, że owo podobieństwo człowieka do Boga przejawia się w jego byciu władcą i panem świata<sup>77</sup>. Ciekawą myśl wyraża J. Chmiel, według którego człowiek jest podobny do Boga przez swoje działanie i panowanie nad całą biosferą, które są kontynuacją dzieła stworzenia<sup>78</sup>. Bardzo słuszne spostrzeżenie czyni natomiast S. Łach, twierdząc, że przyczynowość jest dokładnie odwrotna: „nie dlatego człowiek jest podobny do Boga, że panuje nad światem, lecz dlatego panuje nad światem, gdyż jest podobny do Boga”<sup>79</sup>. K. Romaniuk uważa natomiast, że człowiek jest obrazem i podobieństwem Boga nie tylko ze względu na swoje wyposażenie duchowe i władzę nad światem, lecz owo podobieństwo przejawia się w cielesnej strukturze człowieka. Podobnie pogląd reprezentuje G. von Rad, który uważa, że nie należy w żadnym wypadku wykluczać z idei podobieństwa człowieka do Boga jego cielesnej struktury; cały człowiek jest ukształtowany na obraz i podobieństwo Boże. Według G. von Rada w idei obrazu zawiera się również eros człowieka. Dla autora natchnionego nie oznacza to oczywiście, że Bóg jest istotą posiadającą sfery płciowe, jak uważano m.in. w mitologiach mezopotamskich<sup>80</sup>.

Według T. Brzegowego człowiek poprzez wypełnianie swych zadań w świecie aktualizuje swoje podobieństwo do Stwórcy. Ponieważ jego panowanie płynie z „bycia obrazem i podobieństwem”, nie może to być jednakże panowanie autonomiczne. Obraz Boży w człowieku wyznacza zatem właściwą relację do Boga i jego pozycję wśród stworzeń. Jest także ostatecznym fundamentem całej godności człowieka<sup>81</sup>.

Z przytoczonych interpretacji wynika, że bycie „obrazem i podobieństwem” Boga dotyczy całego i każdego człowieka. Przejawia się ono w jego królewskiej funkcji panowania nad światem oraz – zgodnie z intuicją G. von Rada – w jego sferze płodności. Nigdy nie jest to panowanie autonomiczne, lecz zawsze w odniesieniu do Stwórcy.

### 3.4. Panować (הָרַךְ)

Do wyrażenia relacji, jaka zachodzi między człowiekiem a resztą stworzenia, autor użył czasownika **הָרַךְ** („panować”). Wśród egzegetów toczą się spory, co oznacza owo panowanie człowieka nad światem przyrody. Kontekst, w jakim najczęściej stosuje się czasownik **הָרַךְ**, zwykle jest dość agresywny. Niektórzy egzegeci starają się dowieść, iż

<sup>77</sup> KRAWCZYK, „Starotestamentowa idea «Obrazu Bożego» w człowieku”, 24.

<sup>78</sup> J. CHMIEL, „Człowiek obrazem Boga. U podstaw antropologii biblijnej”, *Znak* 49 (1997) 363–370, 369.

<sup>79</sup> ŁACH (ed.), *Księga Rodzaju*, 194.

<sup>80</sup> KRAWCZYK, „Starotestamentowa idea «Obrazu Bożego» w człowieku”, 24.

<sup>81</sup> BRZEGOWY, *Pięcioksiąg Mojżesza*, 217.

w tym wypadku nie chodzi o tyranie, ale o opiekę nad światem stworzonym przez Boga. Najczęściej opisuje on sposób władzy sprawowanej przez króla (1 Krl 5,4.30; 9,23; Iz 14,6; Ez 34,4; Ps 72,8; 110,2), niekiedy dotyczy władzy Boga (Lm 1,13), a jeden raz oznacza czynność deptania winogron (Jl 4,13). L. Lohfink oraz E. Zenger szukali etymologii hebr.  $\text{הָרִד}$  („panować”) w akadyjskim *redûm* – „towarzyszyć”, „prowadzić”, próbując przez to złagodzić jego wymowę jako nakaz pasterskiej troski nad światem zwierząt. Bardziej zbliżone do  $\text{הָרִד}$  w rozumieniu Rdz 1,26-28 są natomiast Ez 34,4 i Kpł 25,43.46.53, które wyznaczają pewne granice w sprawowaniu przez człowieka władzy nad światem. W obydwu fragmentach potępiona jest brutalność w sprawowaniu władzy, natomiast prorok Ezechiel pokazuje, iż można tę władzę sprawować w sposób pozytywny lub negatywny<sup>82</sup>.

Według TM człowiek ma panować nad „rybami morskimi, nad practerem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi”. Jeżeli poprawimy TM według Peszitty, otrzymamy wykaz kategorii zwierząt, nad którymi człowiek ma panować, identyczny jak w opisie ich stworzenia w dniu piątym i szóstym<sup>83</sup>. W zdaniu tym występuje duże nagromadzenie partykuły  $\text{גַּם}$  – „nad”, a także wzmocnienie  $\text{כָּל}$  („cała”, „wszystko”), co podsuwa myśl o totalnej dominacji człowieka nad całym stworzonym światem<sup>84</sup>. W polskich tłumaczeniach Pisma Świętego z języka hebrajskiego przyjęło się określenie oznaczające władzę i panowanie. Septuaginta używa w tym miejscu czasownika  $\alpha\rho\chi\omega$  – „rozpaczynam”, „panuję”, „rządzę”. Jednak R. Popowski nie uwzględnia uwarunkowań semantycznych języka hebrajskiego i czasownik  $\alpha\rho\chi\omega$  konsekwentnie tłumaczy terminem „kieruję”. Argumentuje to podwójnym znaczeniem czasownika  $\kappa\alpha\tau\alpha\kappa\upsilon\iota\epsilon\acute{\upsilon}\omega$  – „staję się panem”, „opiekuję się” (zob. Rdz 1,28), oraz zwraca uwagę na teologię Nowego Testamentu, gdzie wyraźniej niż w Starym Testamencie jest powiedziane, że Panem całego stworzenia jest Bóg (a ściślej: Syn Boży), człowiek natomiast jest dzierżawcą, opiekunem lub współdziedzicem Syna Bożego<sup>85</sup>.

$\text{וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֶת־ם: אֱתָם:$

<sup>27</sup> Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz,  
na obraz Boży go stworzył:  
stworzył mężczyznę i niewiastę (BT V).

<sup>82</sup> LEMAŃSKI, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11*, 169.

<sup>83</sup> BRZEGOWY, *Pięcioksiąg Mojżesza*, 217.

<sup>84</sup> LEMAŃSKI, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11*, 169.

<sup>85</sup> R. POPOWSKI (ed.), *Septuaginta, czyli grecka Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi, apokryfami żydowskimi oraz onomastykonem* (Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa <sup>3</sup>2013) 7.

O ile werseł poprzedni zawierał formułę stwierdzającą zamiar stworzenia człowieka, to w. 27 zawiera formułę opisującą wykonanie Bożego zamiaru (złożoną z trzech członów).

### 3.5. Stworzyć (בָּרָא)

W wersecie tym aż trzykrotnie użyto technicznego czasownika בָּרָא – „stworzyć”. W Piśmie świętym jedynym podmiotem czasownika בָּרָא jest Bóg. Tak gęste nagromadzenie czasownika בָּרָא („stworzyć”) w jednym wersecie może służyć ukazaniu, że człowiek sam nie ma mocy stwarzania. Stwórcą całego istniejącego świata jest Bóg, natomiast człowiek jest szczególnym Bożym stworzeniem, które nad światem ma panować. Niektórzy egzegeci w tym fakcie dopatrują się kreacji *ex nihilo*. Prawda ta została wyrażona wprost dopiero w Mch 7,28<sup>86</sup>. Używając akurat tego czasownika, autor mógł polemizować z mitologią mezopotamską, w której człowiek był zazwyczaj stwarzany przez bóstwo z jakiejś już istniejącej materii: ziemi, krwi. W ten sposób podkreśla niepowtarzalną stwórczą moc Boga. Trzykrotne zaś jego powtórzenie w Rdz 1,27 służy niewątpliwie podkreśleniu doniosłości dzieła, które teraz Bóg wykonuje.

### 3.6. Mężczyzna (זָכָר) i kobieta (אִשָּׁה)

W trzecim członie w. 27 po czasowniku „stworzyć” (בָּרָא) ma miejsce zmiana liczby, w której występują zaimki. Teraz hagiograf pokazuje, że Bóg stworzył אָדָם „człowieka”, „rodzaj ludzki” jako זָכָר („mężczyznę”) i „kobietę” (אִשָּׁה). Człowiek jest istotą zróżnicowaną płciowo i tym według autora biblijnego różni się od świata zwierząt, który ma wielość form i rodzajów. Fakt zróżnicowania płciowego znany był również w odniesieniu do świata fauny. Autor natchniony jednakże nie wspomniał o tym fakcie, prawdopodobnie chcąc przez to podkreślić odrębność człowieka od świata zwierząt. Od momentu deklaracji, że Bóg stworzył człowieka jako „mężczyznę i kobietę”, hagiograf będzie konsekwentnie w następnych wierszach mówił „o nich”, także JHWH będzie się zwracał „do nich”. Najprawdopodobniej autor chciał zwrócić uwagę na specyfikę w dziedzinie płciowości. Nie użył wszakże słów „mężczyzna” (זָכָר) i „kobieta” (אִשָּׁה), które podkreślają aspekt wynikający z relacji społecznych (zob. Rdz 2,23), lecz rzeczowniki nawiązujące do aspektów seksualnych obu płci. Rzeczowniki „mężczyzna” (זָכָר) i „kobieta” (אִשָּׁה) etymologicznie nawiązują bowiem do męskich i żeńskich organów płciowych<sup>87</sup>. Seksualność, płciowość człowieka jest więc sama w sobie rzeczą dobrą, gdyż pochodzi od Boga. Jak podkreśla H. Hagg, podobieństwo Boże jest związane z płciowością, gdyż kobieta i mężczyzna dopiero złączeni są odbiciem Bożego obrazu. Hagio-

<sup>86</sup> M. MAJEWSKI, *Biblijna historia zbawienia* (Kraków 2011) 25–26.

<sup>87</sup> LEMAŃSKI, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11*, 170.

graf już od samego początku pokazuje równą godność kobiety i mężczyzny. Zarówno „mężczyzna” (זָכָר), jak i „kobieta” (נְקִיבָה) stworzeni są na Boży obraz i podobieństwo. W porównaniu do innych bliskowschodnich dzieł z tamtego okresu jawi się to jako niesłychane *novum* teologiczne<sup>88</sup>.

וַיְבָרֵךְ אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת־הָאָרֶץ וּכְבֹּשֶׁהָ  
וַרְדּוּ בְּדִגַּת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְכָל־חַיָּה הַרְמִשָּׁת עַל־הָאָרֶץ:

<sup>28</sup> Po czym Bóg im błogosławił, mówiąc do nich: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad ptactwem podniebnym, nad rybami morskimi i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi” (BT V).

Po wykonaniu swojego najdoskonalszego dzieła Bóg błogosławi mężczyźnie i kobiecie. Bez tego błogosławieństwa człowiek nie byłby w stanie wykonać powierzonych mu obowiązków. Mogłoby się wydawać, że jest ono podobne do tego, które zostało udzielone stworzeniom wodnym i ptakom (por. Rdz 1,22). Istnieje jednak drobna, subtelna różnica. Hagiograf w Rdz 1,28 używa zaimków אַתֶּם („im”) i לָהֶם („do nich”), które sugerują inny rodzaj relacji niż w przypadku zwierząt. Przez to błogosławieństwo nawiązuje się osobowa relacja między błogosławiącym a błogosławionym. Niektórzy ze starszych egzegetów wiązali ze sobą podwójne znaczenie rdzenia בָּרַךְ („klękać” i „błogosławić”). Zaproponowane przez nich tłumaczenie było sugestywne, gdyż przyjęcie błogosławieństwa mogło rzeczywiście być związane z przyklęknięciem (Rdz 24,11) lub też z gestem brania dziecka na kolana, aby je pobłogosławić i włączyć w grono rodziny (Rdz 30,3; 48,9-12; 50,23-24; Hi 3,12). Jednakże większość współczesnych badaczy wyróżnia dwa odrębne znaczenia rdzenia בָּרַךְ („klękać”, „błogosławić”) i nie wiąże ze sobą tych dwóch terminów<sup>89</sup>. Jak zauważa K. Romaniuk, wszelkie błogosławieństwo miało wielkie znaczenie dla ówczesnych mieszkańców rejonu Żywnego Półksiężycza. Otrzymanie Bożego błogosławieństwa było niemal równoznaczne z obietnicą zbawienia. Człowiek raz przez Boga pobłogosławiony nosi w sobie moc tego błogosławieństwa, które może też przekazywać innym<sup>90</sup>.

Owoce Bożego błogosławieństwa jest płodność. Do opisanie tej prawdy autor kapłański używa czasowników פָּרָה („być płodnym”) i רָבָה („mnożyć się”). Tymi samymi słowami posłużył się już w Rdz 1,22, gdy opisywał błogosławieństwo udzielone stworzeniom<sup>91</sup>. Człowiek ma rozmnażać się, aby następnie zapełnić ziemię. Autor używa

<sup>88</sup> BRZEGOWY, *Pięćksiąg Mojżesza*, 218.

<sup>89</sup> LEMAŃSKI, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11*, 171.

<sup>90</sup> K. ROMANIUK, „Stworzenie człowieka jako przejaw odwiecznej dobroci Boga”, *Zeszyty Naukowe KUL* 13 (1970) 35-47, 42.

<sup>91</sup> LEMAŃSKI, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11*.

w tym miejscu czasownika מָלֵא („napęlniać”). Rozmnażanie i napełnianie całej ziemi stanowią jednocześnie dar i zadanie dla człowieka. Wydaje się, że zadanie postawione przez rodzajem ludzkim związane jest także błogosławieństwem ziemi, terytorium, którego echa rozbrzmiewają w całym Starym Testamencie (Wj 12,1-3).

Błogosławieństwo związane jest więc z odpowiedzialnością. Człowiek ma rozmnażać się i przez to propagować życie na ziemi. Nie chodzi tutaj jednak o jakiś rozkaz w sensie absolutnym (choć czasowniki są użyte w trybie rozkazującym *imperativus*), ale o potencjał do przekazywania życia<sup>92</sup>.

Jak dodaje K. Romaniuk, echem pierwszego błogosławieństwa są następnie, które ludzie udzielają sobie nawzajem. Od tej pory Boże błogosławieństwo jest już nierozdzielnie związane z obietnicą płodności i władzy nad światem. Błogosławieństwo Boże ma jeszcze jedną ważną cechę, a mianowicie nigdy nie zostanie cofnięte. Raz dane człowiekowi nigdy nie zostało odwołane, nawet po grzechu pierwszych rodziców (zob. Rdz 3,1-24). Po potopie natomiast następuje ponowienie błogosławieństwa z obietnicą potęgi i płodności. Hagiograf uważa, że Boże błogosławieństwo obejmuje całe stworzenie i jest wyrazem woli Stwórcy (Rdz 1,22.28; 9,1; Pwt 28,4). Z tego powodu ogarnia ono nie tylko człowieka, ale i zwierzęta, a ostatecznie także i szabat (Rdz 2,3; Wj 20,11), który stanowi zwieńczenie ustanowionego przez Stwórcę porządku. W tym znaczeniu błogosławieństwo tyczy się zawsze całego stworzenia, a ludziom dane jest w sposób szczególny, ponieważ tylko człowiek świadomie może z niego korzystać<sup>93</sup>.

Obok rozmnażania się i zaludniania ziemi człowiek wraz z błogosławieństwem otrzymuje od Boga władzę panowania nad wszelkim stworzeniem. W Rdz 1,26 władza ta została oddana przez czasownik מָלַךְ („władać”, „ciemieżyć”, „deptać”). W Rdz 1,28 hagiograf dla określenia tej władzy używa dwóch bardzo agresywnych czasowników. Obok terminu מָלַךְ („panować”), który został użyty już w Rdz 1, 26, pojawia się teraz mocniejszy czasownik כָּבַשׁ („ujarzmiać”). W Piśmie Świętym pojęcie to wyraża ideę całkowitego podporządkowania, ujarzmiania, np. jakiegoś ludu, kraju, drogą agresji militarnej (Lb 32,22.29), podbitego ludu (2 Sm 8,1), w szczególności niewolników (Ne 5,5). Tego samego słowa użyto w Est 7,8 do określenia gwałtu na kobiecie. Termin ten oznacza zawsze działanie, dzięki któremu ludzie uzyskują to, że ktoś lub coś przechodzą całkowicie do jego dyspozycji (Joz 18,1). M. Filipiak twierdzi, że jest to władza najwyższa i nieograniczona<sup>94</sup>. J. Lemański natomiast stwierdza, że czasowniki te należy odczytywać w ich kontekście historycznym. Teksty kapłańskie były tworzone w okresie wygnania i po nim, gdy Juda (wtedy już perska prowincja Jehud) była w dużej mierze spustoszona i wyludniona po inwazji babilońskiej. Potrzebowała zatem zbiorowego wysiłku i entuzjazmu, aby stać się ponownie tętniącą życiem krainą. Stąd użycie tak

<sup>92</sup> LEMAŃSKI, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11*, 171–172.

<sup>93</sup> ROMANIUK, „Stworzenie człowieka jako przejaw wiecznej dobroci Boga”, 42–43.

<sup>94</sup> FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 90–91.



agresywnych czasowników, mających pobudzać do wzmoczonego wysiłku w przywracaniu Judei dawnej świetności<sup>95</sup>.

Septuaginta czasownik **כָּבַשׁ** oddaje słowem **κατακυριεύω**, etymologicznie bliskim rzeczownikowi **κύριος**. Może on oznaczać „pana”, „władcę”, ale także „stróża”, „opiekuna”. Zatem czasownik **κατακυριεύω** nabiera sensu: „biorę pod swoje panowanie”, „staję się panem”, ale także „opiekuję się”, „jestem stróżem, opiekunem”<sup>96</sup>. X. Leon-Dufour uważa natomiast, że omawiany werset stanowi także pouczenie o tym, że przyroda nie powinna być ubóstwiana, lecz ma być mu poddana i jemu ma służyć<sup>97</sup>.

Z przytoczonych argumentów wynika, że władza człowieka nad stworzeniem jest jednocześnie darem, jako owoc błogosławieństwa Bożego, i zarazem zadaniem postawionym człowiekowi. Panowanie to jest panowaniem całkowitym i niepodważalnym, jednak nie chodzi tutaj o jakiś rodzaj dominacji, która prowadziłaby do grabieży i niszczenia świata stworzonego świata, lecz o mądry zarząd nad światem przyrody.

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים הִנֵּה נֹתְתִי לָכֶם אֶת־כָּל־עֵשֶׂב זֶרַע זֶרַע אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי כָל־הָאָרֶץ  
וְאֶת־כָּל־הָעֵץ אֲשֶׁר־בּו פְּרִיעַץ זֶרַע זֶרַע לָכֶם יְהִי לְאֹכְלָהּ:  
וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים הִנֵּה נֹתְתִי לָכֶם אֶת־כָּל־עֵשֶׂב זֶרַע זֶרַע אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי כָל־הָאָרֶץ  
וְאֶת־כָּל־הָעֵץ אֲשֶׁר־בּו פְּרִיעַץ זֶרַע זֶרַע לָכֶם יְהִי לְאֹכְלָהּ:

<sup>29</sup> I rzekł Bóg: Oto wam daję wszelką roślinę przynoszącą ziarno po całej ziemi i wszelkie drzewo, którego owoc ma w sobie nasienie: dla was będą one pokarmem.

<sup>30</sup> A dla wszelkiego zwierzęcia polnego i dla wszelkiego ptactwa podniebnego, i dla wszystkiego, co się porusza po ziemi i ma w sobie pierwiastek życia, będzie pokarmem wszelka trawa zielona. I tak się stało (BT V).

W Rdz 1,29 do dotychczasowej formuły wprowadzenia: „I rzekł Bóg” został dołączony termin **הַיָּבֵה**. Zazwyczaj funkcjonuje on jako wzmocnienie wyrażenia, które po nim następuje, ale zwraca także uwagę na zmianę perspektywy. Po wypowiedziach w trybie imperatywu ton narracji przechodzi w tryb oznajmujący. W wersecie tym ha-giograf opisuje rodzaj pokarmu, jaki Bóg dał człowiekowi. Pokarmem człowieka miały być rośliny rodzące ziarno oraz drzewa owocowe, zawierające nasienie. W Rdz 1,30 następuje określenie pokarmu zwierząt, jakim jest wszelka zielona roślinność. Większość komentatorów uważa, że zarówno ludzie, jak i zwierzęta u zarania dziejów byli wegetarianami<sup>98</sup>. Według *Cambridge Bible for Schools and Colleges* aż do czasu po potopie (zob. Rdz 9,3) dieta człowieka było czysto warzywna. Ciężko ten fakt pogodzić z terminami

<sup>95</sup> LEMAŃSKI, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11*.

<sup>96</sup> POPOWSKI (ed.), *Septuaginta, czyli grecka Biblia Starego Testamentu*.

<sup>97</sup> X. LEON-DUFOUR, „Człowiek”, *Słownik teologii biblijnej* (ed. X. LEON-DUFOUR; Poznań 1994).

<sup>98</sup> LEMAŃSKI, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11*, 173.

z poprzedniego wersetu, które sugerowały totalną dominację nad światem, w tym nad światem zwierząt. Jednakże według kapłańskiego poematu ludzkość była przeznaczona do życia bez rozlewu krwi i przemocy, jak to przepowiedział prorok Izajasz w swojej wizji czasów mesjańskich (Iz 11,6-9)<sup>99</sup>. Tymczasem *Ellicott's Commentary for English Readers* zauważa, że na podstawie tekstów tradycji jahwistycznej można wywnioskować, że mięso zwierząt również było zjadane przez człowieka. Nie stanowiło jednak jego zwyczajnego pokarmu, lecz było jednym z elementów rytuału religijnego<sup>100</sup>. Redaktor kapłański dość jednoznacznie mówi więc o ograniczeniach pokarmowych nałożonych na człowieka i świat zwierząt. Druga część w. 30 stanowi standardową formułę, stwierdzającą wykonanie dzieła: וַיְהִי־כֵן („i stało się tak”). Według J. Lemańskiego tym razem nie podsumowuje ona powstania jakiegoś nowego dzieła, lecz jest ona zakończeniem wdrażania prawa ograniczeń pokarmowych<sup>101</sup>. Równie dobrze może ona odnosić się do stworzenia człowieka i udzielonego mu przez Boga błogosławieństwa.

וַיִּרְא אֱלֹהִים אֶת־כָּל־אֲשֶׁר עָשָׂה וְהִנֵּה טוֹב מְאֹד וַיְהִי־עֶרֶב וַיְהִי־בֹקֶר יוֹם הַשְּׁשִׁי:

<sup>31</sup> A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre. I tak upłynął wieczór i poranek – dzień szósty (BT V).

Siedmiokrotnie powtórzona w heksaemeronie formuła: „A Bóg widział, że były dobre” tym razem wypowiedziana jest w superlatywie: „bardzo dobre”. Termin כָּל („cały”, „wszystko”) wskazuje na to, że Boża aprobata dotyczy całego stworzenia. Jednak, jak twierdzi T. Brzegowy, zastosowanie jej po opisie stworzenia człowieka wskazuje, że odnosi się ona specjalnie do niego jako korony stworzenia<sup>102</sup>. Do opisanego zachwyty Boga nad tym swoim dziełem autor natchniony użył terminu טוֹב („piękny”, „dobry”, „mądry”). Według *Cambridge Bible for Schools and Colleges* autor natchniony użył tego słowa z dwóch powodów: dla podkreślenia dobra, piękna i mądrości Bożego stworzenia oraz aby wskazać, że w pierwotnym stworzonym świecie nie było żadnego zła, a jedynie pełna harmonia między stworzeniami<sup>103</sup>. Ostatnią część tego wersetu stanowi refren: „I tak minął wieczór i poranek – dzień szósty”, który jest podsumowaniem całego szóstego dnia stworzenia. Szczególnie doniosłe znaczenie dnia szóstego hagiograf podkreśla, dodając do liczebnika שֵׁשִׁי („sześć”) rodzajnik הַ („ten”)<sup>104</sup>. Dzień szósty jest ostatnim dniem stwarzania; dniem, w którym Bóg stworzył dzieło najdoskonalsze. Człowiek z jednej strony jest tylko

<sup>99</sup> <http://biblehub.com/commentaries/cambridge/genesis/1.htm> [dostęp: 05.05.2014 r.].

<sup>100</sup> <http://biblehub.com/commentaries/ellicott/genesis/1.htm> [dostęp: 05.05.2014 r.].

<sup>101</sup> LEMAŃSKI, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11*, 173.

<sup>102</sup> BRZEGOWY, *Pięcioksiąg Mojżesza*, 218–219.

<sup>103</sup> <http://biblehub.com/commentaries/cambridge/genesis/1.htm> [dostęp: 05.05.2014 r.].

<sup>104</sup> LEMAŃSKI, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11*, 174.

stworzeniem, częścią stworzonego świata, a z drugiej strony nosi w sobie Boży obraz i podobieństwo, które wiąże się z szeregiem prerogatyw i obowiązków.

## 4. Godność człowieka według Ps 8

### 4.1. Zagadnienia literackie Ps 8

#### 4.1.1. Środowisko powstania Ps 8

Wśród egzegetów nie ma zgody co do czasu powstania Ps 8. Niektórzy z badaczy datują go na czasy panowania króla Dawida, inni zaś przesuwają datę jego powstania na czasy panowania dynastii Machabeuszów. C. Louis, J. Cales i A. Klawek twierdzą, że powstał w czasach króla Dawida, Morgenstern umiejscawia go w V–IV przed Chr., natomiast H. Gunkel, R. Turnay, E. Sellin, G. Fohrer, A. Deissler i G. Castellino utrzymują, że Ps 8 powstał po niewoli babilońskiej<sup>105</sup>. Najbardziej przekonująca jest argumentacja C.A. Brigssa. Zauważył on, że obok imienia JHWH w Ps 8 użyto także dość rzadkiego tytułu 𐤎𐤏𐤍𐤏 („Pan nasz”). Tytuł ten występuje tylko w tekstach powstałych po niewoli babilońskiej (Ps 135,5; 147,5; Ne 8,10; 10,30)<sup>106</sup>. A. Eckmann dodaje, iż nie należy zapominać, że Ps 8 jest hymnem, a struktura hymnu jest różna w różnych momentach historii. Przed niewolą struktura była prosta i ustalona (por. Iz 6,3). Po powrocie z niewoli forma hymnu uległa znacznemu rozwojowi poprzez wprowadzenie bogatszej treści. Ponadto koncepcja Boga jako Stwórcy jest koncepcją dość późną, z którą naród Izraela spotkał się dopiero w okresie niewoli (Iz 40,28-30; 45,18; Rdz 1,1-31; Ps 104).

Z drugiej strony widać podobieństwo niektórych fragmentów Ps 8 z tekstami mitologii egipskiej i starobabilońskiej. W egipskim *Wielkim hymnie do Atona* znajduje się fragment, który jest treściowo zbliżony m.in. do omawianego psalmu: „O Ty, jedyny Boże, którego mocy nikt inny nie posiada. Ty stworzyłeś ziemię według Twojego pragnienia, kiedy Ty byłeś sam: ludzi, całe bydło duże i małe. Wszystko, co jest na ziemi, co chodzi na swoich nogach; wszystko, co jest wysoko, co lata na swoich skrzydłach”<sup>107</sup>. Innym egipskim utworem, w którym egzegeci zauważają pewne podobieństwo do Ps 8, jest *Hymn do Amona*: „Atum, który stworzył ludzi, który wyróżnił ich natury i uczynił ich zdolnymi do życia”<sup>108</sup>.

<sup>105</sup> A. ECKMANN, „Psalm 8 w świetle badań filologiczno-egzegetycznych”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 34/4 (1981) 194–203, 196.

<sup>106</sup> G. RAVASI, *Psalmy. Cz. 1. Wprowadzenie i Psalmy 1–19 (wybór)*; Zgłębiać Biblię; Kraków 2007) 209–210.

<sup>107</sup> [http://www.kul.pl/wielki-hymn-do-atona,art\\_38987.html](http://www.kul.pl/wielki-hymn-do-atona,art_38987.html) [dostęp: 19.10.2015 r.].

<sup>108</sup> J. F. DRINKARD, „The Ancient Near Eastern Context of the Book of Psalms”, *An Introduction to Wisdom Literature and the Psalms* (ed. J. H. W. BALLARD – J. W. D. TUCKER; Macon, GA, 2000) 71.

Jako paralelny jest też wskazywany tekst hymnu XVIII dynastii egipskiej (XVI–XIII w. przed Chr.): „Jak mądry był bóg, skoro uporządkował kondycję ludzi, bożej owczarni! Uczynił niebo i ziemię dla nich, odegnał ciemność otchłani, uczynił tchnienie serca jako życie dla ich nozdrzy: są oni obrazami, które wyszły z jego ciał. On dla nich świeci na niebie, uczynił dla nich rośliny, zwierzęta ptaki i ryby jako ich pokarm”<sup>109</sup>. Jednak antropologia tych tekstów, choć zbliżona do tekstu biblijnego, wykazuje dość znaczne różnice: podobieństwo do bóstwa ma tutaj wymiar bardziej fizyczny, pokarmem człowieka są także zwierzęta (nie ma harmonii między człowiekiem a resztą stworzeń), nie ma także mowy o tym, żeby człowiek posiadał władzę nad światem stworzonym.

H.J. Kraus zauważa natomiast niemal identyczne słowa w hymnie uwielbiającym starobabilońskiego bożka Iszkura (Adada)<sup>110</sup>. Wielu egzegetów wyklucza jednak bezpośredni wpływ tekstów egipskich czy sumeryckich na tekst psalmu<sup>111</sup>. Swoje stanowisko argumentują tym, iż wiązałoby się to z przesunięciem datacji psalmu na okres dużo wcześniejszy niż powygnaniowy, na który wskazują argumenty literackie. Jednakże nie można wykluczyć, iż treści egipskie przeniknęły do kultury izraelskiej już dużo wcześniej, a sam psalm jest tylko późniejszym wyrazem tych powiązań. Możliwe także, że motywy zawarte w obydwu utworach były wspólne dla tamtego rejonu świata i krążyły między poszczególnymi ludami i kulturami. Nawet jeżeli autor natchniony znał lub korzystał z mezopotamskich lub egipskich hymnów, to widać, że wyraźnie się od nich odcina poprzez zupełnie różną od tamtych wizję Boga, świata i człowieka. Zdaniem większości badaczy genezy Ps 8 należy się doszukiwać w kulcie religijnym Izraela<sup>112</sup>. Hymny tworzone, aby uświetnić religijne zebrania narodu izraelskiego w czasie dorocznych obchodów świąt<sup>113</sup>. Czasem towarzyszył im taniec kultowy oraz gra na instrumentach. Opinie komentatorów odnośnie do środowiska powstania Ps 8 także są mocno podzielone. Niektórzy twierdzą, że utwór ten jest pieśnią na cześć Stwórcy, która nie miała zastosowania w kulcie świątynnym. Inni zaś egzegeci widzą *Sitz im Leben* narodzin hymnu w liturgii Izraela, najprawdopodobniej sprawowanej nocą<sup>114</sup>. Ps 8,4 ukazuje niebo nocą: „Gdy patrzę na Twe niebo, dzieło Twych palców, księżyc i gwiazdy, któreś Ty utwierdził” (BT V). Nie można wykluczyć, że utwór powstał jako hymn śpiewany w czasie święta Namiotów, jako dziękczynienie Bogu za zbiory. Najprawdopodobniej odśpiewywano go w czasie wigilii lub modlitw nocnych, o czym może świadczyć brak wzmianki o słońcu<sup>115</sup>. Starożytna tradycja żydowska określała utwór terminem *mizmor*,

<sup>109</sup> RAVASI, *Psalmy*. Cz. 1, 195–196.

<sup>110</sup> S. GRZYBEK, „Anthropology of Psalm 8”, *Studia Theologica Varsoviensia* (2019) 203–210, 205.

<sup>111</sup> DRINKARD, „The Ancient Near Eastern Context of the Book of Psalms”, 71.

<sup>112</sup> GRZYBEK, „Anthropology of Psalm 8”, 205.

<sup>113</sup> S. ŁACH, „Gatunki psalmów, miejsce ich powstawania i struktura”, *Zeszyty Naukowe KUL* 15/2 (1972) 3–14.

<sup>114</sup> ECKMANN, „Psalm 8 w świetle badań filologiczno-egzegetycznych”, 196.

<sup>115</sup> GRZYBEK, „Anthropology of Psalm 8”, 35.

co również wskazuje na kultyczne użycie psalmu<sup>116</sup>. Najprawdopodobniej hymn ten był wykonywany w czasie uroczystej zbiorowej liturgii, w której czasie wierni na wyznaniu kantora odpowiadali uroczystą antyfoną<sup>117</sup>. Natomiast zdaniem H. Cazellesa psalm ten najprawdopodobniej był śpiewem wykonywanym przez kapłana w czasie swojej codziennej służbie w świątyni. Ps 8, co prawda, nosi znamiona użycia w liturgii (antyfona), lecz widać w nim cechy oryginalnej osobowości poety, który zawarł w nim żywą i bardzo osobistą medytację o człowieku<sup>118</sup>.

#### 4.1.2. Kontekst literacki Ps 8

Ważny dla zrozumienia Ps 8 jest jego najbliższy kontekst literacki w obecnym układzie Psalterza. Ostateczny redaktor Księgi Psalmów nieprzypadkowo umieścił utwór w tym miejscu księgi, w którym się znajduje obecnie. W. 3 najprawdopodobniej stanowi redakcyjny dodatek, mający zintegrować utwór z otaczającymi go psalmami, a przez to nadać całości nowego znaczenia. Według H.J. Keenera Ps 7–10 stanowią jedną całość redakcyjną i mają powiązania tematyczne i filologiczne. Wszystkie mają wpływ na siebie, ale niejako centrum orientacyjnym całego tego klastra jest Ps 8. Wspólnym motywem dla całego zbioru jest obrona przed prześladowcami i przywrócenie pierwotnego porządku. Pierwszy psalm w tym miniklaście, tj. Ps 7, składa się z dwóch części: w pierwszej znajduje się modlitwa do Boga o ocalenie od niesprawiedliwych prześladowców, drugą stanowi opis spodziewanego wyzwolenia przez JHWH. Ps 7,16-17 pokazuje, w jaki sposób Bóg odwróci losy prześladowców: zły wpada w zastawione przez siebie pułapki. Psalm ten kończy antyfona końcowa zawierająca te same motywy, co antyfona otwierająca Ps 8. W Ps 7 autor wyraża nadzieję, że Bóg przywróci porządek, a w Ps 8 następuje przejście od oczekiwania do świętowania faktu, że Bóg utrzymuje i będzie utrzymywał ład stworzonego świata. Końcowa antyfona Ps 8 bezpośrednio prowadzi do Ps 9, który jest modlitwą dziękczynną za wyzwolenie od wrogów. Modlitwa ta w sposób płynny w Ps 10 przeradza się w lamentację i modlitwę o pomoc<sup>119</sup>.

Ps 8 rozpatrywany w kontekście sąsiadujących psalmów przypomina czytelnikowi, dlaczego człowiek może oczekiwać pomocy JHWH. Bóg pokazuje, że Jego imię jest majestatyczne na całej ziemi poprzez to, że utrzymuje porządek stworzonego przez siebie świata<sup>120</sup>. Według J.P. Brennana Ps 8 ujęty w tym kontekście może być interpretowany jako krótki wybuch radości i uwielbienia. Ma także uświadomić czytelnikowi, że walka, do udziału, w której człowiek jest zaproszony (w okolicznościach lamentów),

<sup>116</sup> S. ŁACH, „Znaczenie tytułów w psalmach”, *Rocznik Teologiczno-Kanoniczny* 19/2 (1972) 70.

<sup>117</sup> ECKMANN, „Psalm 8 w świetle badań filologiczno-egzegetycznych”, 196.

<sup>118</sup> RAVASI, *Psalmy. Cz. 1*, 211–212.

<sup>119</sup> KEENER, *A Canonical Exegesis of the Eighth Psalm*, 28.

<sup>120</sup> KEENER, *A Canonical Exegesis of the Eighth Psalm*, 86–89.

nie jest ograniczona w skutkach krajowych i geograficznych. Jej celem jest coś większego – przywrócenie kosmicznego porządku, za który Stwórca uczynił człowieka odpowiedzialnym<sup>121</sup>. To utrzymywanie porządku w świecie JHWH realizuje w zaskakujący sposób. Bierze stosunkowo „niewielkiego” człowieka i wykorzystuje go, by udaremnić zamiary wrogów. Dodatkowo ustanawia go zarządcą nad resztą stworzonego świata. Jednak człowiek, który jest z pozoru mało znaczącym stworzeniem, negując Boży ład świata, może stać się wrogiem Boga, jeśli sprzeciwia się porządkowi świata ustanowionemu przez JHWH<sup>122</sup>.

Mówiąc o przeciwnikach Boga T. Brzegowy sugeruje, że być może reprezentują oni moce chaosu, które JHWH ujarzmił, stwarzając świat. Motyw wrogiego chaosu jest powszechnie spotykany w starożytnej literaturze mezopotamskiej i egipskiej, ale w Biblii jest on wykorzystywany tylko jako środek literackiej ekspresji, całkowicie pozbawiony swojej pierwotnej realności. Najprawdopodobniej chodzi więc tutaj o ludzi bezbożnych, którzy Bogu nie oddają czci i żyją tak, jakby Boga nie było. Bóg jest wszechmogący i na przekór tym, którzy Go nie czczą, zgotował sobie chwałę z ust dzieci i niemowląt, tj. z tych, którzy są bezbronni wobec tego wrogiego otoczenia<sup>123</sup>.

Kontekst sąsiadujących psalmów pokazuje, że ostatecznym motywem działalności JHWH jest chwała Jego imienia, a nie gloryfikacja osoby ludzkiej. Bóg jest Stwórcą, a człowiek stworzeniem, które ma zapewnić światu ład i porządek<sup>124</sup>. W tym kontekście P.C. Craigie twierdzi, że „pozycja władcy” udzielona człowiekowi w Ps 8,5-9 nie jest naturalnym prawem człowieka, ale czymś danym mu przez Boga<sup>125</sup>.

Ponadto, jak zauważa J.L. Mays, w całym tym klasterze (Ps 7–10) widać napięcie między władzą królewską JHWH, króla Dawida i ludzkości *in genere*, które następnie przenika do reszty Psalterza. Królewskie epitety, tj. splendor, chwała, cześć, w psalmach są używane w stosunku do Boga, króla Dawida i ludzkości, aby wskazać ich tożsamość królewską. Królowi Dawidowi jest dana władza nad narodami, natomiast ludzkości nad żywymi istotami. Teoria demokratyzacji sugeruje, że urząd królewski został przeniesiony na wszystkich ludzi, kiedy w Izraelu nie było już króla<sup>126</sup>. Jednak Ps 8 raczej nie faworyzuje żadnej z tych trzech tożsamości królewskich (JHWH, ludzkości, króla Dawida), używa języka, który może być zastosowany do wszystkich trzech kategorii. Ps 8 wyjaśnia, że JHWH utrzymuje stworzony porządek świata poprzez dokonywanie boskiego odwrócenia za pomocą środków ludzkich i opisuje te czynniki ludzkie w kategoriach królewskich, co

<sup>121</sup> KEENER, *A Canonical Exegesis of the Eighth Psalm*, 86–89.

<sup>122</sup> KEENER, *A Canonical Exegesis of the Eighth Psalm*, 89–90.

<sup>123</sup> T. BRZEGOWY, *Psalterz i Księga Lamentacji* (Academica 65; Tarnów 2003) 98–99; I. CYŁKOW, *Psalmy – Seper Thijlyim* (Kraków – Budapeszt 2008) 30.

<sup>124</sup> KEENER, *A Canonical Exegesis of the Eighth Psalm*, 90.

<sup>125</sup> P. C. CRAIGIE – M. TATE, *Psalms 1–50* (Word Biblical Commentary; Nashville, TN, 2004) XIX, 107.

<sup>126</sup> J. L. MAYS, „The Self in the Psalms and the Image of God”, *God and Human Dignity* (ed. R. K. SOULEN – L. WOODHEAD; Grand Rapids, MI, 2006) 67.

pozwała stwierdzić, że królem jest zarówno JHWH, jak i każdy człowiek<sup>127</sup>. Wykazuje także tematyczne podobieństwa z Ps 144,3: „O Panie, czym jest człowiek, że masz o nim pieczę, czym syn człowieczy, że Ty o nim myślisz?”, a także z Hi 7,17: «A kim jest człowiek, abyś go ceniał i zwracał ku niemu swe serce?». Z tym pierwszym istnieją dość znaczne podobieństwa filologiczne. Sposób postrzegania człowieka i jego miejsca w świecie w tych utworach jest jednak zasadniczo inny niż w Ps 8. Może się na pozór wydawać, że koncepcja człowieka w tych utworach jest bliższa literaturze mezopotamskiej, w której człowiek był często tylko stworzeniem dręczonym i wykorzystywanym przez bóstwa. Jednak gdy weźmie się pod uwagę wydźwięk tych utworów jako całości, widać doskonale, że nie mają one nic wspólnego z myślą kultur ościennych.

Uwzględniając kontekst bliższy całego Psalterza, nie można zapominać, że Ps 8 to przede wszystkim odrębna jednostka literacka i należy zasadniczo rozpatrywać go jako niezależny utwór o własnej strukturze i charakterystycznych formach retorycznych.

## 5. Struktura utworu i zastosowane formy retoryczne w Ps 8

Zdecydowana większość egzegetów zalicza Ps 8 do literatury hymnicznej. Jedynie H.G. Ravantlow próbował zaklasyfikować utwór jako psalm dziękczynny<sup>128</sup>. Jest to mądrościowy hymn wysławiający Stwórcę<sup>129</sup>. To do JHWH skierowane są powtarzające się aż pięciokrotnie przymiotniki dzierżawcze w drugiej osobie liczby pojedynczej (Twój, Twoje). Bóg jest także podmiotem użytych w utworze czasowników: rzuciłeś, utwierdziłeś, pamiętasz, troszczysz się, uczyniłeś, dałeś, złożyłeś. Ideowo utwór zbudowany jest na bazie trójkąta, którego bokami są Bóg, człowiek i świat stworzony. Głównym protagonistą jest JHWH, miarę natomiast stanowi człowiek odniesiony do Boga i do reszty stworzonego porządku<sup>130</sup>.

W literaturze przedmiotu można spotkać różne próby uchwycenia struktury Ps 8. J. Klawek proponuje koncepcję trójstrofową<sup>131</sup>, zazwyczaj jednak psalm ten przedstawia się jako utwór złożony z dwóch części, spiętych zewnętrzną klamrą (antyfoną inkluzji). Różnice między egzegetami dotyczą natomiast rozmiaru poszczególnych części (moment, w którym następuje przejście z jednej części do drugiej) oraz jaka jest ich główna tematyka<sup>132</sup>. Według M. Dahooda korpus psalmu dzieli się w następują-

<sup>127</sup> KEENER, *A Canonical Exegesis of the Eighth Psalm*, 92.

<sup>128</sup> L. STACHOWIAK – S. ŁACH (ed.), *Księga Psalmów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (Pismo Święte Starego Testamentu; Poznań 1990) 7/2, 124.

<sup>129</sup> M. ROSIK, „Godność osoby ludzkiej w świetle Ps 8,2-10”, *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 19/2 (2011) 81–96, 81.

<sup>130</sup> RAVASI, *Psalmi*. Cz. 1, 203.

<sup>131</sup> A. KLAWEK, „Quam admirabile est nomen tuum!”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 1/1 (1948) 6–9, 7.

<sup>132</sup> STACHOWIAK – ŁACH (ed.), *Księga Psalmów*, 124; L. M. BARRE – J. S. KSELMANN, „Księga Psalmów”, *Katolicki komentarz biblijny* (ed. R. E. BROWN – J. A. FITZMYER – R. E. MURPHY; Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa <sup>3</sup>2013) 488.

cy sposób: I część: majestat Boga objawiający się w niebiosach (ww. 2b-5); II część: majestat Boga objawiający się w niezwykłej godności człowieka (ww. 6-10)<sup>133</sup>. Taki sam podział korpusu psalmu stosuje G. Ravasi, jednak inaczej postrzega treść zawartą w poszczególnych częściach: I część: wszechmoc Boga i człowiek (ww. 2b-5); II część: potęga człowieka i Bóg (ww. 6-9)<sup>134</sup>. S. Łach natomiast za kluczową dla struktury utworu uważa partykułę *מה* („co”, „jak”), której użyto na początku antyfony (ww. 1 i 10) i w. 5. Z kontekstu jej użycia wynika według niego dwuczęściowa struktura korpusu: I cz.: ww. 2-4; II cz.: ww. 2-9<sup>135</sup>.

Dość łatwo zauważyć, że przytoczone koncepcje przedstawiają *de facto* Ps 8 jako prostą strukturę chiastyczną:

- A) antyfona inkluzji;
- B) część pierwsza;
- B') część druga;
- A') antyfona inkluzji.

Niektórzy egzegeci piszą wprost, że omawiany utwór ma strukturę chiazmu. Według J. Krauta Ps 8 jest misternie stworzoną chiastyczną strukturą z pięcioma elementami w każdej części chiazmu<sup>136</sup>. Centralną częścią tej konstrukcji byłyby wtedy w. 5 i 6. Podobne koncepcje można znaleźć u wielu innych badaczy<sup>137</sup>.

Stosując zasady hebrajskiej retoryki biblijnej<sup>138</sup>, można ustalić następującą koncentryczną kompozycję utworu:

- A) antyfona inkluzji: wspaniałość Boga objawiona w stworzonym świecie (w. 2a);
- B) niebiosa wobec JHWH (ww. 2b-4);
- C) kruchość człowieka (w. 5);
- C') królewska godność człowieka (w. 6);
- B') stworzenie wobec człowieka (ww. 7-9);
- A') antyfona inkluzji: wspaniałość Boga objawiona w stworzonym świecie (w. 10).

<sup>133</sup> M. DAHOOD, *Psalms I, 1–50* (Garden City, NY, 1966) 49; niemal identyczną koncepcję prezentuje BRZEGOWY, *Psalterz i Księga Lamentacji*, 97.

<sup>134</sup> RAVASI, *Psalmi. Cz. 1*, 78.

<sup>135</sup> STACHOWIAK – ŁACH (ed.), *Księga Psalmów*, 124.

<sup>136</sup> J. KRAUT, „The Birds and the Babes: The Structure and Meaning of Psalm 8”, *The Jewish Quarterly Review* 100/1 (2010) 10–24, 18.

<sup>137</sup> ECKMANN, „Psalm 8 w świetle badań filologiczno-egzegetycznych”, 195; A. G. HUNTER, *Psalms* (London – New York 1999) 118–128; F. RAURELL, „L'estructura Del Sl 8”, *La Traducción En La Edad De Plata* (ed. F. RAURELL; Montserrat 1993) 84–86.

<sup>138</sup> R. MEYNET, *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej* (Myśl Teologiczna 30; Kraków 2001) 5–22.



W kompozycji chiastycznej najważniejszymi wersami, określającymi główne przesłanie utworu, są jego centralne stychy. Łatwo zauważyć więc, że centralnym tematem poruszonym przez psalmistę jest człowiek, z całą swoją kruchością i królewską godnością. Ta „podwójna struktura” przejawia się niejako w podwójnym odniesieniu człowieka: do Boga oraz stworzonego świata.

Aby lepiej zrozumieć zasadnicze przesłanie Ps 8, należy także zwrócić uwagę na to, w jaki sposób autor natchniony prezentuje, łączy i rozwija różne szczegółowe tematy w nim obecne. Jak już wspomniano wcześniej, hymn jest oprawiony w ramę (inkluzyę), zawierającą uwielbienie króla Stwórcy<sup>139</sup>. Antyfona inkluzyj i zasadniczy korpus wzajemnie się interpretują. Z jednej strony antyfona stanowi „wprowadzenie o wielkiej mocy”<sup>140</sup>, zapowiadające główne przesłanie tego zachwytu i podziwu. Z drugiej strony czytelnik nie może docenić ważności refrenu (antyfony), nie biorąc pod uwagę rozwoju tematycznego zasadniczej części psalmu. Docenia on wzniosłość antyfony, wracając do niej na końcu utworu. Wszystko to stanowi doskonały, zamknięty i przemyślany układ<sup>141</sup>.

W zasadniczej części Ps 8 autor przenosi się z tematu na temat, zwracając szczególną uwagę na podstawowe tematy: majestat JHWH (w. 2); dzieci i niemowlęta w porównaniu z wrogami (w. 3); nocne ciała niebieskie (w. 4); ludzkość (ww. 5-9). Psalmista nie przeskakuje chaotycznie z jednego tematu na drugi, lecz jego myśl stanowi logiczną, przemyślaną całość<sup>142</sup>.

Jednym z programowych założeń psalmisty jest konsekwentne definiowanie tematu pierwotnego (podstawowego) poprzez porównanie go z tematem wtórnym. Efektem tego jest szereg zestawień par tematów pierwotnych z tematami wtórnymi. Ostatnia z tych zestawionych par, którą stanowi ludzkość w porównaniu do reszty stworzonego porządku, obejmuje mniej więcej połowę utworu. Wyznacza w ten sposób temat główny (ludzkość) i temat wtórny (reszta stworzenia)<sup>143</sup>.

Zestawienie par tematów w Ps 8 wygląda następująco:

- A) chwała JHWH wobec niebios (w. 2b);
- B) dzieci i niemowlęta wobec przeciwników / wroga i mściciela (w. 3);
- C) niebios / ciała niebieskie wobec ludzkości (ww. 4-5);
- D) ludzie wobec reszty stworzonego porządku (ww. 6-9).

Jak zauważa J.L. Mays, w każdym z przytoczonych przypadków pierwotny temat w jakiś sposób przewyższa temat wtórny: A) chwała JHWH jest nad niebiosami; B) dzieci i niemow-

<sup>139</sup> W. BRUEGGEMANN, *The Message of the Psalms* (Augsburg Old Testament Studies; Minneapolis, MN, 1985) 36.

<sup>140</sup> G. H. WILSON, *Psalms Volume 1* (Grand Rapids, MI, 2002) 199.

<sup>141</sup> R. ALTER, *The Art of Biblical Poetry* (New York 2011) 118–119.

<sup>142</sup> ALTER, *The Art of Biblical Poetry*, 118.

<sup>143</sup> KEENER, *A Canonical Exegesis of the Eighth Psalm*, 59.

łeta są w stanie uciszyć wroga i mściciela; C) kontemplacja majestatycznych ciał niebieskich (w. 4) prowadzi do kontemplacji ludzkiej skończoności i zawodności<sup>144</sup>; D) zachwyt nad królewskimi prerogatywami człowieka prowadzi do opisu reszty stworzenia<sup>145</sup>.

H.J. Keener dostrzega, że psalmista ukazuje każdy pierwotny temat jako zajmujący stosunkowo wzniosłą (wysoką) pozycję w odniesieniu do stworzonego porządku, natomiast każdy wtórny temat jako zajmujący stosunkowo nieznaczną pozycję w hierarchii stworzenia<sup>146</sup>. Również A. Eckmann dostrzega te charakterystyczne dla Ps 8 kontrasty<sup>147</sup>.

Poszczególne pary tematów wiążą się w jakiś sposób z parą poprzedzającą. R. Alter spostrzegł, że zależność ta nie dotyczy pary B. Tematyka niebios z w. 2 prowadzi bezpośrednio do tematu zawartego w w. 4 – o wzbudających zachwyt ciałach niebieskich<sup>148</sup>. W ten sposób para C jest w sposób logiczny powiązana z parą A. W. 2 mówi o wyniesieniu chwały JHWH nad niebiosami (A), a ta prowadzi do refleksji nad imponującym nocnym niebem, które z kolei wywołuje natychmiast poczucie znikomości i słabości człowieka (C). W. 4 prezentuje więc ciała niebieskie tak niesamowite wobec ludzkości, a jednocześnie marne w porównaniu z Bogiem<sup>149</sup>. Niebiosami stanowią element łączący parę A i C. Podobna zależność zachodzi pomiędzy parami C i D. Tematy z ww. 4-9 tworzą logiczny, wynikający z siebie ciąg myśli. Kontemplacja majestatycznych ciał niebieskich prowadzi psalmistę do zadumy nad stosunkowo kruchym i słabym człowiekiem (ww. 4-5; para C). To z kolei prowadzi do rozważenia faktycznego stanu człowieka. Zwieńczeniem tego procesu jest panowanie człowieka nad stworzeniem. (ww. 7-9; para D). Człowiek jest zatem elementem łączącym parę C z parą D. Język użyty w parze C podkreśla znikomość człowieka, ale para D natychmiast odwraca tę małość, oświadczając, że JHWH wywyższył mizernego człowieka i ustanowił go jedną z najznacześniejszych istot w hierarchii stworzenia<sup>150</sup>.

Powyższą zależność można przedstawić w następujący sposób:

(A) majestat JHWH

    nad → niebiosami (w. 2b)

    (C) niebiosami (w. 4)

        wykazują małość → ludzkości (w. 5)

        (D) ludzkość (ww. 6-7)

            posiada władzę → nad resztą stworzonego świata (ww. 8-9)

<sup>144</sup> MAYS, „The Self in the Psalms and the Image of God”, 67–68.

<sup>145</sup> KEENER, *A Canonical Exegesis of the Eighth Psalm*, 144.

<sup>146</sup> KEENER, *A Canonical Exegesis of the Eighth Psalm*, 60.

<sup>147</sup> ECKMANN, „Psalm 8 w świetle badań filologiczno-egzegetycznych”, 195.

<sup>148</sup> KEENER, *A Canonical Exegesis of the Eighth Psalm*, 60–61.

<sup>149</sup> KEENER, *A Canonical Exegesis of the Eighth Psalm*, 60–61.

<sup>150</sup> KEENER, *A Canonical Exegesis of the Eighth Psalm*, 61–62.

Efektem tego opadającego łańcucha kolejnych par jest to, że dwa z tematów pierwotnych (niebo i człowiek) są najpierw prezentowane jako relatywnie gorsze, a następnie jako coś wzniosłego w porządku stworzenia. Psalmista konsekwentnie stosuje to odwrócenie. Czyni to, opisując daną rzeczywistość jako mało znaczącą, a następnie głosi, że JHWH bierze tę mało znaczącą rzecz i umieszcza ją w podniosłym miejscu w stworzonym świecie. Pierwsze odwrócenie (niebios) ustawia scenę dla drugiego odwrócenia (ludzkość), które jest centralnym momentem w psalmie. W ten sposób autor chce pokazać, że to dzięki człowiekowi imię JHWH staje się majestatyczne na całej ziemi. Kontemplacja nieba zajmuje nieco ponad jeden werset, zaduma zaś nad człowiekiem zajmuje ponad połowę utworu. Ponadto powtórzenie kluczowych słów: *מה* (*maw*) i *כל* (*kol*) z inkluzji opiewającej wspaniałość JHWH: „Jak (*מה*) przedziwne Twe imię po wszystkim („całej”; *כל*) [„ziemi”] w odniesieniu do człowieka: „Czym (*מה*) jest człowiek (...) złożyłeś wszystko (*כל*) pod jego stopy” dodatkowo służy do podkreślenia, że głównym tematem psalmu jest ukazanie miejsca człowieka (ludzkości) w porządku stworzenia<sup>151</sup>.

Drugie odwrócenie (para D) ma szczególne znaczenie z kilku powodów. Jak wspomniano powyżej, stanowi około połowy Ps 8, poświęca dwa wiersze do wyniesienia człowieka i dwa wiersze do podporządkowania reszty stworzonego porządku. Tak więc w przypadku człowieka psalm podkreśla odwrócenie ról. Bóg wziął znikomego człowieka i uczynił z niego istotę o randze królewskiej (ww. 6-7). Takie odwrócenie ról nie następuje natomiast w przypadku reszty stworzenia (ww. 8-9). W kłopotliwym w. 3 znajdziemy również temat pierwotny: dzieci i niemowlęta oraz temat wtórny: nieprzyjaciół i wrogów. Podobnie jak w pozostałych przypadkach, także w parze B temat pierwotny w jakiś sposób przewyższa temat wtórny: dzieci i niemowlęta są w stanie uciszyć wroga i mściciela. W. 3 służy najprawdopodobniej jako krótki ekskursu, lekko i celowo odbiegający od głównego ciągu psalmu. Ma on na celu pokazać, że JHWH utrzymuje porządek świata, dokonując odwrócenia: wybiera mało znaczące istoty i wywyższa je nad silniejszych wrogów. Jedną z charakterystycznych cech poezji hebrajskiej jest paralelizm poszczególnych stychów utworu. Takie paralelne człony i wyrażenia można zaobserwować także w Ps 8. Jak zauważa J. Kraut, paralelny język utworu najlepiej widać w antyfonie stanowiącej inkluzję utworu (ww. 2.10). Oprócz tego paralelne wyrażenia występują w w. 4 („czyny palców twoich”) i w. 7 („czyny rąk Twoich”). Paralelizmu można się również doszukiwać w wyrażeniach z w. 2b (umieść wspaniałość Twoją na niebiosach) i w. 9 (ptaki niebios) w takim sensie, że w. 9 precyzuje i rozwija myśl w. 2b (paralelizm syntetyczny). Także wyrażenia: „które utwierdziłeś” (w. 4) i „położyłeś pod” (w. 7) są paralelne – najpierw użyte w odniesieniu do Boga, następnie w kontekście człowieka. Pokazuje to pewną zbieżność, jaka zachodzi pomiędzy panowaniem Boga nad wszechświatem i panowaniem człowieka nad stworzeniami. Również centralne stychy są paralelne: kruchość człowieka (w. 5)

<sup>151</sup> KEENER, *A Canonical Exegesis of the Eighth Psalm*, 63.

psalmista przeciwstawia jego królewskiej, niemal boskiej godności (w. 6). Przesłanie płynące z w. 6 stoi niejako w opozycji do myśli zawartej w w. 5 (paralelizm antytetyczny)<sup>152</sup>. Wskazuje na kontrast, jaki zachodzi w człowieku, kruchej, a zarazem niewypowiedzianej potężnej istocie. Z powyższych rozważań jasno wynika, że Ps 8 jest utworem wyraźnie ukierunkowanym na cześć JHWH. W całym psalmie widać wzajemne odniesienia pomiędzy Bogiem, człowiekiem i resztą stworzenia. Psalmista wychwala Boga, zachwycając się pięknem stworzonego świata. Szczególnym stworzeniem, które objawia Bożą chwałę, jest człowiek. Jest on słabą istotą, jednak przez Stwórcę został wyniesiony do godności królewskiej. Godność ta objawia się w jego panowaniu nad całym stworzonym światem. Człowiek jest centralnym tematem psalmu; to jemu poświęcone są centralne stychy chiastycznej struktury. Aby podkreślić godność człowieka, psalmista zestawia jego panowanie nad stworzeniami, z rządami Boga nad całym wszechświatem.

## 6. Analiza semantyczna Ps 8,5-9

Ze względu na tematykę artykułu, w tej części przeprowadzona zostanie analiza ww. 5-9, które dotyczą natury człowieka i jego miejsca w świecie. Przystępując do analizy semantycznej, należy zauważyć, że istnieją dość duże trudności ze znalezieniem zamierzonego przez autora hebrajskiego sensu poszczególnych wersetów Ps 8. Wynika to z wieloznacznych form i terminów użytych przez psalmistę. Dodatkowo niekiedy zachodzą dość znaczne różnice między tekstem hebrajskim a tekstem przekazanym przez autora greckiego (LXX). Tekstem, na którym oparto niniejszą analizę, jest tekst hebrajski<sup>153</sup>. W tych fragmentach, gdzie pojawiają się różnice pomiędzy TM a LXX, przeprowadzono analizę porównawczą tekstów.

מֶה-אִנוֹשׁ כִּי-תִזְכְּרֵנוּ וּבֶן-אָדָם כִּי תִפְקְדֵנוּ:

<sup>5</sup> Czymże jest człowiek, że będziesz pamiętał o nim, i syn człowieka, że będziesz troszczył się o niego?

Autor Ps 8 dla opisu człowieka używa dwóch terminów: אִנוֹשׁ („człowiek”) i בֶּן-אָדָם („syn człowieka”). Pierwszy z nich został w LXX przetłumaczony jako ἄνθρωπος, drugi natomiast jako υἱός ἀνθρώπου. Jednakże autor grecki w różnych miejscach Pisma Świętego odmiennie tłumaczy te dwa hebrajskie terminy. Szczególnie

<sup>152</sup> KRAUT, „The Birds and the Babes”, 19.

<sup>153</sup> W przekładzie polskim posłużono się: A. KUŚMIREK (ed.), *Pisma. Hebrajsko-polski Stary Testament. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi, transliteracją i indeksem słów hebrajskich i aramejskich* (Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa 2009) 9–10.

widać to w pierwszym wyrażeniu, **אָנוּשׁ** („człowiek”), którego częstym odpowiednikiem jest  $\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$  – „człowiek” (por. Pwt 32,26; Hi 5,17; Iz 8,1). Jednak analizując Księgę Hioba, można zauważyć, że autor grecki dla oddania znaczenia terminu **אָנוּשׁ** („człowiek”) używa słowa  $\beta\rho\omicron\tau\omicron\varsigma$  („śmiertelnik”; por. Hi 4,17; 9,2; 15,14). Szczególną sytuację odnajdujemy w Hi 25,6, gdzie, podobnie jak w Ps 8,5, zostały użyte obydwa terminy: **אָנוּשׁ** i **בֶּן־אָדָם**. Słowo **אָנוּשׁ** („człowiek”) zostało tam określone jako **רֶמֶה**, a „syn człowieka” jako **תּוֹלַעַה**. Pierwszy z nich oznacza „robaka”, „larwę, która rozwija się w zepsutym pożywieniu” (por. Wj 16,24), także w gnijącym ciele chorego lub zmarłego (por. Hi 7,5). Drugi termin, **תּוֹלַעַה**, wskazuje na „robaka podgryzającego żywe drzewo” (por. Jon 4,7; Pwt 28,39). Podobną myśl wyraża także grecki tłumacz Księgi Hioba. Przymuszalnie autor natchniony używa więc słowa **אָנוּשׁ** („człowiek”), aby podkreślić znikomość rodzaju ludzkiego, toczonego słabością i chorobą<sup>154</sup>. Dodatkowo w wyrażeniu **בֶּן־אָדָם** („syn człowieka”) pobrzmiwa termin **אָדָם** („pochodzący z ziemi”)<sup>155</sup>. Najprawdopodobniej autor użył tego słowa, aby podkreślić ograniczoność człowieka. Fonetyczne podobieństwo do **אֲדָמָה** („ziemia”) miało służyć podkreśleniu tego, że człowiek, choć otrzymał od Boga niemal boskie prerogatywy, pozostaje jednak częścią świata stworzonego. Psalmista podkreśla, że Bóg odwraca tę znikomość człowieka i udziela mu niezwyklej godności poprzez dwa sposoby działania: **זָכַר** – „pamiętanie” o człowieku oraz **פָּקַד** – „zatroskanie” o niego. Termin **זָכַר** („pamiętanie”) w Biblii jest synonimem słowa „wierzyć”. Człowiek, pamiętając o dziełach Boga, niejako wyznaje wiarę w JHWH (por. Pwt 8,18; Ps 63,7; 77,4.12). W omawianym psalmie to Bóg pamięta o człowieku. Oznacza to, że Stwórca jest wierny człowiekowi, którego powołał do istnienia. Jest także wierny samemu sobie, swojemu przymierz, które zawarł z człowiekiem (por. Ps 9,13; 25,6; 72,4; 105,8.42; 106,4). Drugi użyty termin, **פָּקַד** – „zatroskanie”, ma kilka znaczeń: „troska”, „okazanie przez Boga łaskawości” (Rdz 21,1), „uczynienie zarządcą nad czymś” (Rdz 39,4) i „Boże nawiedzenie” (Ps 17,3)<sup>156</sup>. Patrząc w kontekście Ps 8, JHWH wywyższa słabą istotę, jaką jest człowiek, nieustannie pamięta o nim, jest mu wierny i troszczy się o niego. Stwórca nawiedza człowieka i okazuje mu swą łaskawość, która wyraża się m.in. w tym, że ustanawia go zarządcą nad dziełami rąk swoich. Bóg czyni człowieka stworzeniem wyjątkowym, a tym samym nadaje mu niezwykłą godność. Należy podkreślić, idąc za zdaniem M. Rosika, że Bóg nie troszczy się o człowieka dlatego, iż ten posiada sam z siebie jakąś nadzwyczajną godność, ale wprost przeciwnie: człowiek zajmuje to szczególne miejsce wśród reszty stworzeń dlatego, iż Bóg troszczy się i pamięta o nim<sup>157</sup>. Miarę tej godności psalmista wyraża w następnych wersach.

<sup>154</sup> K. SIWEK, „Psalm 8 w Biblii Hebrajskiej i Greckiej. Studium porównawcze”, *Warszawskie Studia Teologiczne* 27/1 (2014) 21–41, 30.

<sup>155</sup> ECKMANN, „Psalm 8 w świetle badań filologiczno-egzegetycznych”, 201.

<sup>156</sup> SIWEK, „Psalm 8 w Biblii Hebrajskiej i Greckiej”, 30–31; ROSIK, „Godność osoby ludzkiej w świetle Ps 8,2–10”, 91.

<sup>157</sup> ROSIK, „Godność osoby ludzkiej w świetle Ps 8,2–10”, 91.

וַתַּחֲסְרֵהוּ מֵעַט מֵאֱלֹהִים וְהָדָר וְהָדָר תִּעֲטָרֶהּ: 6

<sup>6</sup> I umniejszyłeś go trochę od Boga,  
I chwałą i wspaniałością ukoronujesz go.

Treść w. 6 jest kluczowa dla zrozumienia antropologii zawartej w psalmie. Jednocześnie jest jednym z najtrudniejszych do interpretacji fragmentów całego utworu. Wiersz rozpoczyna wyrażenie וַתַּחֲסְרֵהוּ („umniejszyłeś go”), w którym czasownik תַּחֲסַר w koniugacji *piel* oznacza ideę pozbawiania kogoś czegoś. W tej koniugacji występuje w Biblii, oprócz omawianego wersetu, jeszcze w Koh 4,8. Autor mądrościowy uskarża się na marność trudu, który podejmuje: „Dla kogóż to się trudzę i duszy swej odmawiam (חֲסַר) rozkoszy?”. W Ps 8,6 inny jest jednak podmiot czasownika. Sprawcą czynności jest sam Bóg, który pozbawia trochę, niewiele. Tekst masorecki wskazuje dość jednoznacznie, że rdzenia חֲסַר użyto w koniugacji *piel*. Jednak tekst spółgłoskowy (obecny w Qumran) pozwala na interpretację w szerszej perspektywie semantycznej. W koniugacji *qal* rdzeń חֲסַר znaczy tyle, co „umniejszać”. Po takiej linii interpretacyjnej idzie autor LXX, używając w swoim tłumaczeniu słowa ἐλάττω („czynię mniejszym”, „umniejszam”)<sup>158</sup>.

W dalszej części w. 6 czytamy, od kogo Stwórca uczynił człowieka niewiele mniejszym. Rzeczywistość tę wyraża autor natchniony terminem אֱלֹהִים. Od strony gramatycznej słowo to jest rzeczownikiem liczby mnogiej, który w języku biblijnym oznacza jedynego Boga lub bóstwa pogańskie<sup>159</sup>. Autor LXX przetłumaczył jednak ten termin za pomocą słowa ἀγγέλους („aniołowie”) rozumianego jako istoty niebieskie. Myśl przekazaną przez Septuagintę zawiera także Wulgata, Peszitta i Targum syryjski; taka interpretacja ma również miejsce w Hbr 2,7<sup>160</sup>. Spośród starożytnych świadków za tekstem hebrajskim opowiadają się natomiast: Akwila, Symmach, Teodocjan i Hieronim. Istnieją zatem dwie tradycje translatorskie i interpretacyjne w. 6<sup>161</sup>. Pierwsza interpretacja zakłada ideę dworu królewskiego, na którym obecni są przy Bogu בְּנֵי אֱלֹהִים („synowie Boży”, „istoty niebieskie”; por. Ps 29,1; Hi 38,7)<sup>162</sup>. Człowiek byłby więc niewiele mniejszy od aniołów, istot niebieskich. Jednak, jak twierdzi A. Eckmann, takie tłumaczenie אֱלֹהִים mitologizuje tekst psalmu, wprowadzając nagle w myśl utworu osobowe byty pośrednie<sup>163</sup>. Także G. Ravasi zaznacza, że semantycznie utwór zbudowany jest na bazie trójkąta, którego bokami są Bóg,

<sup>158</sup> SIWEK, „Psalm 8 w Biblii Hebrajskiej i Greckiej”, 32–33.

<sup>159</sup> M. ŁANOSZKA, „Odkrywając sens Bożego planu względem człowieka. Rozważania nad Psalmem 8”, *„Słowo jego płonęło jak pochodnia”* (Syr 48,1). *Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Tadeusza Brzegowego* (ed. P. ŁABUDA; Tarnów 2011) 181; L. STACHOWIAK, „Elohim”, *Encyklopedia katolicka. Docent – Ezzo* (ed. R. ŁUKASZYK – L. BIEŃKOWSKI – F. GRYGLEWICZ; Lublin 1985) IV, 900–901.

<sup>160</sup> T. BRZEGOWY, *Psalterz Dawidowy. Wprowadzenie i egzegza wybranych psalmów* (Pomoce Naukowe Instytutu Teologicznego w Tarnowie 10; Tarnów 1994) 99.

<sup>161</sup> SIWEK, „Psalm 8 w Biblii Hebrajskiej i Greckiej”, 32.

<sup>162</sup> RAVASI, *Psalmy. Cz. 1*, 224.

<sup>163</sup> ECKMANN, „Psalm 8 w świetle badań filologiczno-egzegetycznych”, 201.

człowiek i świat stworzony<sup>164</sup>. Poza tym אֱלֹהִים w Starym Testamencie nigdzie nie oznacza istot niebieskich (por. Ps 82,1.6)<sup>165</sup>. Taka interpretacja mogła wynikać z tendencji LXX do teologicznego „wyrównywania” tekstu, eliminowania antropomorfizmów i podkreślania transcendencji Boga<sup>166</sup>. Możliwe, że na ten kierunek interpretacji miała również wpływ przynależność Ps 8 do kolekcji pieśni tworzących tzw. Psalterz Jahwistyczny (Ps 3–41), w której używa się imienia własnego Boga JHWH, stąd autor grecki tłumaczy אֱלֹהִים jako „istoty niebieskie”<sup>167</sup>. A. Eckmann zauważa także, że Stary Testament rozróżnia między JHWH i אֱלֹהִים (por. 1 Sm 16,14-16). Taki sposób posługiwania się językiem znany jest również w tradycji kapłańskiej. Według A. Eckmanna psalmista celowo wprowadza rozróżnienie między imieniem ogólnym אֱלֹהִים a imieniem własnym JHWH. Czyni to nie po to, aby wprowadzić nowy byt w strukturę utworu, lecz w celu zabezpieczenia odrębności JHWH od bytów stworzonych. Do jakiego stopnia to czyni, nie da się jednak jednoznacznie rozstrzygnąć<sup>168</sup>. Możliwe, że takie tłumaczenie związane jest z interpretacją liczby mnogiej czasownika עָשָׂה („uczynić”), w której niektórzy badacze widzą ideę naradzania się JHWH ze swoim królewskim dworem. Nie da się jednak w żaden sposób stwierdzić, czy autorowi LXX znana była ta koncepcja. Druga interpretacja, związana z tekstem hebrajskim, odwołuje się do głęboko ugruntowanej antropologii biblijnej, wedle której człowiek nosi w sobie „obraz i podobieństwo do Boga” (por. Rdz 1,26)<sup>169</sup>. Bóg, stwarzając człowieka na swój obraz i podobieństwo, wyznacza mu szczególne miejsce, którego nikt nie może go pozbawić. Człowiek w imieniu Boga „przejmuje” panowanie nad światem<sup>170</sup>. Według K. Siwka psalmista posłużył się tutaj daleko posuniętym antropomorfizmem. W ten sposób chciał ukazać Boga Stwórcę tak daleko obecnego w życiu i działaniu człowieka, że ten ostatni staje się „niewiele mniejszy” od Niego samego w porządku panowania nad światem stworzonym<sup>171</sup>. G. Ravasi zaznacza, że porównanie człowieka do Boga nie jest metafizyczne, lecz funkcjonalne; nie dotyczy natury człowieka, lecz jego funkcji<sup>172</sup>. Teologia człowieka wynikająca z tekstu hebrajskiego jest o wiele bogatsza niż ta wynikająca z Septuaginty<sup>173</sup>. Autor grecki najprawdopodobniej czuł się onieśmielony tak bogatą i zadziwiającą antropologią. Stąd najprawdopodobniej hebrajski rzeczownik אֱלֹהִים zastąpił słowem ἀγγέλουσ. Dzięki temu uzyskał dość szeroką, ale i bezpieczną bazę interpretacyjną<sup>174</sup>.

<sup>164</sup> RAVASI, *Psalm. Cz. 1*, 224.

<sup>165</sup> ECKMANN, „Psalm 8 w świetle badań filologiczno-egzegetycznych”, 201.

<sup>166</sup> BRZEGOWY, *Psalterz Dawidowy*, 100.

<sup>167</sup> ŁANOSZKA, „Odkrywając sens Bożego planu względem człowieka. Rozważania nad Psalmem 8”, 181.

<sup>168</sup> ECKMANN, „Psalm 8 w świetle badań filologiczno-egzegetycznych”, 201–202.

<sup>169</sup> SIWEK, „Psalm 8 w Biblii Hebrajskiej i Greckiej”, 527–549.

<sup>170</sup> SIWEK, „Psalm 8 w Biblii Hebrajskiej i Greckiej”, 527–549.

<sup>171</sup> SIWEK, „Psalm 8 w Biblii Hebrajskiej i Greckiej”, 33.

<sup>172</sup> RAVASI, *Psalm. Cz. 1*, 225.

<sup>173</sup> BRZEGOWY, *Psalterz Dawidowy*, 100.

<sup>174</sup> SIWEK, „Psalm 8 w Biblii Hebrajskiej i Greckiej”, 33.

Ta niezwykła godność człowieka została przez psalmistę wyrażona za pomocą terminów: כְּבוֹד i <sup>175</sup> הִדָּר. Pierwsze słowo ma dość szerokie pole semantyczne. Najczęściej pojawia się w wyrażeniu: כְּבוֹד יְהוָה i stanowi *terminus technicus* obecności Boga (por. Wj 16,7.10; 24,16-17; Iz 35,2; 40,5; 58,8; Ez 1,28; 10,18; 13,12.23;). Oprócz tego podstawowego znaczenia w księgach Starego Testamentu znaleźć można także inne znaczenia tego rzeczownika: „majątek” (Rdz 31,1; Ps 49,17n; Prz 11,16; Iz 10,3), „szczęście” (Prz 3,16), „godność” (Hi 19,9; 29,20; Ps 7,6), „szacunek” (Prz 22,4). W Psalterzu czytamy także o „wielkiej chwale”, jaką Bóg obdarzył króla (Ps 21,6), sam Stwórca natomiast jest określany jako „król chwały” (Ps 24,7-10). To Bogu samemu należy się chwała (por. Ps 29,1-2; 57,6.12; 63,3; 102,7). W Psalterzu znajdziemy także wzmiankę o człowieku mówiącym o własnej chwale, poprzez którą pragnie uwielbiać JHWH (Ps 108,2). Septuaginta najczęściej tłumaczy ten rzeczownik terminem δόξα („chwała”), którego zakres znaczeniowy jest zbliżony do myśli hebrajskiej<sup>176</sup>.

Drugie z określeń: הִדָּר oznacza: „cześć”, „wspaniałość”, „dostojeństwo”. W tekście hebrajskim termin ten często łączy się z הוֹד („splendor”, „honor”, „majestat”), tworząc w ten sposób *hendiadys*<sup>177</sup> (por. 1 Krn 16,27; Hi 40,10; Ps 21,6; 45,4; 96,6; 104,1; 111,3). Tę samą figurę retoryczną tworzą w psalmach słowa כְּבוֹד וְהִדָּר („chwała i wspaniałość”; Ps 8,6; 145,5.12). Septuaginta oddaje termin הִדָּר za pomocą wielu wysublimowanych słów: ἔπαινος („pochwała”, „uznanie”; por. 1 Krn 16,27), τιμή („szacunek”, „godność”; por. Hi 40,10; Ps 8,6; Iz 35,2), μεγαλοπρέπεια („dostojeństwo”; por. Ps 20,6; 28,4; 110,3; 144,5.12), κάλλος („piękno”; por. Ps 44,4), ἔργον (por. Ps 89,16), ωραιότης („wdzięk”, „powab”; por. Ps 95,6), εὐπρέπεια („okazałość”, „wspaniałość”; por. Ps 103,1; Prz 31,25; Lm 1,16; Ez 16,14), λαμπρότης („okazałość”, „wdzięczność”; por. Ps. 109,3), δόξα („chwała”; por. Ps 149,9; Prz 20,29; Iz 2,10.19.21; 53,2; Ez 27,10). Można je sprowadzić do wspólnego mianownika, wyrażającego ideę czegoś wspaniałego, posiadającego niezwykłą godność<sup>178</sup>.

W tekstach Starego Testamentu słowa כְּבוֹד i הִדָּר są specyficznymi atrybutami Boga, najwyższego króla<sup>179</sup>. Uczestniczy w nich także władca ziemski. Używając tych słów w odniesieniu do rodzaju ludzkiego, psalmista z całą pewnością chciał podkreślić, że każdy człowiek został wyniesiony przez Boga do godności króla, który ma władać światem<sup>180</sup>.

<sup>175</sup> ŁANOSZKA, „Odkrywając sens Bożego planu względem człowieka. Rozważania nad Psalmem 8”, 182.

<sup>176</sup> SIWEK, „Psalm 8 w Biblii Hebrajskiej i Greckiej”, 33.

<sup>177</sup> Figura retoryczna wyrażająca jedną rzeczywistość przy pomocy dwóch określeń połączonych wspólnym spójnikiem, por. S. BAZYLIŃSKI, *Wprowadzenie do studium Pisma Świętego* (Materiały Pomocnicze do Wykładów z Bibliistyki; Lublin 2010) 145.

<sup>178</sup> SIWEK, „Psalm 8 w Biblii Hebrajskiej i Greckiej”, 34.

<sup>179</sup> RAVASI, *Psalmy. Cz. 1*, 225.

<sup>180</sup> ROSIK, „Godność osoby ludzkiej w świetle Ps 8,2-10”, 91.



Wzmacnia tę metaforykę królewską użycie czasownika **עָטַר**. Rdzeń ten wyraża ideę okrążenia, otoczenia kogoś, w koniugacji *qal*, a w *piel* – ukoronowanie wieńcem<sup>181</sup>. Czasownik **עָטַר** w Biblii występuje czasem w kontekście negatywnym, gdyż opisuje zasadzkę Saula, który starał się „otoczyć” (**עָטַר**) Dawida i jego towarzyszy, aby ich „schwytać” (por. 1 Sm 23,26). Jednak w większości przypadków jest on użyty w aspekcie pozytywnym. Wyraża szczególną więź Boga z człowiekiem, którego Bóg chce ochronić, „otaczając (**עָטַר**) go łaską jak tarczą” (Ps 5,13) lub też „wieńcząc (**עָטַר**) go łaską i zmiłowaniem” (Ps103,4). Ukoronowanie człowieka „czcią i wspaniałością” wskazuje na jego niezwykłą, wręcz królewską godność pośród całego stworzenia. W Pieśni nad Pieśniami król Salomon zostaje ukoronowany (**עָטַר**) przez swoją matkę w dniu swoich zaślubin (Pnp 3,11). Niewykluczone, że w Ps 8 motyw ukoronowania człowieka może być związany także z symboliką „zaślubin” człowieka z Bogiem<sup>182</sup>.

תַּמְשִׁילוֹהוּ בַּמַּעֲשֵׂי יְדֵיךָ כֹּל שֶׁתָּה תַּחַת-רַגְלָיו: <sup>7</sup>

<sup>7</sup> Dasz rządy jemu przez czyny rąk Twoich,  
wszystko położyłeś pod jego stopy.

W. 7 określa, w czym się przejawia wyjątkowa godność nadana człowiekowi przez samego Boga. Psalmista mówi o „panowaniu” człowieka nad całym stworzonym światem. Wyrażają to dwa czasowniki: **פָּשַׁל** („panować”) i **שִׁית** („położyć coś”), uzupełnione dodatkowo o dopełnienie **כֹּל** (*kol*). Rdzeń **משל** w koniugacji *qal* i *hifil* wyraża ideę panowania i rządzenia. Czasownik ten łączy się z wyrażeniem **בַּמַּעֲשֵׂי יְדֵיךָ** („nad dziełami rąk Twoich”). Takie przedstawienie człowieka jest czymś unikatowym w Biblii. Antropomorficzny obraz „rąk Boga” oznacza Jego moc, działanie i opiekę nad stworzonym światem. W Biblii użyty jest w wielu kontekstach: gdy JHWH ukształtował swoimi rękami sanktuarium, w którym zamieszkiwał (por. Wj 15,17); ręce Stwórcy kształtują człowieka (por. Hi 10,8; 14,15). To rękami ustanawia Bóg niebiosa, ziemię i stworzenia, które ją wypełniają (por. Ps 102,26; 138,8). Ręce Boga ocalają od zagłady (por. Ps 144,7). Psalmista zachwyca się dziełem dziełami rąk Boga (por. Ps 92,5).

Człowiek nie posiadał nigdy władzy nad dziełami rąk JHWH, natomiast otrzymał ją od Boga jako wielki dar i zadanie. Tekst grecki używa w tym miejscu czasownika **καθίστημι**, który użyty jest w formie przechodniej i wyraża ideę postawienia, umieszczenia kogoś/czegoś w jakimś miejscu. Jest to celowy zabieg greckiego autora, gdyż w LXX użyto wielu czasowników, które wprost wyrażają ideę panowania. W Ps 8 natomiast autor wybiera inny, dużo łagodniejszy czasownik **καθίστημι**, upatrując w człowieku stróża ustanowionego nad dziełami Boga, nie zaś tego, który nad światem

<sup>181</sup> ROSIK, „Godność osoby ludzkiej w świetle Ps 8,2-10”, 91.

<sup>182</sup> SIWEK, „Psalm 8 w Biblii Hebrajskiej i Greckiej”, 34.

panuje<sup>183</sup>. Powierzenie człowiekowi panowania, czy też opieki nad dziełami swoich rąk, jest niewątpliwie wyrazem ogromnego zaufania ze strony Boga<sup>184</sup>. Prawdopodobnie psalmista, używając paralelizmów: „dzieło palców twoich” (Ps 8,4) i „dzieła rąk twoich” (Ps 8,7), chce przekazać, że również sklepienie nieba i ciała niebieskie są poddane władzy człowieka. Są mu poddane w tym sensie, że zostały stworzone dla człowieka, aby mu służyć, pomagać, np. w czasie wędrówki. Choć autor nie wspomina o tym w wyczeniu znajdującym się w następnych wersetach, to jednak zastosowany paralelizm oraz wyrażenie כָּל („wszystko”) z następnego zdania dość wyraźnie wskazują, że również te rzeczywistości podlegają władzy człowieka.

Drugi użyty czasownik, שִׁית, oznacza „położenie czegoś”, a dopełniony jest wyrażeniem תַּחַת רַגְלָיו – „pod stopami”. Bóg położył כָּל „całe” stworzenie „pod stopami” człowieka. Człowiek jawi się tutaj jako zwycięski król, pod którego stopami znajduje cały stworzony świat. Postawienie nogi na karku wroga było dla ówczesnych Izraelitów symbolicznym gestem, wyrażającym panowanie nad pokonanym (por. Joz 10,24; 1 Sm 17,51; Ps 47,4; 110,1; 1 Krl 5,17). W Ps 8 nie chodzi jednak o panowanie nad wrogiem, lecz nad dziełami rąk Boga<sup>185</sup>. Takie przedstawienie człowieka jest unikatowe w całej Biblii. Zazwyczaj to JHWH wszystko ma pod swoimi stopami (por. Ps 18,10; 99,5; 132,7; Lm 2,1; Nah 1,3). Psalmista nieprzypadkowo użył tego wyrażenia, które w pozostałych tekstach Biblii jest zarezerwowane dla Stwórcy. Niewątpliwie chciał przez to jeszcze raz wskazać na wielkość i godność człowieka, którego Bóg uczynił niewiele mniejszym niż On sam.

צִנָּה וְאַלְפִים כֻּלָּם וְגַם בַּהֲמוֹת שָׂדֵי: <sup>8</sup>

<sup>8</sup> Trzódka i bydło całe, a także zwierzęta pola.

Po ukazaniu władzy człowieka nad stworzeniem psalmista przechodzi w następnych stychach do egzemplarycznego wyczenia stworzeń, nad którymi ma się rozciągać panowanie człowieka<sup>186</sup>. W. 8 wymienia trzy kategorie zwierząt. Pierwsza grupa, wyrażona za pomocą rzeczownika צִנָּה, to zwierzęta hodowlane, udomowione, które towarzyszą człowiekowi w jego pracy i stanowią jego pożywienie (por. Rdz 9,3). Najczęściej w tekstach biblijnych termin ten oznacza „małą trzodę”, czyli głównie owce i kozy. Druga grupa zwierząt to אַלְפִים. Słowo to jest poetyckim terminem oznaczającym „większe bydło” (por. Pwt 7,13). Trzeci grupa, wyrażona terminem בַּהֲמָה, obejmuje zwierzęta polne,

<sup>183</sup> SIWEK, „Psalm 8 w Biblii Hebrajskiej i Greckiej”, 34–35; RAVASI, *Psalmy. Cz. 1*, 226.

<sup>184</sup> ROSIK, „Godność osoby ludzkiej w świetle Ps 8,2-10”, 94.

<sup>185</sup> M. S. KINZER, „All things under his feet”. *Psalm 8 in the New Testament and in Other Jewish Literature of Late Antiquity* (Thesis University of Michigan; Michigan 1995) 33 <http://deepblue.lib.umich.edu/handle/2027.42/90885> [dostęp: 19.10.2015 r.]; ROSIK, „Godność osoby ludzkiej w świetle Ps 8,2-10”, 94.

<sup>186</sup> ROSIK, „Godność osoby ludzkiej w świetle Ps 8,2-10”, 94.

stepowe, nieudomowione przez człowieka. Septuaginta tłumaczy ten termin wyrażeniem: τα κτήνη του πεδίου – „bydło pasące się na równinie”. W innych miejscach LXX hebrajski rzeczownik בְּהֵמָה jest interpretowany jako: „dzikie zwierzę” (por. Pwt 32,24; Hi 40,15; Hab 2,17), „zwierzę czworonożne” (por. Hi 12,7; Iz 30,6)<sup>187</sup>. Grupa ta zatem obejmuje najprawdopodobniej wszystkie dziko żyjące zwierzęta lądowe.

צְפוּר שָׁמַיִם וְדָגֵי הַיָּם עֲבַר אֲרָחֹת יַמִּים:<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Ptaki niebios i ryby morza, przemierzające się szlakami mórz.

W. 9 mówi o zwierzętach „niedostępnych” dla człowieka w sensie ich udomowienia. Jednak również i te zwierzęta znajdują się „pod stopami” człowieka. Pierwsza grupa zwierząt zamieszkuje „górną część stworzonego świata” i obejmuje stworzenia latające. Autor posłużył się tutaj hebrajskim rzeczownikiem צְפוּר („mały ptak”). W psalmach ptaki zostają przedstawione jako dzieło Boga, będące ozdobą świata (por. Ps 8,9; 84,4; 104,17; 148,10), ale także jako symbol pewnej bezradności i kruchości człowieka w obliczu zagrożenia i trwogi (por. Ps 11,1; 102,8; 124,7). Druga grupa zwierząt to mieszkańcy „dolnej części” świata stworzonego. Hebrajskie wyrażenie דָּגֵי הַיָּם oznacza „ryby mórz”. Rzeczownik דָּג pojawia się w tekście hebrajskim 19 razy, w tym aż 15 razy w liczbie mnogiej, wyrażając zbiorowisko ryb. Autor Septuaginty tłumaczy go, używając kilku rzeczowników: ἰχθύς („ryba”; por. Rdz 9,2; 1 Krl 5,13; Neh 13,16; Hi 12,8; Ps 8,9; Koh 9,12; Ez 38,20; Oz 4,3; Ha 1,14; Za 1,3), ὄψον („targ rybny”; por. Lb 11,22), κῆτος („potwór morski”, „ogromna ryba”; por. Rdz 1,21; Jon 2, 1.11)<sup>188</sup>.

Człowiek sprawuje więc władzę nad wszelkim rodzajem stworzeń. Poddane są mu nawet dzikie zwierzęta, których człowiek nie potrafi udomowić i które wydają się nie podlegać ludzkiej jurysdykcji. Jednak psalmista również i te stworzenia poddaje „pod stopy” człowiekowi. Cały świat ma służyć człowiekowi, który będąc „niewiele umniejszonym od Boga”, jest królem, Bożym regentem wśród świata stworzonego.

## 7. Analiza intertekstualna Rdz 1,1–2,4a i Ps 8

### 7.1. Zależność literacka między Rdz 1,1–2,4a i Ps 8

W literaturze przedmiotu dość powszechnie uznaje się pewne pokrewieństwo między Ps 8 i opowiadaniem o stworzeniu świata zawartym w Rdz 1,1–2,4a. Badacze zazwyczaj wskazują na pośredni lub bezpośredni związek tych tekstów. Większość egzegetów

<sup>187</sup> SIWEK, „Psalm 8 w Biblii Hebrajskiej i Greckiej”, 36.

<sup>188</sup> SIWEK, „Psalm 8 w Biblii Hebrajskiej i Greckiej”, 37–38.

uważa, że Ps 8 jest odbiciem myśli zawartej w Rdz 1,1–2,4a lub też w innym opisie stworzenia związanym z hymnem kapłańskim. Nie da się jednoznacznie określić historycznej zależności między tymi dwoma tekstami<sup>189</sup>. C.A Briggs i E.G. Briggs twierdzą, że Ps 8,4-5 jest odbiciem myśli zawartej w jakiejś „skompaktowanej” wersji opowiadania o opisie świata. Według nich opis ten miałby wywodzić się z opowiadania kapłańskiego i pochodzić z czasów po reformie Ezdrasza<sup>190</sup>. P.C. Craigie w zasadzie zgadza się, że Ps 8 jest zależny od Rdz 1,1–2,4a, niepewność wyraża tylko co do datacji tekstów<sup>191</sup>. Podobnie B.S. Childs uważa, że autor psalmu był zależny od tradycji kapłańskiej, co znajduje odzwierciedlenie w Rdz 1,1–2,4a<sup>192</sup>. Gdzie indziej jednak wyraża niepewność, czy ta zależność tyczy się źródła ustnego, czy spisanej wersji tradycji<sup>193</sup>. S. Grzybek jest przekonany o tym, że autor Ps 8 znał dobrze literaturę jahwistyczną i kapłańską, w szczególności opowiadania o stworzeniu świata i człowieka. T. Brzegowy uważa, że Ps 8 jest „pogodną” medytacją nad Rdz 1,1–2,4a<sup>194</sup>. S. Łach mówi natomiast jedynie o pokrewieństwie tych dwóch tekstów<sup>195</sup>.

Już po bieżącej lekturze można zauważyć, że psalmista nie odnosi się do całości opowiadania o stworzeniu, lecz akcentuje pewne elementy tego opowiadania i uporządkowuje je w odmienny sposób. Ps 8 do wyrażenia tych samych rzeczywistości co Rdz 1,1–2,4a używa zasadniczo różnego słownictwa. Kontekstem ramowym Ps 8 jest chwała Boża כָּל־הָאָרֶץ („na całej ziemi”; Ps 8,1.10), podczas gdy kapłański hymn opisuje stworzenie וְאֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ („niebiosa i ziemia”; Rdz 1,1; 2,4a). Ps 8,4 jest medytacją o stworzeniu nocnych ciał niebieskich. Psalmista używa przy tym słów: יָרֵחַ („księżyc”) i כּוֹכָב („gwiazdy”). Rdz 1,16 opisuje księżyc przy pomocy wyrażenia וְאֵת הַמָּאֹר הַגְּדֹלִים („mniejsze światło”). Gwiazdy zostały nazwane takim samym terminem jak w Ps 8. Psalmista nie wspomina także o większym świetle, tj. słońcu. Również lista zwierząt, nad którymi człowiek ma panować (Rdz 1,26.28; Ps 8,8-9), nie jest identyczna. Księga Rodzaju wymienia עוֹף („ptaki”, „latające stworzenia”) i רִמָּשׁ („zwierzęta pełzające”), których nie wymienia Ps 8. Psalmista wylicza natomiast następujące grupy zwierząt: צְפוּרִים („małe ptaki”), צִנּוּת („owce”), אֲלָפִים („kozy”). Nie znajdują się jednak one na liście zwierząt, które wymienia autor kapłański. Dodatkowo Rdz 1,26.28 opisuje zwierzęta, nad którymi człowiek ma panować w następującej kolejności: zwierzęta wodne, stworzenia powietrzne, zwierzęta żyjące na ziemi. Psalmista natomiast przedstawia te grupy zwierząt w odwrotnej kolejności: najpierw

<sup>189</sup> KEENER, *A Canonical Exegesis of the Eighth Psalm*, 126.

<sup>190</sup> C. A. BRIGGS – E. G. BRIGGS, *A critical and exegetical commentary on the book of Psalms* (International critical commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments; New York 1906) 62.

<sup>191</sup> DAHOOD, *Psalms I, 1–50*, 106.

<sup>192</sup> B. S. CHILDS, „Psalm 8 in the Context of the Christian Canon”, *Interpretation* 23/1 (1969) 20–31, 22.

<sup>193</sup> CRAIGIE – TATE, *Psalms 1–50*, 106.

<sup>194</sup> GRZYBEK, „Anthropology of Psalm 8”, 35.

<sup>195</sup> STACHOWIAK – ŁACH (ed.), *Księga Psalmów*, 124.

zwierzęta zamieszkujące ziemię, potem stworzenia powietrze, a na końcu zwierzęta zamieszkujące wody.

W świetle tych różnic zasadne wydaje się stwierdzenie, że Ps 8 może odzwierciedlać inną wersję opisu stworzenia, która jest podobna do istoty, a jednak różni się w słownictwie od tej zawartej w Rdz 1,1–2,4a. Jednak jeżeli nawet u podstaw Ps 8 stało takowe opowiadanie, to nie da się wyjaśnić jego dokładnego charakteru i pochodzenia. Hipotezy mówiące, że psalm ten czerpie z późniejszej, skondensowanej wersji Rdz 1,1–2,4a lub też z wcześniejszej wersji ustnej opisu kapłańskiego, są interesujące, jednak nie da się ich w sposób pewny udowodnić<sup>196</sup>.

Ze względu na tematykę artykułu kwestie zależności historycznej między obydwoma tekstami nie są najważniejsze. Jednak świadomość ich literackich związków ma pewne znaczenie dla lepszego zrozumienia znaczenia myśli zawartych w badanych tekstach.

Pierwszy punktem wspólnym nakładania się obydwu utworów jest inkluzja, która stanowi ramę zarówno Ps 8, jak i kapłańskiego opowiadania. Antyfona Ps 8 wychwala objawianie się Bożej chwały **בְּכֹל-הָאָרֶץ** – „na całej ziemi” (Ps 8,2.10). Autor Rdz 1,1–2,4a opisuje natomiast działanie Boga w kontekście **אֶרֶץ** („ziemi”), używając tego słowa aż 22 razy<sup>197</sup>. Tak więc wyrażenie **בְּכֹל-הָאָרֶץ** (Ps 8,2.10) oraz fraza **הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ** („niebiosa i ziemia”; Rdz 1,1; 2,4a) pełnią podobną funkcję i stanowią swoiste *inclusio* dla poszczególnych badanych tekstów<sup>198</sup>. Według R. Altera wyrażenia „ziemia” z antyfony inkluzji (Ps 8,2) i „niebiosa” z Ps 8,3a są paralelne<sup>199</sup>. Myśl zawarta w Rdz 1,1–2,4a przy pomocy meryzmu „niebo i ziemia”<sup>200</sup> psalmista wyraża w Ps 8,2-3, używając tego samego słownictwa, którym posłużył się autor kapłański. Czytając Ps 8 w świetle kapłańskiego hymnu, można niewątpliwie zauważyć związek między wszechogarniającą chwałą JHWH w Ps 8 i stwórczym działaniem Boga w Rdz 1,1–2,4a<sup>201</sup>.

Podczas gdy antyfona psalmu opisuje całość stworzonego porządku, to jego korpus skupia się na dwóch zasadniczych elementach stworzonej rzeczywistości: nocnych światłach znajdujących się na sklepieniu nieba z dnia czwartego opowiadania o stworzeniu (Rdz 1,14-19) oraz na akcie stwórczym człowieka z dnia szóstego (Rdz 1,24-31). Są to stworzenia, które w imieniu Boga rządzą wyznaczoną im przez Niego częścią rzeczywistości. W Rdz 1,16 czytamy, że „Bóg uczynił dwa duże ciała jaśniejące: większe, aby rządziło dniem, i mniejsze, aby rządziło nocą, oraz gwiazdy”. Człowiek wedle Rdz 1,28 ma „panować” nad resztą stworzenia, „czynić sobie ziemię poddaną”. Ps 8 koncentruje się zaś jedynie na nocnych ciałach niebieskich, mówiąc o „księżycu

<sup>196</sup> KEENER, *A Canonical Exegesis of the Eighth Psalm*, 127.

<sup>197</sup> Autor podaje, zakładając inne granice kapłańskiego opowiadania (Rdz 1,1–2,3), że słowo **אֶרֶץ** zostało użyte 21 razy; KEENER, *A Canonical Exegesis of the Eighth Psalm*, 129.

<sup>198</sup> KEENER, *A Canonical Exegesis of the Eighth Psalm*, 129.

<sup>199</sup> ALTER, *The Art of Biblical Poetry*, 119.

<sup>200</sup> LIGĘZA – WILK, *Od popiołu do ognia*, 10.

<sup>201</sup> KEENER, *A Canonical Exegesis of the Eighth Psalm*, 130.

i gwiazdach”, nie wspominając jednak nic o słońcu. Człowiek według psalmisty obdarzony jest przez Boga „władzą nad dziełami jego rąk” i całe stworzenie jest „złożone pod jego stopy”<sup>202</sup>.

Trzeba jednak zaznaczyć, że autor kapłański, a za nim psalmista pokazują zasadniczą różnicę w pozycji Bożego stworzenia pomiędzy ciałami niebieskimi a człowiekiem. Budowa poszczególnych strof Rdz 1 jest prosta, a poszczególne wyrażenia lapidarne i krótkie. W strofie szóstej rzuca się natomiast w oczy jej odmienna, rozbudowana, wręcz uroczysta struktura, która niewątpliwie służy zamiarom teologicznym autora<sup>203</sup>. Podobnie psalmista ponad połowę utworu poświęca ukazaniu istoty i pozycji człowieka. Ciałom niebieskim poświęca natomiast zaledwie dwa wiersze. Formuła zapowiadająca stworzenie człowieka w Rdz 1,1–2,4a przybiera niezwykle uroczysty charakter, inny niż przy pozostałych stworzeniach<sup>204</sup>, podkreślając wyjątkowość ostatniego Bożego dzieła<sup>205</sup>. Podobnie w Ps 8 stychy rozpoczynające część poświęconą człowiekowi rozpoczynają się od pełnego zadziwienia pytania o jego miejsce i rolę w stworzonym świecie: „Czymże jest człowiek?”<sup>206</sup>.

Autor kapłański opisuje ciała niebieskie jako stworzone przez Boga. Zabieg ten służy zapewne odmitologizowaniu boskiej roli, jaką przypisywały ciałom niebieskim kultury ościenne. Takie same założenia ideologiczne prezentuje autor Ps 8. W odróżnieniu jednak od Rdz 1,1–2,4a psalmista nie wspomina o tym, że ciała niebieskie mają rządzić wyznaczonym mu przez Boga działem. Jest to z całą pewnością przemyślany zabieg, mający jeszcze bardziej uwypuklić fundamentalną, jakościową różnicę pomiędzy człowiekiem a ciałami niebieskimi. Ciała niebieskie umieszczone na sklepieniu na pozór górują i panują nad człowiekiem, jednak to człowiekowi Bóg dał pełnię władzy nad całym stworzeniem<sup>207</sup>. Wedle autorów cały świat jest odmitologizowany, nie ma na świecie żadnej rzeczywistości, poza Bogiem, której człowiek powinien oddawać cześć<sup>208</sup>.

Zarówno Rdz 1,1–2,4a, jak i Ps 8 ideowo zbudowane są na bazie trójkąta, którego bokami są Bóg, człowiek i świat stworzony<sup>209</sup>. Jednak autor greckiego przekładu Ps 8 wprowadza nagle w myśl utworu nową postać: istoty niebieskie. Takie tłumaczenie mitologizuje jednak tekst psalmu, wprowadzając nagle w myśl utworu osobowe byty pośrednie<sup>210</sup>. Tego typu interpretacja rozmija się z przyjętą przez hebrajskiego autora zasadą odmitologizowania świata stworzonego i zakłóca przyjęty przebieg myśli w psalmie. Wizja świata przedstawiona w obydwu badanych tekstach przedstawia niewątpliwie wizję pierwotnej harmonii, jaka

<sup>202</sup> KEENER, *A Canonical Exegesis of the Eighth Psalm*, 130.

<sup>203</sup> BRZEGOWY, „Człowiek najdoskonalszym dziełem”, 254.

<sup>204</sup> FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 72; BRZEGOWY, „Człowiek najdoskonalszym dziełem”, 214–215.

<sup>205</sup> G. J. WENHAM, *Genesis 1–15* (Word Biblical Commentary 1; Dallas, TX, 1987) 34.

<sup>206</sup> BRZEGOWY, *Psalterz Dawidowy*, 97.

<sup>207</sup> KEENER, *A Canonical Exegesis of the Eighth Psalm*, 135–136.

<sup>208</sup> FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 74.

<sup>209</sup> RAVASI, *Psalmi. Cz. 1*, 203.

<sup>210</sup> ECKMANN, „Psalm 8 w świetle badań filologiczno-egzegetycznych”, 201.

miała miejsce na początku istnienia świata. Po grzechu człowieka można zaobserwować pewne napięcie między nim a światem przyrody. Antagonizm ten nie odpowiada jednak pierwotnej idei Stwórcy, lecz jest wynikiem grzechu<sup>211</sup>.

Przeprowadzone powyżej literackie porównanie Rdz 1,1–2,4a i Ps 8 pokazuje, że oba fragmenty posiadają silne podobieństwa tematyczne i strukturalne. Użyte przez autorów słownictwo jest natomiast zupełnie różne. Autor psalmu nie odnosi się do całości hymnu kapłańskiego, lecz akcentuje pewne elementy tego opowiadania i uporządkowuje je w odmienny sposób. Obydwa utwory przedstawiają odmitologizowany świat, który ma służyć człowiekowi, będącemu wyjątkowym dziełem Boga.

## 7.2. Królewska godność człowieka w świetle Rdz 1,1–2,4a i Ps 8

Zarówno w Rdz 1,26–31, jak i w Ps 8,5–9 człowiek jest przedstawiony jako istota, w której zachodzi ogromny paradoks. Z jednej strony jest on istotą słabą i kruchą, z drugiej zaś strony został obdarowany przez Boga ogromną godnością. Kruchość człowieka oddaje autor kapłański terminem אָדָם („człowiek”), który jest fonetycznie zbliżony do słowa אֶרֶץ („ziemia”, „grunt”). Termin אָדָם oznaczałby tyle, co „ziemski”, „ziemisty”, „stworzony z ziemi”. Psalmista ową ograniczoność człowieka oddaje terminami אָדָם („człowiek”) i אָדָם־בֶּן־אָדָם („syn człowieka”). Pierwszy pokazuje człowieka jako istotę śmiertelną i kruchą, toczoną słabością i chorobą. W wyrażeniu אָדָם־בֶּן־אָדָם przebrzmiewa natomiast termin אָדָם („pochodzący z ziemi”)<sup>212</sup>. Niewątpliwie autorzy obydwu tekstów użyli tych terminów, aby podkreślić, że człowiek jest częścią świata stworzonego i w przeciwieństwie do Boga posiada ograniczoną egzystencję<sup>213</sup>. Autor Rdz 1,1–2,4a podkreśla to dodatkowo faktem, że człowiek został stworzony w tym samym dniu, co zwierzęta. W myśli obydwu tekstów człowiek, choć kruchy i słaby, jest kimś zdecydowanie większym. Przynależy on wprawdzie do świata stworzonego, jednak oba biblijne teksty podkreślają, że zdecydowanie wykracza poza ten świat. Jest istotą, która w zasadniczym stopniu różni się jakościowo od reszty stworzeń. Autor kapłański wyraża to za pomocą niezwykle uroczystej, rozbudowanej formuły zapowiadającej stworzenie człowieka: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam” (Rdz 1,26). Formuła ta jest zdecydowanie bardziej rozbudowana niż przy akcie stwórczym pozostałych dzieł Boga. Autor używa celowo liczby mnogiej czasownika אָשָׁא („uczynić”) w celu ukazania namysłu, narady Boga z samym sobą (tzw. *pluralis deliberationis*). Ten zamierzony antropomorfizm pokazuje, że ostatnie z Bożych stworzeń jest czymś zasadniczo różnym od reszty stworzeń. Człowiek jest tak wyjątkowy, że Bóg namyśla się przed wykonaniem swojego dzieła<sup>214</sup>. Po akcie stwórczym człowieka psalmista wprowadza jeszcze bardziej

<sup>211</sup> FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, 92.

<sup>212</sup> ECKMANN, „Psalm 8 w świetle badań filologiczno-egzegetycznych”, 201.

<sup>213</sup> BRZEGOWY, „Człowiek najdoskonalszym dziełem”, 206.

<sup>214</sup> BRZEGOWY, *Pięcioksiąg Mojżesza*, 214.

rozbudowaną, złożoną z trzech członów, formułę stwierdzającą wykonanie ostatniego z Bożych dzieł: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1,27). Formuła ta dopełnia uroczysty akt stworzenia najdoskonalszego z Bożych stworzeń. Także Ps 8 w części poświęconej człowiekowi rozpoczyna się od pełnego zadziwienia pytania o miejsce i rolę człowieka w stworzonym świecie: „Czymże jest człowiek, że będziesz pamiętał o nim. I syn człowieka, że będziesz troszczył się o niego?” (Ps 8,5). Tym razem nie zadziwia się Bóg, lecz psalmista. Człowiek zastanawia się nad pełną paradoksów tajemnicą swojej natury. Psalmista używa przy tym partykuły **כִּי** („co”, „jak”), której wcześniej używa w inkluzji opiewającej wspaniałość JHWH. Chce przez to podkreślić wyjątkowość człowieka, który ma w sobie coś ze światła nadprzyrodzonego<sup>215</sup>. W psalmie nie ma jednak wzmianki o płciowości człowieka. Wszystkie użyte terminy odnoszą się do rodzaju ludzkiego *in genere*.

Wyjątkowość człowieka zostaje dodatkowo podkreślona poprzez wprowadzenie do tekstów elementów ideologii królewskiej. Dla starożytnego człowieka władca, król był odbiciem, „obrazem” bóstwa. Autor kapłański wprowadza do struktury tekstu elementy obrzędu intronizacji ziemskiego władcy. Od Rdz 1,26 można dostrzec uroczysty, różniący się od wcześniejszych stychów, ton narracji, który ma podkreślić wyjątkowość wydarzeń, które mają nastąpić. Najpierw następuje formuła stwierdzająca zamiar stworzenia człowieka, stanowiąca zarazem element przygotowawczy całej sceny. Rdz 1,28 stanowi wypełnienie woli JHWH, którą jest koronacja człowieka. Autor czyni to poprzez użycie terminów **צֶלְמֶךָ** („obraz”) i **דְּמוּתְךָ** („podobieństwo”). Człowiek stanowi obraz i podobieństwo Stwórcy. Jest więc według poglądów starożytnego Wschodu reprezentantem, namiestnikiem Bożym na ziemi. Jego królewska godność uobecnia Boga w stworzonym świecie. W Rdz 1,28-29 znajduje się natomiast opis misji, którą Stwórca postawił przed człowiekiem. JHWH ustanowił go królem, aby ten panował nad całym światem, rozmnażał się i poszerzał granice swojego królestwa, przy czym ostatni stych zawiera jakby listę „poddanych” królewskiego namiestnika. Opis intronizacji zamyka formuła stanowiąca aprobatę właśnie zakończonej ceremonii (Rdz 1,31). Autor Rdz 1,1-2,4a, stosując ten przemyślany zabieg literacki, chciał niewątpliwie podkreślić szczególną królewską godność człowieka, która przejawia się w jego panowaniu nad światem stworzonym<sup>216</sup>.

Ps 8 również podkreśla niezwykłą godność człowieka poprzez odwołanie do symboliki królewskiej. Człowiek został uczyniony niewiele mniejszym od samego Boga. Jest to niewątpliwie nawiązanie do myśli zawartej w Rdz 1,26, wedle której człowiek nosi w sobie „obraz i podobieństwo do Boga”<sup>217</sup>. Porównanie człowieka do Boga nie ma jednak charakteru metafizycznego, lecz funkcjonalny; nie dotyczy natury człowieka, lecz jego funkcji<sup>218</sup>. Ta niezwykła godność człowieka została przez psalmistę wyrażona

<sup>215</sup> KEENER, *A Canonical Exegesis of the Eighth Psalm*, 63.

<sup>216</sup> SIWEK, „Psalm 8 w Biblii Hebrajskiej i Greckiej”, 529-530.

<sup>217</sup> SIWEK, „Psalm 8 w Biblii Hebrajskiej i Greckiej”, 33.

<sup>218</sup> RAVASI, *Psalmy*. Cz. 1, 225.



za pomocą terminów: כְּבוֹד („chwała”, „godność”, „szacunek”) i הִרְדָּר („wspaniałość”, „cześć”, „dostojność”)<sup>219</sup>, które w tekstach Starego Testamentu są swoistymi atrybutami JHWH, najwyższego króla<sup>220</sup>. Uczestniczy w nich także władca ziemski. Używając tych słów w odniesieniu do rodzaju ludzkiego, psalmista z całą pewnością chciał podkreślić, że każdy człowiek został wyniesiony przez Boga do godności króla, który ma władać światem<sup>221</sup>. Psalmista dodatkowo wzmacnia tę metaforykę królewską poprzez użycie czasownika עָטַר oznaczającego „ukoronowanie wieńcem, koroną”<sup>222</sup>. Ukoronowanie człowieka „czcią i wspaniałością” wskazuje na jego niezwykłą, wręcz królewską godność pośród całego stworzenia.

W obu badanych tekstach znaleźć można terminy podkreślające szczególną relację, jaka zachodzi między Bogiem a najdoskonalszym z Jego stworzeń. W kapłańskim opisie stworzenia Bóg בִּרְךָ („błogosławi”) ostatnie ze swoich stworzeń. Jest to przejaw szczególnej życzliwości Boga względem człowieka. Bóg, błogosławiąc człowieka, nawiązuje z nim dialog, relację. Nie czyni tego w stosunku do innych stworzeń. Błogosławieństwo Boże jest dane rodzajowi ludzkiemu raz na zawsze i nigdy nie zostanie cofnięte.

Także autor Ps 8 pokazuje szczególną relację, jaka zachodzi między Bogiem a człowiekiem. Bóg okazuje człowiekowi życzliwość poprzez dwa sposoby działania: זָכַר („pamiętanie”) o nim oraz פָּקַד („okazanie łaskawości”, „uczynienie zarządcą nad czymś”, „Boże nawiedzenie”). Termin „pamiętać” w Biblii jest synonimem słowa „wierzyć”. Gdy psalmista mówi, że Bóg pamięta o człowieku, ma na myśli również to, iż Bóg jest wierny człowiekowi, a Jego troska o człowieka jest nieodwołalna. Bożą pamięć i troskę o człowieka można z całą pewnością utożsamiać z błogosławieństwem, jakie człowiek otrzymał od Boga w Rdz 1,28.

Zarówno w Rdz 1,26-31, jak i w Ps 8,5-9 wraz z błogosławieństwem człowiek otrzymuje od Boga władzę nad resztą stworzenia. Tekst hebrajski opisu kapłańskiego używa bardzo agresywnych czasowników, określających sposób panowania człowieka nad światem: רָדָה („władać”, „ciemieżyć”, „deptać”) i כָּבַשׁ („ujarzmiać”). Użycie tych słów sugeruje totalną dominację człowieka nad światem. Septuaginta natomiast łągodzi wydźwięk terminów hebrajskich, używając czasownika κατακυριεύω, który może oznaczać „biorę pod swoje panowanie”, „staję się panem”, ale także „opiekuję się”, „jestem stróżem”, „jestem opiekunem”<sup>223</sup>.

Także psalmista utożsamia otrzymanie przez człowieka błogosławieństwa z przekazaniem mu władzy nad światem. Wyrażają to dwa czasowniki: מָשַׁל („panować”, „rządzić”) i שִׁית („położyć coś”). Wedle psalmisty człowiek ma panować nad dziełami rąk Boga, gdyż JHWH położył całe stworzenie תַּחַת רַגְלָיו („pod stopami”) człowieka. Oba cza-

<sup>219</sup> ŁANOSZKA, „Odkrywając sens Bożego planu względem człowieka. Rozważania nad Psalmem 8”, 182.

<sup>220</sup> RAVASI, *Psalmy. Cz. 1*, 225.

<sup>221</sup> ROSIK, „Godność osoby ludzkiej w świetle Ps 8,2-10”, 91.

<sup>222</sup> SIWEK, „Psalm 8 w Biblii Hebrajskiej i Greckiej”, 34.

<sup>223</sup> POPOWSKI (ed.), *Septuaginta, czyli grecka Biblia Starego Testamentu*, 7.

sownicy mają bardzo agresywny wydźwięk i sugerują totalną dominację człowieka nad światem. Autor grecki konsekwentnie używa „łagodniejszego” czasownika καθίστημι („umieszczam kogoś”, „coś w jakimś miejscu”), widząc w człowieku stróża, który ma się opiekować stworzonym przez Boga światem.

Biorąc pod uwagę tekst hebrajski i grecki obydwu utworów, władza człowieka nad stworzeniem jest jednocześnie darem dla człowieka i zadaniem postawionym przed nim. Panowanie to jest panowaniem całkowitym i niepodważalnym. Nie jest jednak to jakaś totalna dominacja, która prowadziłaby do niszczenia świata stworzonego świata, lecz mądry zarząd nad światem przyrody.

W Rdz 1,1–2,4a człowiek wraz z błogosławieństwem dodatkowo otrzymuje dar płodności oraz polecenie rozmnażania się i zapewniania świat. Nic nie wspomina jednak o tym autor Ps 8.

Królewskie prerogatywy przysługują każdemu człowiekowi, nie są zarezerwowane dla jakichś wybitnych jednostek. Każdy człowiek jest „obrazem i podobieństwem” swego Stwórcy; każdy człowiek został przez Boga uczyniony „niewiele mniejszym” od niego samego.

Świat stworzony przez Boga jest światem, w którego centrum stoi człowiek. Jednak między światem stworzonym a człowiekiem panuje doskonała harmonia. Taki sposób przedstawiania relacji człowieka ze światem nie jest jedynie kwestią szaty literackiej, lecz jest pierwotnym, zamierzonym przez Boga porządkiem. Całe stworzenie jest więc nierozdzielnie związane z człowiekiem i partycypuje w jego losach. Dlatego po upadku człowieka również i pozostałe Boże stworzenia osiągną konsekwencje grzechu człowieka. Jednak na końcu czasów, gdy Bóg odnowi „niebo i ziemię” (Iz 65,17; 66,22), zapanuje na nowo pierwotna harmonia pomiędzy człowiekiem a resztą stworzeń. W tle obydwu utworów pobrzmiwają echa mitologicznych opowiadań z krajów ościennych. Znajdujemy w nich podobne motywy, myśli, do literatury biblijnej.

Występuje także podobieństwo fonetyczne między poszczególnymi słowami. Autorzy biblijni zapewne bardzo dobrze znali literaturę najbliższych sąsiadów. Jednak koncepcja Boga, myśl o człowieku i jego miejscu w świecie przedstawiona w tekstach biblijnych zupełnie odbiega od tej przedstawionej w pogańskich utworach. Poprzez swoje zabiegi literackie autorzy jednoznacznie odcinali się od mitologii ludów ościennych. Myśl teologiczna i antropologiczna omawianych tekstów nie ma paraleli w literaturze pozabiblijnej.

Podsumowując: oba teksty przedstawiają niemal identyczną koncepcję człowieka. Jest on z jednej strony istotą kruchą, słabą, a z drugiej został wyniesiony przez Boga do pozycji króla, boskiego regenta nad całym stworzeniem. Słownictwo użyte przez autorów, choć wyraża te same idee, jest jednak zasadniczo różne. Autor Ps 8 pomija także zupełnie sferę płciowości człowieka. Możliwe więc, że Ps 8 jest zależny tylko pośrednio od znanej nam wersji Rdz 1,1–2,4a. Trzeba także pamiętać o tym, że koncepcja antropologiczna przedstawiona w Rdz 1,1–2,4a i Ps 8 nie jest pełną wizją człowieka. Aby lepiej zrozumieć,

kim jest człowiek według Starego Testamentu, należałoby poszerzyć analizę o literaturę mądrościową (Syr 17,1-4; Mdr 2,23; 4,19-5,23), która jeszcze bardziej ubogaca interpretację motywu „królewskiej godności” człowieka.

## Zakończenie

W badaniu starano się wykazać wyjątkową godność człowieka. W świetle przeprowadzonej analizy trzeba stwierdzić, że omawiane teksty zawierają spójną i niezwykle bogatą antropologię. Z przeanalizowanych tekstów wynika, że człowiek, choć jest istotą słabą i kruchą, to został przez Boga wywyższony do godności króla. Jest on boskim regentem, który w imieniu samego Boga sprawuje władzę nad całym stworzeniem.

Kapłańska koncepcja człowieka, choć wykazuje pewne podobieństwa tematyczne do antropologii krajów ościennych Izraela, to jednak przedstawia zasadniczo różną wizję Boga, człowieka i stworzenia. Kapłański hymn pokazuje niezwykłą godność człowieka. W strukturze utworu oraz użytym słownictwie można dostrzec elementy obrzędu intronizacji ziemskiego władcy. W literaturze mezopotamskiej władca ziemski był postrzegany jako odbicie obecności Stwórcy w świecie. Stworzenie człowieka na obrazem i podobieństwem JHWH, równoznaczne jest z uczynieniem ustanowieniem Go władcą stworzenia. Podobieństwo do Boga przejawia się w tym, iż człowiek w Jego imieniu sprawuje władzę nad światem. Bóg obdarza człowieka swoim błogosławieństwem, dzięki czemu człowiek może rozmnażać się i zapełniać ziemię. Człowiek, chociaż określony w utworze jako „śmiertelnik, pochodzący z ziemi”, to jednak z woli samego Boga jest Jego namiestnikiem i władcą całej ziemi. Według hagiografa nie tylko wybitne jednostki stojące na czele narodów, ale każdy człowiek jest odbiciem swego Stwórcy. Każdy człowiek reprezentuje więc Boga na ziemi i został przezeń obdarzony królewską godnością. Jego panowanie nie jest jednak nigdy całkowicie autonomiczne, lecz zawsze w odniesieniu do Stwórcy.

Ps 8, choć wykazuje pewne podobieństwa tematyczne z hymnami starobabilońskimi i egipskimi, to jednak najprawdopodobniej nie czerpie z nich inspiracji. Środowiskiem powstania psalmu jest zapewne kult religijny Izraela. Z przeprowadzonej analizy wynika, że centralne stychy utworu podkreślają istnienie pewnego napięcia w człowieku. Jest on istotą słabą i kruchą, jednak przez Boga został wywyższony do niezwykłej godności. Bóg czyni człowieka niewiele mniejszym niż On sam. Człowiek zostaje przez Boga uwieńczony koroną czci i chwałą. Są to atrybuty Boga Najwyższego Króla. Każdy człowiek został wyniesiony przez JHWH do godności królewskiego władcy. Analizy utworu, w jego najbliższym kontekście literackim, pokazuje, że to poprzez człowieka Bóg zachowuje porządek i przywraca harmonię w stworzonym świecie. Człowiek jest przedmiotem specjalnej troski Boga, dzięki której może sprawować rządy nad resztą stworzenia. Bóg stale pamięta o człowieku i jest mu wierny, a Jego troska jest nieodwołalna.

Analiza intertekstualna Rdz 1,1–2,4a i Ps 8 wykazała zależności pomiędzy obydwoma utworami. Psalmista nie odnosi się jednak do całości kapłańskiego hymnu o stworzeniu, lecz akcentuje jedynie pewne jego elementy. Oba utwory wykazują dość silne podobieństwo tematyczne i strukturalne. Jak wykazano w analizie tekstów, mamy do czynienia jedynie z trzema protagonistami: Bóg, człowiek i reszta stworzeń. Oba teksty rozpoczynają się i kończą antyfoną, która wyznacza ramy utworu. W każdym z nich wersety dotyczące człowieka są nadzwyczaj rozbudowane w stosunku do pozostałych stychów. Zarówno jedno, jak i drugie dzieło przedstawia odmitologizowany obraz świata, w którym stworzeniu zostały odebrane wszelkie boskie prerogatywy.

Antropologia obu utworów, choć wykazuje znaczne różnice leksykalne, to jednak jest spójna. Zarówno jedno, jak i drugie dzieło wskazuje, że człowiek jest istotą, w której zachodzi ogromny paradoks. Jest istotą słabą i kruchą, jednak z woli Boga posiada niezwykłą godność. W obydwu utworach można wskazać elementy, które podkreślają wyjątkowość relacji, jaka zachodzi między człowiekiem, a Jego Stwórcą. Oba teksty zawierają elementy ideologii królewskiej. W Rdz 1,1–2,4a można zauważyć elementy przypominające ceremonię koronacji ziemskiego władcy. Ps 8 również zawiera motyw koronacji człowieka. Człowiek został przez JHWH uwieńczony koroną „czci” i „chwały”. Są to królewskie atrybuty Boga. Bóg wywyższa mizernego człowieka i ustanawia go władcą nad całym stworzonym światem. W obydwu utworach odnaleźć można również listę „poddanych”, podlegających królewskiej władzy człowieka. Ta królewska godność dotyczy każdego człowieka i jest nieodwołalna. Koncepcja harmonii między człowiekiem światem stworzonym jest pierwotnym, zamierzonym przez Stwórcę porządkiem. Przez grzechu człowieka ład ten został zakłócony, jednak z woli Stwórcy zostanie przywrócony na końcu czasów, gdy Bóg odnowi „niebo i ziemię” (Iz 65,17; 66,22).

Oba utwory zawierają dość znaczne różnice leksykalne. Do wyrażenia konkretnych rzeczywistości, oba utwory posługują się zasadniczo innym słownictwem. Psalmista także całkowite pomija sferę płciowości i płodności człowieka. Również niektóre elementy (np. lista zwierząt pod panowaniem człowieka), w obu utworach uporządkowane są w odmienny sposób. Te dość znaczące różnice wskazują na to, że zależność pomiędzy utworami jest najprawdopodobniej jedynie pośrednia. Psalmista być może korzystał z jakiejś innej „skondensowanej” wersji opisu stworzenia świata. Opis ten zapewne co do istoty był podobny, ale zawierał dość znaczne różnice leksykalne. Nie da się jednak w sposób pewny stwierdzić istnienia takiej wersji opowiadania.

Aby lepiej zrozumieć tajemnicę królewskiej godności człowieka, zawartą na kartach Starego Testamentu, należałoby poszerzyć badania o literaturę mądrościową. Motyw królewskiej godności człowieka, będącego odbiciem obecności Stwórcy w świecie, powraca zarówno w tekstach sapiencjalnych o inspiracji czysto izraelskiej (Syr 17,1–4), jak i hellenistycznej (Mdr 2,23; 4,19–5,23).

## References:

- ALTER, R., *The Art of Biblical Poetry* (New York 2011).
- BARRE, L. M. – KSELMANN, J. S., „Księga Psalmów”, *Katolicki komentarz biblijny* (ed. R. E. BROWN – J. A. FITZMYER – R. E. MURPHY; Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa <sup>3</sup>2013) 488.
- BASIUK, M., „Człowiek obrazem Boga. Rdz 1,26-27 w kontekście Starego i Nowego Testamentu”, *Genesis 1–3. Tekst, interpretacje, przemyślenia* (ed. Z. PAWŁOWSKI; Scripta Theologica Thoruniensia 8; Toruń 2009) 51–53.
- BAZYLIŃSKI, S., *Wprowadzenie do studium Pisma Świętego* (Materiały Pomocnicze do Wykładów z Bibliistyki; Lublin 2010).
- BIELECKI, M., *Zapomniany świat Sumerów* (Warszawa <sup>4</sup>1996).
- BOTTERO, J., „Narodziny świata w Mezopotamii”, *Świat Biblii* (ed. A. LEMAIRE – P. ABADIE; Wrocław 2001).
- BRIGGS, C. A. – BRIGGS, E. G., *A critical and exegetical commentary on the book of Psalms* (International critical commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments; New York 1906).
- BRUEGGEMANN, W., *The Message of the Psalms* (Augsburg Old Testament Studies; Minneapolis, MN, 1985).
- BRZEGOWY, T., „Człowiek najdoskonalszym dziełem Boga Stworzyciela. Pochodzenie człowieka według Biblii”, *Kontrowersje wokół początków człowieka* (ed. G. BUGAJAK – J. TOMCZYK; Katowice 2007).
- BRZEGOWY, T., „Kosmologia (kosmogonia) biblijna”, *Duch i Oblubienica mówią: „Przyjdź”. Księga pamiątkowa dla Ojca Profesora Augustyna Jankowskiego OSB w 85. rocznicę urodzin* (ed. W. CHROSTOWSKI; Warszawa 2001) 71–72.
- BRZEGOWY, T., *Pięcioksiąg Mojżesza. Wprowadzenie, egzegeza, teologia* (Academica 27; Tarnów <sup>5</sup>2010).
- BRZEGOWY, T., *Psalterz Dawidowy. Wprowadzenie i egzegeza wybranych psalmów* (Pomoce Naukowe Instytutu Teologicznego w Tarnowie 10; Tarnów 1994).
- BRZEGOWY, T., *Psalterz i Księga Lamentacji* (Academica 65; Tarnów 2003).
- CHILDS, B. S., „Psalm 8 in the Context of the Christian Canon”, *Interpretation* 23/1 (1969) 20–31.
- CHMIEL, J., „Człowiek obrazem Boga. U podstaw antropologii biblijnej”, *Znak* 49 (1997) 363–370.
- CRAIGIE, P. C. – TATE, M., *Psalms 1–50* (Word Biblical Commentary; Nashville, TN, <sup>2</sup>2004) XIX.
- CYLKOW, I., *Psalm – Seper Thiyliym* (Kraków – Budapeszt 2008).
- DAHOD, M., *Psalms I, 1–50* (Garden City, NY, 1966).
- DRINKARD, J. F., „The Ancient Near Eastern Context of the Book of Psalms”, *An Introduction to Wisdom Literature and the Psalms* (ed. J. H. W. BALLARD – J. W. D. TUCKER; Macon, GA, 2000) 71.
- DZIADOSZ, D., *Tak było na początku. Izrael opowiada swoje dzieje. Literacka i teologiczna analiza wiodących tradycji Księgi Rodzaju* (Przemyśl 2011).
- ECKMANN, A., „Psalm 8 w świetle badań filologiczno-egzegetycznych”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 34/4 (1981) 194–203.
- FILIPIAK, M., *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu* (Rozprawy Wydziału Teologiczno-Kanonicznego 50; Lublin 1979).
- FILIPIAK, M., „Godność osoby ludzkiej w świetle opisu stworzenia człowieka”, *Zeszyty Naukowe KUL* 2 (1973) 27–35.
- GOŁĘBIEWSKI, M., „Człowiek obrazem i podobieństwem Boga”, *Ateneum Kapłańskie* 2/109 (1987) 264–278.

- GRZYBEK, S., „Anthropology of Psalm 8”, *Studia Theologica Varsaviensia* (2019) 203–210.
- HAREZGA, S., *W biblijnej szkole życia. Materiały do „lectio divina”* (Poznań 2009).
- HUNTER, A. G., *Psalms* (London – New York 1999).
- KEENER, H. J., *A Canonical Exegesis of the Eighth Psalm. YHWH’s Maintenance of the Created Order through Divine Reversal* (Winona Lake, IN, 2013).
- KINZER, M. S., „All things under his feet”: *Psalm 8 in the New Testament and in Other Jewish Literature of Late Antiquity* (Thesis University of Michigan; Michigan) <http://deepblue.lib.umich.edu/handle/2027.42/90885>.
- KŁAWEK, A., „Quam admirabile est nomen tuum!”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 1/1 (1948) 6–9.
- KUŚMIREK, A. (ed.), *Pisma. Hebrajsko-polski Stary Testament. Przekład interliniarny z kodami gramatycznymi, transliteracją i indeksem słów hebrajskich i aramejskich* (Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa 2009).
- KRAUT, J., „The Birds and the Babes: The Structure and Meaning of Psalm 8”, *The Jewish Quarterly Review* 100/1 (2010) 10–24.
- KRAWCZYK, R., „Starotestamentowa idea «Obrazu Bożego» w człowieku”, *The Biblical Annals* 31/1 (1984) 19–30.
- LEMAŃSKI, J., *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11* (NKB.ST I/1; Częstochowa 2013).
- LEMAŃSKI, J., „Opis stworzenia jako conditio humana w Rdz 2,7?”, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 39/1 (2006) 5–24.
- LEON-DUFOUR, X., „Człowiek”, *Słownik teologii biblijnej* (ed. X. LEON-DUFOUR; Poznań 1994).
- LIGĘZA, A. – WILK, M., *Od popiołu do ognia. Rozmowy o czytaniach liturgicznych okresu Wielkiego Postu. Stary Testament* (Kraków 2010).
- ŁACH, S., „Gatunki psalmów, miejsce ich powstawania i struktura”, *Zeszyty Naukowe KUL* 15/2 (1972) 3–14.
- ŁACH, S., (ed.), *Księga Rodzaju. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Pismo Święte Starego Testamentu I/1; Poznań 1962).
- ŁACH, S., „Znaczenie tytułów w psalmach”, *Rocznik Teologiczno-Kanoniczny* 19/2 (1972) 70.
- ŁANOSZKA, M., „Odkrywając sens Bożego planu względem człowieka. Rozważania nad Psalmem 8”, *„Słowo jego płonęło jak pochodnia”* (Syr 48,1). *Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Tadeusza Brzegowego* (ed. P. ŁABUDA; Tarnów 2011) 181.
- ŁYCZKOWSKA, K., „Enuma Elisz”, *Mity akadyjskie* (ed. O. DREWŃSKA-RYMARZ; Antologia Literatury Mezopotamskiej; Warszawa 2000).
- ŁYCZKOWSKA, K., „Starobabiloński mit o Atrahasisie”, *Mity akadyjskie* (ed. O. DREWŃSKA-RYMARZ; Antologia Literatury Mezopotamskiej; Warszawa 2000).
- ŁYCZKOWSKA, K. – SZARZYŃSKA, K., *Mitologia Mezopotamii* (Mitologie Świata; Warszawa 1981).
- MAJEWSKI, M., *Biblijna historia zbawienia* (Kraków 2011).
- MAYS, J. L., „The Self in the Psalms and the Image of God”, *God and Human Dignity* (ed. R. K. SOULEN – L. WOODHEAD; Grand Rapids, MI, 2006) 67.
- MEYNET, R., *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej* (Myśl Teologiczna 30; Kraków 2001).
- POPOWSKI, R. (ed.), *Septuaginta, czyli grecka Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi, apokryfami żydowskimi oraz onomastykonem* (Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa 2013).
- PRITCHARD, J. B. (ed.), *The Ancient Near East. An Anthology of Texts and Pictures* (Princeton, NJ, 2010).

- RAURELL, F., „L'estructura Del Sl 8”, *La Traducción En La Edad De Plata* (ed. F. RAURELL; Montserrat 1993) 84–86.
- RAVASI, G., *Psalmy. Cz. 1. Wprowadzenie i Psalm 1–19 (wybór; Zgłębiać Biblię; Kraków 2007)*.
- ROMANIUK, K., „Stworzenie człowieka jako przejaw odwiecznej dobroci Boga”, *Zeszyty Naukowe KUL* 13 (1970) 35–47.
- ROSIK, M., „Godność osoby ludzkiej w świetle Ps 8,2-10”, *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 19/2 (2011) 81–96.
- RUBINKIEWICZ, R., „Powstanie Pięcioksięgu w świetle najnowszych badań”, *Roczniki Teologiczne* 46/1 (1999) 111–124.
- SCHEDL, C., *Historia Starego Testamentu. Lud Bożego Przymierza* (Tuchów 1995) II.
- SIWEK, K., „Psalm 8 w Biblii Hebrajskiej i Greckiej. Studium porównawcze”, *Warszawskie Studia Teologiczne* 27/1 (2014) 21–41.
- STACHOWIAK, L., „Elohim”, *Encyklopedia katolicka. Docent – Ezzo* (ed. R. ŁUKASZYK – L. BIEŃKOWSKI – F. GRYGLEWICZ; Lublin 1985) IV, 900–901.
- STACHOWIAK, L. – ŁACH, S. (ed.), *Księga Psalmów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (Pismo Święte Starego Testamentu; Poznań 1990) 7/2.
- STANEK, T., *Jahwe a bogowie ludów. Idee religijne wczesnego Izraela na tle wierzeń ludów Egiptu, Mezopotamii i Kanaanu* (Biblioteka Pomocy Naukowych 23; Poznań 2002).
- SYNOWIEC, J. S., „Jak rozumieć heksaameron”, *Collectanea Theologica* 52 (1982) 5–15.
- SYNOWIEC, J. S., *Na początku. Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu* (Warszawa 1987).
- SYNOWIEC, J. S., *Pięcioksiąg. Wprowadzenie do Ksiąg: Rodzaju, Wyjścia, Kapłańskiej, Liczb i Powtórzonego Prawa* (Kraków 2000).
- WALTON, J. H., *Ancient Israelite Literature in its Cultural Context, A survey of parallels between biblical and ancient Near Eastern texts* (Grand Rapids, MI, 1994).
- WENHAM, G. J., *Genesis 1–15* (Word Biblical Commentary 1; Dallas, TX, 1987).
- WESTERMANN, C. – SCULLION, J. J., *Genesis 1–11. A Commentary* (London 1984).
- WILSON, G. H., *Psalms Volume 1* (Grand Rapids, MI, 2002).

