

KS. DARIUSZ DZIADOSZ

GENEZA I TEOLOGICZNE ORĘDZIE BIBLIJNEJ RELACJI O POTOPIE (Rdz 6–9)

Przekaz o biblijnym potopie kojarzy się zwykle z bardzo odległym i niewyobrażalnie wielkim kataklizmem, który z woli Boga swą niszczycielską siłą objął całą ziemię i zmiotł z jej powierzchni wszystko, co napotkał, nie pozostawiając żadnej nadziei na przetrwanie dla uległych powszechnej deprawacji stworzeń. Treść tego przekazu, mimo niekwestionowanej antyczności i wyraźnej religijnej opcji, jest na ogół zrozumiała i jednoznaczna również dla współczesnego człowieka, gdyż niemal w każdej epoce mają miejsce mniejsze lub większe tragedie tego typu, które radykalnie zmieniają nie tylko geograficzną panoramę konkretnych regionów ziemi, ale też sposób egzystencji żyjących na nich ludzi i na trwałe wpisują się w pamięć kolejnych pokoleń. Jak dokumentuje historia literatury, lokalne katastrofy naturalne dość często stawały się przyczyną powstawania różnorodnych utworów, które w podobny, a nierzadko nawet schematyczny i stereotypowy sposób relacjonowały przebieg tragedii. We wszystkich tych relacjach pojawiają się zwykle wątki zatopionych ziem, wielkiej liczby ofiar, niezliczonych strat materialnych, ale też informacje o ocalałych, którym udało się uratować przed szalejącym żywiołem, nierzadko w nadzwyczajny sposób. Przykładem tego typu relacji jest właśnie biblijne opowiadanie o potopie (Rdz 6, 1–9, 17), które wpisuje się w dość liczną i stosunkowo dobrze zachowaną rodzinę antycznych tekstów o powszechnej zagładzie, których kolebką jest rejon tzw. Żyźnego Półksiężycza. Od niepamiętnych bowiem czasów w świadomości człowieka prawie wszystkich kontynentów tkwi wspomnienie o tajemniczym i powszechnym

Ks. dr hab. DARIUSZ DZIADOSZ – adiunkt Katedry Egzegezy Ksiąg Historycznych i Dydaktycznych Starego Testamentu w INB KUL; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin.

kataklizmie, który rozgniewany bóg lub bogowie sprowadzili na ludzi w następstwie ich nieodpowiedniego zachowania.

Na podstawie lektury Biblii dochodzi się jednak do wniosku, że rzeczywistość potopu jest kwestią o wiele bardziej złożoną niż ta opisana w legendarnych eposach sumeryjskich czy babilońskich. W Rdz 6–9 nie chodzi już tylko o literackie utrwalenie przekazywanego z pokolenia na pokolenie wspomnienia o odległym czasowo kataklizmie, ale o sformułowanie konkretnego, głębokiego i uniwersalnego orędzia teologicznego. Poza tym, w porównaniu z bliskowschodnimi paralelami, biblijna relacja charakteryzuje się daleko bardziej złożonym procesem redakcji, w którym sukcesywnie łączono ze sobą i korygowano różnorodne tradycje poświęcone tej kwestii. Słowem, przekaz o potopie, który z biegiem lat stał się nieodłącznym elementem biblijnej prehistorii (Rdz 1–11), cechuje się niepowtarzalną specyfiką literacką i teologiczną, którą spróbujemy syntetycznie przedstawić w niniejszym artykule. Na wstępie popatrzymy na biblijny tekst w świetle najważniejszych świadectw bliskowschodnich, aby zdefiniować jego literacki i treściowy stosunek do tych antycznych kompozycji. Następnie zatrzymamy się na jego charakterystyce literackiej, ponieważ już gołym okiem widać, że jego aktualna wersja łączy w sobie tradycje pochodzące z odmiennych środowisk pisarskich oraz nosi ślady edycyjnej pracy kilku redaktorów. W końcu postaramy się określić najważniejsze linie teologiczne oryginalnego trzonu tradycji o potopie oraz ustalić treść jego późniejszych redakcyjnych modyfikacji i ekspansji, aby lepiej zrozumieć, w jakim kierunku szedł proces edycji tego kompleksu.

I. RELACJA O POTOPIE W KONTEKŚCIE BLISKOWSCHODNICH EPOSÓW

Historie o potopie znane są większości starożytnych kultur¹. Zdecydowanie najbliższe biblijnym relacjom pozostają jednakże utwory literackie pochodzące z Mezopotamii. Można nawet powiedzieć, że opowiadania o potopie są płaszczyzną, na której przekazy biblijne i teksty antycznych kultur są sobie najbliższe, tak pod względem literackiej formy, jak i treści. Nie ma bowiem żadnego innego biblijnego tekstu, w którym byłoby aż tak wiele paralel do treści inskrypcji zapisanych w piśmie klinowym Mezopotamii². Najwięcej

¹ B. L a n g, *Non-Semitic Deluge Stories and the Book of Genesis. A Bibliographical and Critical Survey*, „Anthropos” 80(1985), 605-615.

² A. H e i d e l, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, Chicago 1949;

punktów stycznych znajduje się w eposie o Gilgameszu (G), którego jedenasta tablica poświęcona jest historii potopu (ANET 93-95)³. Podobnie rzecz się ma ze starobabilońskim eposem Atrahasis (A), który poza wieloma paralelami treściowymi w stosunku do relacji biblijnej charakteryzuje się i tym, że podobnie jak Biblia umieszcza epizod potopu w szeregu wydarzeń, które dokonały się w prehistorii wszechświata⁴. Znaczną liczbę punktów wspólnych odnajdujemy też w innych, tym razem już dość słabo zachowanych i fragmentarycznych tekstach starożytnego Wschodu, np. w sumeryjskiej wersji Genezy Eridu (S)⁵ czy w tekstach z Ras Szamra (RS)⁶. Porównanie tych antycznych świadectw z biblijną wersją potopu daje wręcz zdumiewające rezultaty. Prawie każdy z wątków biblijnej relacji znajduje swą paralełę w którymś z tekstów wschodnich. I tak we wszystkich tych tekstach odnajdujemy wątek Bożej decyzji o dokonaniu zniszczenia rodzaju ludzkiego (Rdz 6, 6-7 /J/; G 14-19; A 2, 7. 38-52; 2, 8. 34; RS 1; 3; S 3, 15-4, 1), temat ostrzeżenia o nadchodzącej klęsce jednego z mieszkańców ziemi, którym jest zawsze główny bohater opowiadania (Rdz 6, 13 /P/; G 20-23; A 3, 1. 13. 21; RS 12; 14; S 4, 2-12) oraz wątek jego błogosławieństwa po potopie (Rdz 9, 1-17 /P/; G 189-196; RS 1-4; S 6, 4-11). Pozostałe wspólne wątki ograniczają się już tylko do niektórych dokumentów, np.: rozkaz zbudowania arki (Rdz 6, 14-21 /P/; G 24-31; A 3, 1. 22-33), posłuszeństwo bohatera narracji (Rdz 6, 22; 7, 5 /P, J/; G 33-85; A 3, 2. 10-18), rozkaz wejścia do arki (Rdz 7, 1-3 /J/; G 86-88), wejście do arki (Rdz 7, 7-16 /P, J/; G 89-93; A 3, 2. 30-

E. F i s h e r, *Gilgamesh and Genesis. The Flood Story in Context*, CBQ 32(1970), 394-402.

³ Przyjmuje się, że ostateczna recenzja tego eposu pochodzi z okresu neoasasyrijskiego (ok. 650 przed Ch.), jednakże jego oryginalny trzon jest o wiele starszy i sięga z pewnością drugiego tysiąclecia przed Ch. Niektórzy uczeni sądzą, że historia potopu jest w tym tekście późniejszą glosą, którą ok. 1600 przed Ch. wprowadzono do poematu o Gilgameszu na podstawie innego klinowego eposu zatytułowanego „Atrahasis”. Starobabilońska wersja tego ostatniego utworu sięga ok. 1600 r. przed Ch. Por. W. L a m b e r t, A. M i l l a r d, *Atrahasis*, Oxford 1969; J. T i g a y, *The Evolution of the Gilgamesh Epic*, Philadelphia 1982; W. L a m b e r t, *The Evolution of the Gilgamesh Epic*, JBL 104(1985), 115-117.

⁴ T. F r y m e r - K e n s k y, *The Atrahasis Epic and Its Significance for Understanding Gen 1–9*, BA 40 (1977), 147-155.

⁵ T. J a c o b s e n, *The Eridu Genesis*, JBL 100 (1981), 513-529; S. K r a m e r, *The Sumerian Deluge Myth' Reviewed and Revised*, AnSt 33 (1983), 115-121.

⁶ Teksty te z pewnością są starsze (ok. 1400 przed Ch.) od jedenastej tablicy Gilgamesza, która zawiera opowieść o potopie. Niestety do naszych czasów zachowały się jedynie w bardzo fragmentarycznej i pełnej luk wersji. J. S y n o w i e c, *Na początku*, Warszawa 1987, 244 nn.

⁷ Sigiel «J» oznacza źródło jahwistyczne, natomiast «P» źródło kapłańskie biblijnego tekstu o potopie.

51), zamknięcie drzwi arki (Rdz 7, 16 /J/; G 93; A 3, 2. 52), opis potopu (Rdz 7, 17-24 /P, J/; G 96-128; A 3, 2, 53-4, 27; S 5, 1-3), opis zniszczenia życia na ziemi (Rdz 7, 21-23 /P, J/; G 133; A 3, 3. 44. 54), informacja o końcu ulewy (Rdz 8, 2-3 /P, J/; G 129-131; S 5, 4-6) i osiadnięciu arki na górze (Rdz 8, 4 /P/; G 140-144), nota o otworzeniu okna arki (Rdz 8, 6 /J/; G 135; S 5, 7), wypuszczeniu ptaka (Rdz 8, 6-12 /J/; G 145-154) i wyjściu z arki (Rdz 8, 15-19 /P/; G 155; A 3, 5. 30), czy też informacja o złożeniu ofiary (Rdz 8, 20 /J/; G 155-158; A 3, 5. 31-33; S 5, 11) oraz jej łaskawym przyjęciu przez Boga /bogów/ (Rdz 8, 21-22 /J/; G 159-161; A 3, 5. 34-35).

To niespotykane w innych tekstach biblijnych bliskie pokrewieństwo treściowe Rdz 6-9 z tradycjami Mezopotamii jest jednak tylko jedną stroną rzeczywistości. Trzeba od razu zaznaczyć, że choć tekst biblijnej relacji o potopie wpisuje się we wspólną dla tego regionu ogólną koncepcję kosmogoniczną, to jednak zasadniczo różni się w sposobie jej interpretacji. Od samego początku narracja biblijna naciska na teologiczną lekturę opisywanych zdarzeń, czego nie ma zupełnie w przekazach pozabiblijnych. Chodzi tu nie tylko o oczywistą różnicę w koncepcji religii (monoteizm w Rdz 6-9 i politeizm w przekazach pozabiblijnych), ale przede wszystkim o sposób motywacji i uwarunkowania Bożej kary potopu. Według eposów pozabiblijnych decyzja o zniszczeniu ludzi zapadła na radzie bogów, której przewodzili Anu i Enlil, i była spowodowana zbyt dużą ich liczbą oraz czynionym przez nich hałasem. Decyzja ta nie była jednak jednogłośna. Niektórzy bogowie (Ea czy Enki) byli jej przeciwni i ostrzegli jednego z mieszkańców ziemi (bohatera relacji o potopie) o woli bogów względem ludzi, dzięki czemu udało mu się uratować pomimo wielu wysiłków nieprzyjaznego mu Enlila. Ten literacki kontekst zupełnie odbiega od teologicznych uwarunkowań przekazu biblijnego. Rdz 6-9 od pierwszego wersu podkreśla, że decyzja Boga Jahwe jest stanowcza i nieodwołalna, że jej podłożem nie jest kaprys Stwórcy, lecz drastyczna i rozprzestrzeniająca się niegodziwość mieszkańców ziemi, i że jej późniejsza realizacja nie napotyka żadnych przeszkód. Wszystko to podkreśla wielkość i moc Boga. Decyzja o uratowaniu Noego nie wynika z osobistych predylekcji czy partykularyzmu Boga spowodowanego odbieraniem przez Niego kultem (por. Ea i Enki), lecz z faktu, że Noe, jako jedyny z ludzi, był sprawiedliwy i prawy. Bogowie Mezopotamii pokazują swą słabość tak w chwili podejmowania decyzji (brak jedności oraz osobiste ambicje i motywacje), jak i w chwili potopu. Kiedy bowiem kataklizm przychodzi, żaden z nich nie potrafi nad nim zapanować i wszyscy panicznie uciekają. W relacji biblijnej natomiast, która również bardzo szeroko rozwodzi się nad niszczycielską siłą odmętów i powszechnością dokonanego zniszczenia, ani w jednym miejscu

sytuacja nie wymyka się spod kontroli Jahwe. To On posyła potop, ale gdy jego odmęty wypełniły już swą misję, Bóg przypomniał sobie o Noe i powiewem wiatru osuszył ziemię⁸. W ten sposób zostaje po raz kolejny zamaniestrowana Jego niepodzielna władza nad wszechświatem. Jahwe jak gdyby na powrót wydobywa suchą powierzchnię ziemi z chaosu pierwotnych wód oceanu i czyni ją ponownie środowiskiem życia.

Podobnie ma się rzecz z zakończeniem relacji. I tu widać zasadnicze różnice ideowe między relacją biblijną a świadectwami Mezopotamii. Prawie wszystkie te teksty informują o ofierze ocalonego z potopu bohatera (Rdz 8, 20 /J/; G 155-158; A 3, 5. 31-33; S 5, 11) oraz jej łaskawym przyjęciu przez Boga /bogów/ (Rdz 8, 21-22 /J/; G 159-161; A 3, 5. 34-35). Jednakże reakcja i postawa Jahwe jest zupełnie odmienna od tej, jaką okazali bogowie mezopotamscy. Jak informuje tekst Gilgamesza, bogowie jak ptaki krążyli nad ofiarą, walcząc o jak najlepsze kąski. Ten stan rzeczy obnażał ich słabość oraz bezzasadność powziętej wcześniej decyzji o zniszczeniu ludzi, których ofiary dostarczały przecież pożywienia bogom. Najważniejszy z nich, Enlil, jest ponadto zaskoczony, iż potop nie zabił wszystkich ludzi, co po raz kolejny demaskuje słabość oraz brak wszechmocy i wszechwiedzy bogów. W wyraźnym kontraście do tej sytuacji pozostaje kontekst relacji biblijnej, który nie tylko informuje o pełnej godności postawie Boga wobec ofiary Noego (przyjmuje całopalenie jako ofiarę dziękczynną za ocalenie), ale przede wszystkim o Jego całkowitej kontroli nad światem, która manifestuje się zarówno przez Jego gniew karzący zdeprawowane stworzenia, jak również przez zdolność przywrócenia do życia i woli podtrzymania zniszczonego potopem porządku⁹ oraz okazania miłosierdzia wiernym sobie czcicielom. Jednym słowem Biblia maluje zupełnie inny portret Boga i zasadniczo odróżnia się w tej kwestii od standardów teologii mezopotamskich. Jest to Bóg jedyny i wszechmocny, który swej władzy nie musi dzielić czy o nią walczyć z innymi członkami panteonu. I choć wszystkie te tradycje opisują Boga za pomocą antropomorfizmów, to jednak Jahwe mówi i działa w zupełnie niepodobny do mezopotamskich bogów sposób. W Jego postawie nie ma miejsca na słabość, ignorancję, bezradność, strach, zazdrość

⁸ Ten sam motyw pojawił się w kapłańskim opowiadaniu o stworzeniu (Rdz 1).

⁹ Kolejną zasadniczą różnicą jest to, że eposy mezopotamskie informują o nadmiernej liczbie ludzi również po potopie i o konkretnych przedsięwzięciach bogów, aby rozwiązać ten problem. Tymczasem w relacji biblijnej o potopie Bóg aż trzykrotnie (Rdz 8, 17; 9, 1. 7) ponawia nakaz dany w chwili stworzenia świata (Rdz 1, 20-22. 26. 28), by zwierzęta i ludzie byli płodni i rozmnażali się. Fakt ten jest kolejnym dowodem na odrębność przekazu biblijnego od tradycji Żywnego Półksiężyca, według których to nadmierna liczba ludzi była przyczyną potopu.

czy zmysłowość. Jego gniewu nie budzi hałaśliwość czy natarczywość ludzi, ale ich przemoc i niegodziwość; podobnie, decyzja o ocaleniu Noego nie wynika z Jego osobistych upodobań, ale została podjęta z powodu moralnej nienaganności patriarchy. Dokładniejszą prezentację obrazu Boga w cyklu Rdz 6–9 przedstawimy poniżej.

Zasadnicze różnice dotyczą również sposobu prezentacji głównego bohatera narracji. Noe jest przedstawiony jako wzór wiary¹⁰ i posłuszeństwa. Lektor nie dowiaduje się nic ani na temat jego wewnętrznych intencji i osobistych przeżyć, ani jego słów czy działań; słyszy jedynie o doskonałym posłuszeństwie wobec nakazów Boga. Zupełnie inaczej rzecz się ma z Utnapisztimem, bohaterem Gilgamesza, który z niezmierną energią i pośpiechem zabiega o to, by zbudować arkę i wyjaśnia wszystkim dlaczego tak a nie inaczej postępuje. Poza tym, prócz zwierząt, na arkę zabiera cały swój dobytek, złoto i srebro. Sam zamyka za sobą drzwi arki i gorzko płacze nad losem zatopionej ludzkości. Biblia w tym względzie jest znacznie bardziej dyskretna i powściągliwa. Najważniejsze, według niej, jest posłuszeństwo Noe. To, kim on jest¹¹, co czuje i myśli jest w Rdz 6–9 rzeczą zupełnie drugorzędną, gdyż rozdziały te ukierunkowane są przede wszystkim na proklamację teologicznego orędzia. W ich centrum od początku do końca znajduje się Bóg i Jego wola, a nie wielkość bohatera ludzkiego, jak to ma miejsce w relacjach mezopotamskich.

Powyższe porównanie można podsumować, wyprowadzając następujące wnioski. Niewątpliwie Rdz 6–9 i tradycje mezopotamskie wykazują bardzo duże pokrewieństwo. We wszystkich tych relacjach przewija się wiele wspólnych wątków treściowych, choć należy też zaznaczyć, że zasadniczo różna jest ich interpretacja oraz zupełnie odmienna koncepcja Boga i samego potopu. Trudno jest dziś precyzyjnie zdefiniować klimat pracy i intencje biblijnego redaktora oraz stopień, w jakim znał niewątpliwie starsze teksty Mezopo-

¹⁰ Na podstawie tekstów biblijnych można byłoby przypuszczać, że Noe był już związany z Bogiem jakimś konkretnym przymierzem jeszcze zanim zadeklarował On swoją łaskawość w stosunku do całej ludzkości popotopowej (8, 20-22; 9, 8-17). Patriarcha bowiem manifestuje pełną i stałą lojalność wobec Boga, a poza tym charakteryzuje się doskonałą znajomością zasad związanych z kultem, ponieważ składa ofiary i całopalenia oraz potrafi odróżnić zwierzęta rytualnie czyste od nieczystych.

¹¹ Warto zaznaczyć, że wszyscy bohaterowie eposów mezopotamskich są wysoko urodzonymi królami (Ziusudra, Utnapisztim, Atrahasis), podczas gdy Noe nie posiada takich atrybutów i wydaje się być zwyczajnym człowiekiem. Poza tym, bohaterowie pozabiblijni z chwilą przetrwania potopu otrzymują od bogów przywilej nieśmiertelności, który był charakterystyczny właśnie dla antycznych monarchów regionu Żyźnego Półksiężycy. Takiej nagrody nie otrzymał Noe, a ostatni epizod jego życia, opisujący mało pochlebne konsekwencje nadmiaru trunku (Rdz 9, 18-29), każe sądzić, że nie dostał on specjalnego wyniesienia.

tamii. Istnieje w tym względzie przynajmniej kilka możliwości¹². Pierwsza z nich zakłada bezpośrednią zależność Rdz 6–9 od eposów pozabiblijnych. Redaktor biblijny znał istniejące już przekazy o potopie i wykorzystał je w tych elementach, które były do zaakceptowania przez teologię judaizmu. Druga ewentualność postuluje apologetyczny zamiar i cel edytora Rdz 6–9, który świadomie odwołuje się do treści eposów mezopotamskich, aby stworzyć alternatywną dla pogańskiej wizję potopu opartą na zasadniczo innych teologicznych podstawach. Pozostaje jednak i taka możliwość, która wyklucza bezpośrednią zależność tych tekstów a wskazuje jedynie na wspólne korzenie pozabiblijnych i biblijnych eposów. Trudno jest jednak określić czy w tym przypadku chodziłoby tylko o wspólne przekonania na ten temat, które tkwiły w świadomości mieszkańców regionu Żyźnego Półksiężycza tamtej epoki i były przekazywane z pokolenia na pokolenie, czy też o konkretną kompozycję literacką, która stała się punktem odniesienia dla wszystkich powstałych w następstwie mitów, eposów czy innego typu utworów. Ta ostatnia ewentualność wydaje się najbardziej przekonująca. Z tego też względu relacji biblijnej nie należałoby traktować jako kompozycji bezpośrednio zależnej od przekazów mezopotamskich, której nadano jedynie nową szatę teologiczną, dostosowaną do religijnych założeń judaizmu i polegającą na zamianie politeistycznej mitologii hebrajskim monoteizmem, ale za kompozycję zupełnie autonomiczną, opartą na własnej literackiej i teologicznej strukturze.

II. CHARAKTERYSTYKA LITERACKA BIBLIJNEJ RELACJI O POTOPIE

Biblijny przekaz o potopie niemal powszechnie uważany jest za klasyczny przykład a zarazem dowód potwierdzający zasadność hipotezy źródeł. Każdy uważny lektor dostrzeże w tym tekście nadzwyczaj częste powtórzenia oraz miejsca, które podają nawzajem sprzeczne informacje. I tak, w niezwykłej dla innych biblijnych tradycji sposób tekst 6, 5–9, 17 używa dwu zupełnie innych imion Boga. W kolejnych wersach opowiadania pojawia się zarówno imię *yhwh* (*'ādōnāy*) „Jahwe” (6, 5. 6; 7, 1. 5. 16b; 8, 20. 21), jak też termin *'ēlōhîm* „Bóg” (6, 11. 12. 13. 22; 7, 9. 16a; 8, 1. 15; 9, 1. 8. 12. 17). W ko-

¹² G. W e n h a m, *Genesis 1–15* (WBC 1), Waco 1987, 159-166; V. H a m i l t o n, *The Book of Genesis. Chapters 1-17*, Grand Rapids 1990, 25-26; F. R i e n e c k e r, G. M a i e r, *Leksykon biblijny*, tłum. D. Irmińska, Warszawa 1994, 649; A. M i l l a r d, *Potop*, w: B. M e t z g e r, M. C o o g a n, *Słownik wiedzy biblijnej*, tłum. A. Karpowicz i in., Warszawa 1996, 611.

lejných odslonach relacji o potopie pojawia się zwykle bądź jedno, bądź drugie Boże zawołanie, ale są również i takie wiersze (np. 7, 16), w których obydwa te imiona występują bezpośrednio obok siebie. Innym trudnym do zrozumienia zjawiskiem są powtarzające się i kontrastujące ze sobą fakty. Tak więc Bóg aż dwa razy daje Noemu rozkaz polecający mu ocalenie zwierząt i za każdym razem ma on inne brzmienie. Według 6, 19-20, Noe ma zabrać ze sobą do arki po jednej parze wszystkich zwierząt. Patriarcha skrupulatnie wypełnia rozkaz Boga w 7, 15-16. Równocześnie w 7, 2-3 Jahwe (a nie 'ēlōhîm „Bóg”) każe Noemu, aby wziął po siedem par zwierząt czystych, a tylko po jednej parze nieczystych. Podobne wzajemnie wykluczające się informacje spotykamy w odniesieniu do czasu trwania potopu. Według 7, 4. 12. 17; 8, 6-12 kataklizm trwa czterdzieści dni, natomiast według 7, 11. 24; 8, 3. 5. 13. 14 woda podnosi się aż sto pięćdziesiąt dni i drugie sto pięćdziesiąt dni opada. Zasadniczo różny jest także charakter kary, jaką Bóg zesłał na ziemię. Zgodnie z 7, 4. 12 i 8, 2b potop został spowodowany ulewnym deszczem, który trwał czterdzieści dni, zaś w myśl 7, 11 i 8, 2a kataklizm był skutkiem otwarcia przez Boga źródeł (zbiorników) Wielkiej Otchłani i upustów (okien) nieba. Bardziej naturalna jest oczywiście ta pierwsza przyczyna, natomiast ta druga (źródła Wielkiej Otchłani) zdaje się nosić na sobie ślady ideologicznej elaboracji dokonanej przez późniejszego redaktora, który chciał w ten sposób podkreślić uniwersalny i kosmogoniczny wymiar tego zjawiska¹³.

Istnieje wiele hipotez, które próbują wyjaśnić obecność i charakter intertekstualnych napięć wewnątrz biblijnej relacji o potopie¹⁴. Jednak mimo rosnącej wciąż liczby prób, ciągle trudno jest znaleźć takie rozwiązanie, które satysfakcjonowałoby wszystkich egzegetów i dawało odpowiedź na najważniejsze trudności interpretacyjne i redakcyjne, jakie wiążą się z tekstem Rdz

¹³ E. T e s t a, *Genesi* (NVB), Roma 1976, 104-118; J. L. S k a, *Nel segno dell'arcobaleno. Il racconto biblico del diluvio (Gen 6-9)*, w: *Miscelanea Ska Jean'Louis* (3), Roma 1999-2000, 42.

¹⁴ Początkowo egzegeci usilnie bronili literackiej jedności i spójności relacji o potopie. U. C a s s u t o, *A Commentary on the Book of Genesis 1-11*, Jerusalem 1964, 30; G. W e n h a m, *The Coherence of the Flood Narrative*, VT 28 (1978), 336-348; B. A n d e r s o n, *From Analysis to Synthesis. The Interpretation of Genesis 1-11*, JBL 97 (1978), 23-29. Z czasem jednak podnosiły się coraz większe obiekcje co do tego stanowiska, stąd też wypracowywano mniej lub bardziej skomplikowane teorie określające liczbę i rodzaj składających się na Rdz 6-9 źródeł i tradycji. J. E m e r t o n, *An Examination of Some Attempts to Defend the Unity of the Flood Narrative in Genesis*, VT 37 (1987), 401-420; VT 38 (1988), 1-21; P. W e i m a r, *Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch*, Berlin 1977, 145 nn.

6–9. Jak dotąd, najprostszą, a zarazem najbardziej przekonującą jest hipoteza, która widzi w relacji biblijnej kilka niezależnych tradycji (źródeł), które najpierw niezależnie, a potem wspólnie kształtowały się w obrębie długiego procesu redakcji i były sukcesywnie modyfikowane przez kolejnych edytorów. W zasadzie chodziłoby tu tylko o dwie podobne, choć nieidentyczne, wersje opisu potopu, które na pewnym etapie edycji tekstu biblijnego zostały połączone ze sobą i tak zmodyfikowane przez jednego lub kilku redaktorów, aby sprawiały wrażenie jednej spójnej kompozycji. Za zasadnością tej hipotezy przemawia fakt, iż w aktualnym tekście Rdz 6–9 można wyodrębnić dwa niezależne i prawie kompletne opowiadania, które relacjonując paralelnie przebieg i kontekst potopu, różnią się od siebie jedynie drobnymi szczegółami. I tak, w jednym głównymi bohaterami są Jahwe i Noe, który z woli Bożej bierze ze sobą na arkę po siedem par zwierząt czystych i po jednej parze gatunków określanych w terminologii kultycznej jako rytualnie nieczyste, zaś potop jest spowodowany ulewnym deszczem i trwa czterdzieści dni. Natomiast w drugim, w którym Boga określa się terminem *'ēlōhîm*, Noe ma wziąć na arkę tylko po jednej parze ze wszystkich gatunków stworzeń, a potop uderza w ziemię, gdyż zostały otworzone upusty niebieskie i otwarta Wielka Otchłań, i trwa aż sto pięćdziesiąt dni.

Analizując dokładnie tekst biblijny Rdz 6–9, można precyzyjnie wskazać analogiczne wątki w dwu paralelnych wersjach relacji o potopie¹⁵. Obydwie wersje rozpoczyna nota o rosnącej i powszechnej deprawacji rodzaju ludzkiego (6, 5; 6, 11-12)¹⁶, o wynikającym z tego stanu rzeczy Bożym osądzie (6, 7; 6, 13) i wyroku obwieszczającym karę potopu (7, 4; 6, 17). Następnym aktem, powtarzającym się w obydwu wersjach opisanego w Rdz 6–9 dramatu, jest Boży nakaz, aby Noe wszedł do arki (7, 1; 6, 18) i zabrał ze sobą zwierzęta (7, 2-3; 6, 19-20), który to nakaz patriarcha niezwłocznie i skrupulatnie wypełnia (7, 7-9; 7, 13-16). Kolejnym paralelnym elementem tych relacji jest informacja o początku potopu (7, 10; 7, 11), o rosnącym stanie wód (7, 17; 7, 18) i o zagładzie wszystkich istnień żyjących na ziemi (7, 22-23; 7, 20-21). Ostatnim symetrycznym wątkiem opowieści są informacje o końcu potopu (8, 2b; 8, 2a), o stopniowym obniżaniu się wód (8, 3a; 8, 3b. 5) oraz uroczystej Bożej obietnicy, że tego rodzaju kataklizm nie zniszczy już nigdy więcej ziemi (8, 21-22; 9, 8-17).

¹⁵ Przy tej okazji kolejny raz można zaobserwować uderzające pokrewieństwo obydwu wersji biblijnego tekstu z literacką i tematyczną strukturą eposów mezopotamskich.

¹⁶ Pierwsza wskazana kolokacja odnosi się do wersji, która używa Bożego imienia Jahwe, natomiast druga do tej, w której na określenie Boga stosuje się pojęcie *'ēlōhîm*.

To właśnie na podstawie tej specyficznej terminologii oraz charakterystycznej teologii stosowanej w obydwu wersjach relacji o potopie, zdecydowana większość egzegetów wiąże je z innymi tradycjami Pięcioksięgu i przypisuje odpowiednio do dwu pisarskich środowisk (źródeł): jahwistycznego (używającego imienia Jahwe, por. Rdz 2, 4b–3, 24)¹⁷ i kapłańskiego (stosującego termin *'ēlōhîm* i poświęcającego wiele miejsca kwestii kapłaństwa, ofiar i kultu, por. Rdz 1, 1–2, 4a)¹⁸. Z pewnością ta hipoteza ma bardzo wiele zalet, ale też pozostawia kilka poważnych znaków zapytania. Najważniejszym z nich jest brak pełnej kompatybilności obu relacji, gdyż w wersji jahwistycznej brakuje kilku zasadniczych elementów strukturalnych relacji kapłańskiej: np. informacji o wieku Noego (7, 6 w P), opisu budowy arki (6, 14–16 w P) oraz noty o zatrzymaniu się arki na górach (8, 4 w P) i opuszczeniu jej przez Noego i ocalone stworzenia (8, 15–19 w P). Rodzi się zatem pytanie: skoro obydwie wersje relacji o potopie są niezależnymi źródłami, na co wskazywałyby ukazane wyżej paralele w wielu elementach ich struktury, to dlaczego w wersji jahwistycznej brakuje kilku ważnych szczegółów, które posiada wersja kapłańska. Jednocześnie w źródle kapłańskim brak jest takich odpowiedników wersji jahwistycznej, jak: nakaz Boga, aby wejść do arki (7, 1–5 w J), nota o zamknięciu drzwi arki (7, 16b w J) czy otwarciu jej okna przez

¹⁷ Ta tradycja, według klasycznej teorii obowiązującej przez długie dziesięciolecia w historii egzegezy biblijnej, jest najstarszym ze źródeł Pięcioksięgu i sięga swymi korzeniami prawdopodobnie przełomu epoki Dawida i Salomona, a więc dziesiątego stulecia przed Chr. W ostatnich dziesięcioleciach te rozwiązania zostały jednak mocno zakwestionowane. Niektórzy egzegeci odrzucili lub radykalnie zmodyfikowali teorię czterech źródeł Pięcioksięgu, a szczególnie zakwestionowali ich dotychczasową koncepcję oraz datę powstania. Wielu współczesnych naukowców podaje w wątpliwość archaiczność źródła jahwistycznego i znacznie przesuwają epokę jego powstania (VII wiek przed Chr.). Inni odbierają tym tekstom status niezależnego źródła i widzą w nich raczej owoc redakcyjnej pracy jednego z ostatnich edytorów-teologów Pięcioksięgu. Kwestia pochodzenia oraz literackiej i teologicznej specyfiki Jahwisty ciągle należy do najbardziej kontrowersyjnych i szeroko komentowanych zagadnień egzegetycznych. Kompendium wiedzy na ten temat, jak też najnowsze hipotezy i propozycje w tej dziedzinie, można znaleźć w obszernym zbiorze artykułów zredagowanych przez A. De Pury, *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière récentes* (MDB), Genève 1989, czy też w cennych publikacjach N. Lohfinka, *Theology of the Pentateuch. Themes of the Priestly Narrative and Deuteronomy*, Edinburgh 1994 i J. Blenkinsoppa, *Il Pentateuco. Introduzione ai primi cinque libri della Bibbia*, New York 1992, 11 nn.

¹⁸ Tradycja kapłańska budzi już zdecydowanie mniej kontrowersji niż tradycja jahwistyczna. Jej powstanie datuje się zwykle na koniec epoki niewoli babilońskiej, a zatem na rok 530 przed Chr., lub też na pierwsze lata po powrocie z niewoli. E. Z e n g e r, *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 1995, 66 nn; E. B l u m, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189), Berlin 1990.

Noego (8, 6 w J), jak też informacja o wypuszczeniu ptaka (8, 7-12 w J) oraz o złożeniu ofiary (8, 20-22)¹⁹. Oczywiście odpowiedź na tego typu pytania jest rzeczą niezmiernie trudną. Tak czy inaczej, należy nieco zweryfikować powszechne przekonanie egzegetów o tym, że w kompleksie Rdz 6–9 mamy do czynienia z dwoma idealnie równoległymi wersjami opowiadania. Obie wersje relacji o potopie są bowiem w stosunku do siebie niekompletne pod wieloma względami.

Kolejnym dowodem niepełnej integralności i kompatybilności tych wersji jest tekst, a raczej dwa teksty, które mówią o wejściu Noego do arki (7, 7-9 i 7, 13-15). Biorąc pod uwagę charakter pozostałych równoległych członów relacji, w tym miejscu należałoby spodziewać się dwu odpowiednio odmienionych wersji, które odpowiadałyby analogicznym poleceniom, jakie Noe otrzymał od Boga. Pierwsza powinna odpowiadać treści tekstu jahwistycznego, który spotykamy w 7, 2-3, zaś druga winna relacjonować wejście Noego do arki zgodnie z Bożym poleceniem, które wersja kapłańska komunikuje w 6, 18-20. Jednakże taką paralelę mamy tylko w odniesieniu do tekstu kapłańskiego (6, 18-20 i 7, 13-15), który najpierw zapoznaje lektora z treścią Bożego nakazu, a potem informuje o jego dokładnym wypełnieniu przez Noego. Jeśli chodzi o wersję jahwistyczną, to brak w niej jakiegokolwiek wzmianki o tym, że Noe wprowadził na arkę po siedem par zwierząt czystych i po jednej parze zwierząt nieczystych, tak, jak tego zażądał od niego Jahwe w 7, 2-3. Passus Rdz 7, 8-9, który stanowi alternatywą dla wersji kapłańskiej (7, 13-15) relację z wykonania Bożego rozkazu ocalenia zwierząt przez potopem, nie jest bowiem częścią tradycji jahwistycznej, ale owocem pracy późniejszego redaktora Pięcioksięgu²⁰.

Jeśli chodzi o Boże polecenie ocalenia przedstawicieli wszystkich gatunków zwierząt, to zastanawia jeszcze jeden drobny szczegół. Otóż nakaz, by zachować aż po siedem par zwierząt czystych w perspektywie obowiązku złożenia z nich

¹⁹ Niemalym zaskoczeniem jest to, że opis złożenia ofiary dziękczynnej Bogu znajduje się w wersji jahwistycznej a nie w źródle kapłańskim, które słynie z tego rodzaju informacji. Jedynym odpowiednikiem tego tematycznego wątku w wersji kapłańskiej jest opis zawarcia przymierza Boga z Noe (9, 1-17). Nie na tym jednak koniec. Użyta w 8, 20-21 na określenie ofiary całopalnej Noego (*wayya'al 'ōlōt bammiḥbē'ah* „złożył całopalenie na ołtarzu”) oraz wyrażenie idei przyjęcia ofiary przez Jahwe (*wayyārah yhw' ('ādōnāy) 'eḏ-rē'ah hannīhō'ah* „i poczuł Jahwe przyjemną woń”) terminologia jest zupełnie inna niż ta, którą spotykamy we wcześniejszym tekście, pochodzącym z tego samego źródła jahwistycznego. Chodzi tu o opis ofiary złożonej przez Kaina i Abła (4, 3-5). Trudno jest bowiem zrozumieć dlaczego w tekstach, które wyszły spod tej samej redakcyjnej ręki, są aż tak znaczne różnice pojęciowe.

²⁰ Por. W e n h a m, *Genesis 1–15*, 167.

ofiary dziękczynnej Bogu za ocalenie z wód potopu (7, 1-3; 8, 20-21) znacznie lepiej wpisywałyby się w specyfikę tradycji kapłańskiej, która służyła umiłowaniu kultu, ofiar i rytualnej czystości, aniżeli w tradycję jahwistyczną, w której nie widać zbytniego zainteresowania tą problematyką²¹.

Do tych strukturalnych trudności, które podważają literacką spójność i odrębność dwu badanych tradycji, dochodzą jeszcze problemy z zastosowaną w nich terminologią. Biorąc pod uwagę niezaprzeczalny fakt, iż każde ze źródeł Pięcioksięgu ma pewien zakres własnej specyficznej terminologii teologicznej, której nie spotykamy w innych tradycjach biblijnych z uwagi na to, że pochodzą z odmiennych epok i środowisk pisarskich, warto zwrócić uwagę na niektóre wyrażenia spotykane w Rdz 6–9. I tak np. w 6, 5 i 8, 21 pojawia się bardzo rzadkie w Biblii wyrażenie określające przyczynę niegodziwości ludzkiej, które dość lakonicznie oddają polskie tłumaczenia: *wayyár' yhw̄h ('ādōnāy) kī rabbā^h rā'at hā'ādām bā'āreš wəkōl-yēšer mahšābōt libbō raq ra'kol-hayyōm* „i widział Jahwe, że wielka jest niegodziwość ludzi na ziemi i że ich usposobienie jest wciąż złe (od młodości w 8, 21)”. Hebrajskie określenie *wəkōl-yēšer mahšābōt libbō raq ra'kol-hayyōm* należałoby dosłownie oddać: „i każdy zamysł, myśl, przedsięwzięcie serca [człowieka] stawało się z każdym dniem coraz gorsze”. Paralele do tego wyrażenia można odnaleźć jedynie w bardzo późnych tekstach (1 Krn 28, 9; 29, 18). Również

²¹ Tego rodzaju podziały i klasyfikacje zwierząt ofiarniczych spotkać można w Biblii jedynie w tekstach dość późnych (Kpł 11; Pwt 14). Dopiero dzięki informacji o całopaleniu złożonym przez Noego w 8, 20-22 lektor tradycji o potopie może zrozumieć dlaczego było konieczne, aby ocalić od śmierci kilka dodatkowych par zwierząt czystych, choć nadal pozostaje zagadką, dlaczego tę kwestię tak dokładnie podejmuje i roztrząsa autor źródła jahwistycznego, dla którego zagdnienie ofiar i kultu nie stanowiło nigdy większego problemu. Z pewnością passus 8, 20-22 jest tekstem późnym i nie należy ani do jahwistycznego, ani do kapłańskiego źródła. Autor tej glosy miał ściśle określony zamiar, którym było podkreślenie wagi kultu i jego roli w religijności Izraelitów po niewoli babilońskiej. W okresie tym postanowiono odbudować narodową i religijną tożsamość Izraela w oparciu o kult świątynny i wierność prawu. Aby uwydatnić religijną wagę kultu postanowiono wykazać jego antyczność i w tym celu teologicznie zmodyfikowano relację o Noe. W myśl ekspansji 8, 20-22, zwyczaj składania całopaleń sięga zatem epoki potopu, a o ich skuteczności można się przekonać na podstawie obietnicy Boga, który czując miłą woń ofiary Noego, postanowił zawrzeć z nim przymierze i nie karać już więcej tak surowym kataklizmem ludzkości nawet w obliczu powtarzających się grzechów i niewierności. W ten sposób 8, 20-22 daje teologiczne podstawy kultu i wyraża jego konieczność. Tak jak ofiara Noego stała się przyczyną łaskawości Boga w epoce potopu, tak kult świątynny miał zapewnić Boże błogosławieństwo pokoleniom żyjącym w okresie drugiej świątyni. Ten uniwersalny wymiar kultu ukazuje w nowym świetle również przepis o zabijaniu zwierząt z 9, 2. W kontekście 8, 20-22 każde zabicie zwierzęcia staje się bowiem rytualnym aktem kultu, w którym oddaje się cześć Panu wszelkiego istnienia, a jednocześnie podkreśla się sakralny charakter krwi.

samo pojęcie *yēser* znajdujemy w tekstach późnych (Pwt 31, 21; Iz 26, 3; Ps 103, 14), które dzieli ogromny dystans czasowy od epoki Jahwisty (czas Dawida i Salomona).

Podobnie ma się rzecz z terminem *bārā'* „stworzyć”, który w tym miejscu (6, 7) dość nieoczekiwanie znalazł się w tradycji jahwistycznej. Jak wiemy z dwu opisów stworzenia, termin ten jest cechą charakterystyczną relacji kapłańskiej Rdz 1, 1–2, 4a (1, 1. 21. 27; 2, 3. 4a; por. 5, 1). Mówiąc o stwórczym dziele Boga, tradycja jahwistyczna stosuje raczej czasowniki *'āšā^h* „uczynić, zrobić” (2, 4b) lub *yāsar* „ulepić, ukształtować” (2, 7. 19). To samo odnosi się do sposobu określania zwierząt. W jahwistycznej wersji potopu, w miejscu podejmującym wątek zwierząt (6, 7; 7, 23), należałoby się zatem spodziewać tej samej terminologii, którą spotykamy w jahwistycznym opisie stworzenia (Rdz 2, 19. 20): *hayyat haššāde^h* „zwierzęta /listoty/ lądowe /polne/” i *'ôp haššāmayim* „ptaki powietrzne”, a tymczasem odnajdujemy terminy, których w opisie stworzenia używa się w źródle kapłańskim: *bāhēmā^h* „bydło”, *remeš* „płazy, zwierzęta pełzające” czy *'ôp haššāmayim* „ptaki powietrzne” (por. 1, 24–25; 6, 20; 7, 14. 21; 8, 17. 19; 9, 2).

Ta krótka analiza i weryfikacja problemu literackiej spójności i kompatybilności obu tradycji oraz użytej w nich kalki terminologicznej prowadzi do wniosku, który obnaża kilka słabych punktów dotychczasowej teorii, według której aktualna wersja Rdz 6–9 złożona jest z dwu paralelnych źródeł: starszego jahwistycznego i młodszego kapłańskiego. Zastanawia zarówno niekompletność obydwu tradycji, jak też to, że w wielu miejscach, określanych jako fragmenty starszego jahwistycznego źródła, odnajdujemy wątki tematyczne oraz terminologię typową dla znacznie młodszego źródła kapłańskiego, czy też innych tekstów zredagowanych dopiero po niewoli babilońskiej.

Z tego też względu należałoby nieco zrewidować dotychczasową teorię rekonstruującą proces redakcji Rdz 6–9²². Nawet jeśli przyjmiemy główne założenia klasycznej teorii źródeł w przypadku tej części Pięcioksięgu, to znaczy, że u podstaw Rdz 6–9 leżą dwie pierwotnie pełne i niezależne wersje biblijnego potopu, które następnie zostały połączone w jedną całość, to należy z naciskiem stwierdzić, że ich aktualna forma utraciła swą oryginalną kompletność i komplementarność. W swym dzisiejszym kształcie opowieść o potopie nie ma już formy dwu wzajemnie uzupełniających się relacji, które podają paralelne wersje każdego z kolejno rozgrywających się epizodów dra-

²² J. B l e n k i n s o p p, *P and J in Genesis 1, 1–11, 26. An Alternative Hypothesis*, w: A. B e c k, *Fortunate the Eyes That See*, Grand Rapids 1996, 1–15.

matu. W wielu miejscach komplementarność i paralelność opowiadania została bardzo zachwiana i, jak wskazaliśmy wyżej, zarówno w jahwistycznym jak i kapłańskim opisie potopu brakuje wielu strukturalnych elementów, które decydowałyby o ich literackiej niezależności i spójności. Ponadto, z powodu złożonej pracy edycyjnej, dokonanej na tym tekście, w wielu miejscach jest niezmiernie trudno oddzielić od siebie jego oryginalne źródła i tradycje oraz dokładnie sprecyzować ich pochodzenie. Dlatego też przy analizie redakcji cyklu Rdz 6–9 potrzeba szczególnej ostrożności. Z uwagi na brak ściśle określonych kryteriów podziału ryzykuje się bowiem, że szukając na siłę dwu niezależnych i pierwotnie oryginalnych tradycji nie zauważy się albo nawet zniszczy owoc edycyjnej pracy jego ostatniego redaktora. W tym przypadku analiza egzegetyczna stałaby się jedynie sztuką dla sztuki. Zamiast wyjaśnić i zinterpretować tekst natchniony, dążyłaby wyłącznie do tego, aby udowodnić zasadność swych postawionych na wstępie założeń metodologicznych²³. Trzeba bowiem pamiętać, że nie każde powtórzenie w tekście biblijnym oznacza obecność dwu niezależnych tradycji. Zdarza się bowiem, że jest ono jedną z cech charakterystycznych pewnego ściśle określonego stylu pisania. Na przykład powtórzenie jakiejś sceny czy epizodu może być równie dobrze przemyślanym literackim zabiegiem, który ma podkreślić szczególną wagę i znaczenie opisywanego wydarzenia. Z tego rodzaju zjawiskiem mamy do czynienia dość często właśnie w obrębie źródła kapłańskiego²⁴.

Po dokładnej literackiej analizie Rdz 6–9 należy stwierdzić, że tekst przypisywany tradycji jahwistycznej jest znacznie bardziej fragmentaryczny niż to się mogło początkowo wydawać. Ta niekompletność nakazuje zweryfikować jego charakter, czy zamiast wyraźnie określonego źródła nie ma tu jedynie serii wtórnych ekspansji redakcyjnych, które poszerzyły treściowe i lite-

²³ Koronnym przykładem poważnych trudności w zakwalifikowaniu niektórych fragmentów Rdz 6–9 do któregoś ze wskazanych wyżej źródeł z uwagi na brak odpowiednich i przekonujących kryteriów podziału jest chociażby *passus* 7, 7-9. Tekst ten relacjonujący wejście Noego na arkę zdaje się być kontynuacją wierszy 7, 1-5, a więc należeć do tradycji jahwistycznej z uwagi na znajdujący się w nim motyw zwierząt czystych i nieczystych. Tymczasem treść 7, 8 jest wyraźnym zaprzeczeniem tego, o czym mowa w 7, 2. W 7, 2 Jahwe rozkazuje Noemu, aby wziął po siedem par zwierząt czystych i tylko po parze zwierząt nieczystych. Wiersz 7, 8 nie zawiera żadnej aluzji do tych liczb, informuje jedynie, że Noe zabrał ze sobą zwierzęta czyste i nieczyste. Tego rodzaju wątpliwości nasuwają się przy analizie wielu innych fragmentów relacji.

²⁴ Wystarczy przywołać tu podwójną relację o Bożym odpoczynku po dziele stworzenia w dniu szabat (Rdz 2, 2-3), o przymierzu Boga z Abrahamem (Rdz 17, 23-27), o pogrzebie Sary w grocie Makpela (Rdz 23, 9. 11). S. M c E v e n u e, *The Narrative Style of the Priestly Writer* (AnBib 50); Roma 1971, 23-27, 49 nn.

rackie *spectrum* pierwotnej relacji²⁵. Gdy do tej fragmentaryczności dodamy fakt, iż terminologia w wielu *passusach*, uznawanych dotąd za jahwistyczne, nie odpowiada typowej dla tego źródła kalce pojęciowej, natomiast jest pokrewna terminom stosowanym w tradycji kapłańskiej oraz w innych późnych tekstach, to wnioski zdają się nasuwać już same. Aktualna wersja Rdz 6–9 tylko po części jest konglomeratem dwu niezależnych i paralelnych tradycji. Trzonem dzisiejszej relacji o potopie jest z pewnością opowiadanie kapłańskie, które prawdopodobnie istniało pierwotnie jako niezależna całość, a z czasem zostało uzupełnione o fragmenty innych biblijnych przekazów. Dziś trudno jest jednak precyzyjnie zdefiniować pochodzenie tych redakcyjnych ekspansji. Być może część z nich wywodziła się również z tradycji jahwistycznej²⁶. Tak czy inaczej, w analizie tego tekstu bardziej niż na roztrząsaniu kolejnych hipotez na temat przynależności poszczególnych wersetów do tego czy też innego źródła, należy się skupić na teologicznej i literackiej koncepcji, jaką nadał temu opowiadaniu jego kapłański edytor. Teologiczne orędzie i literacka struktura była i jest na tyle wyraźna i wiodąca, iż nie zatarły jej ani dołączone później fragmenty tradycji jahwistycznej, ani też kolejne interwencje edycyjne.

III. TEOLOGICZNE ORĘDZIE RELACJI O POTOPIE

Mówiąc o teologicznym przesłaniu biblijnego kompleksu Rdz 6–9, będziemy mieć na myśli przede wszystkim orędzie, jakie komunikuje jego rdzeń, czyli tradycja kapłańska. Nawiązując do poczynionych wyżej wniosków literackich, widać wyraźnie, że ta właśnie tradycja decyduje o teologicznym kształcie aktualnej relacji o potopie. Jak każdy tekst biblijny, tak też Rdz 6–9, prócz uniwersalnego orędzia posiada również swe oryginalne i konkretne znaczenie uwarunkowane epoką, w której powstał, oraz adresatami, do których został skierowany. Przed przystąpieniem do weryfikacji jego głównych linii tematycznych musimy zatem pamiętać o religijnej specyfice kontekstu historycznego, w którym powstało źródło kapłańskie. Był to czas po niewoli babilońskiej oraz stosunkowo długi i karkołomny okres odbudowy politycznych i religijnych struktur Izraela, które zostały poważnie zachwiane przez nieodległe i wciąż głęboko

²⁵ G. W e n h a m, *Genesis 1–15*, 168-169; C. W e s t e r m a n n, *Genesis 1-11*, Neukirchen 1974, 533.

²⁶ Niektórzy egzegeci wszystkie *passusy* przypisywane Jahwiście uważają za późne teksty redakcyjne dołączone do wersji kapłańskiej. Por. S k a, *Nel segno dell'arcobaleno*, 50-51.

zakorzenione w świadomości Izraelitów fakty związane z upadkiem Jerozolimy, kultu i monarchii²⁷. Był to zatem okres usilnych prób odbudowania narodowej i religijnej tożsamości hebrajskich pokoleń podjęty przez środowiska duchowych przywódców Izraela. Jedną z nich była kolejna rekonstrukcja historii narodu wybranego, którą kapłański redaktor opowiada od chwili stworzenia świata²⁸, kładąc jednakże nacisk na inne wydarzenia zbawcze, aniżeli dotychczasowe dokumenty tego typu. Podstawowy cel dzieła kapłańskiego ma zatem wymiar ściśle paradygmataczny, to znaczy relacjonując okoliczności i znaczenie odległego w czasie potopu, pragnie przekazać współczesnym sobie adresatom konkretną naukę i dać im wskazówki potrzebne do właściwej interpretacji sytuacji historycznej, w której znaleźli się oni sami. Nauka ta ma wymiar ściśle teologiczny i sprowadza się do kilku zasadniczych wątków. Pierwszym z nich jest teologiczny obraz Boga jako wszechmocnego Pana historii, który decyduje o życiu i śmierci poszczególnych narodów i każdego konkretnego człowieka. Kolejnym tematem jest grzeszna i niewdzięczna postawa ludzi wobec swego Stwórcy, która w oparciu o teologiczną zasadę retribucji ciągle wywołuje Boży gniew i domaga się słusznej kary. I w końcu, idea bezwarunkowego przymierza, które staje się ostatnim i decydującym aktem Boga w Jego relacji do Izraela i całego rodzaju ludzkiego, a jednocześnie doskonałym znakiem Bożego miłosierdzia, łaski i przebaczenia.

1. *Wszechmoc, sprawiedliwość i łaskawość atrybutami Boga biblijnego potopu*

O tym, że relacja o potopie jest jednym z kluczowych teologicznie tekstów prehistorii biblijnej Rdz 1–11 nie trzeba z pewnością nikogo przekonywać. W aktualnej strukturze tego kompleksu tradycji rozdziały Rdz 6–9 wyznaczają koniec jednej a zarazem początek kolejnej epoki w dziejach ludzkości. O szczególnej wadze tego przekazu może świadczyć chociażby fakt, iż jak żaden inny epizod prehistorii, oczywiście z wyjątkiem informacji o narodzinach czy śmierci kolejnych biblijnych postaci, jest określony ścisłymi ramami

²⁷ K. E l l i g e r, *Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung*, ZTK 49 (1952), 121-142; H. C a z e l l e s, *Les écrits sacerdotaux*, w: A. R o b e r t, A. F e u i l l e t, *Introduction à la Bible*, Paris 1959, 373-374; W. B r u e g g e m a n n, *The Kerygma of the Priestly Writer*, ZAW 84 (1972), 397-414; R. K l e i n, *Israel in Exile*, Philadelphia 1979, 125-148; E. Z e n g e r, *Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zur Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte* (SBS 112), Stuttgart 1983, 43-49.

²⁸ Podobny punkt odniesienia mamy jedynie w tradycji jahwistycznej (Rdz 2, 4b-23; 3, 1-4, 16).

chronologii. Dla porównania, tego typu informacji nie ma ani w odniesieniu do stworzenia świata, ani upadku Adama i Ewy, zabójstwa Abla, budowy wieży Babel czy też powołania Abrama. W przypadku relacji o potopie rzecz się ma zupełnie inaczej; aż pięć razy podaje się dokładną datę (rok, miesiąc i dzień) kolejnych faz potopu (7, 11; 8, 4. 5. 13. 14), a także czas ich trwania (siedem, czterdzieści czy też sto pięćdziesiąt dni)²⁹. Cechą, która jeszcze bardziej wyróżnia tę relację i czyni ją niezwykle ważnym teologicznie przekazem, jest specyficzny obraz Boga. Wspominaliśmy wyżej o niezwykle bliskim pokrewieństwie, jakie w wielu punktach widać między biblijną a pozabiblijną tradycją o potopie. Koncepcja Boga (bogów), jaka wypływa z tych przekazów, jest podstawowym powodem, dla którego należy wykluczyć bezpośrednią zależność tradycji biblijnych od starszych mezopotamskich eposów poświęconych tej samej kwestii. Bóg biblijnego potopu, mimo iż jest określany za pomocą dwu różnie brzmiących imion: *yhwh* (*'ādōnāy*) i *'ēlōhîm*, manifestuje niezmiennie te same atrybuty, które radykalnie odróżniają Go od przedstawicieli mezopotamskiego panteonu. Bóg potopu od początku do końca relacji ukazywany jest jako jedyny i niekwestionowany Pan i Władca kosmosu, który w sposób nie podlegający dyskusji panuje nad największymi siłami i żywiołami nieba i ziemi. Bóg Biblii nie musi obawiać się konkurentów do władzy, tak jak to musieli czynić liczni bogowie pojawiający się w eposach Mezopotamii, nie musi też zabiegać, tak jak oni, o posłuch i poszanowanie dla swych decyzji. Stają się one natychmiast rzeczywistością, której nie jest w stanie podważyć czy zakwestionować ani żaden inny bóg, ani jakkolwiek żywioł we wszechświecie. Poza wszechmocą, na plan pierwszy wysuwana jest Jego mądrość. W biblijnej relacji o potopie tylko i wyłącznie Bóg postanowił i urzeczywistnił zniszczenie zdeprawowanego świata i jego mieszkańców, podczas gdy w mezopotamskich utworach decyzja ta pochodziła od wielu bogów, a poza tym, nie była jednomyślna i od początku napotkała na ogromne trudności w realizacji. Najpierw, w tajemnicy przed innymi członkami panteonu, niektórzy bogowie mezopotamscy ostrzegli jednego ze swych protegowanych, co sprawiło, że decyzja o całkowitej zagładzie ludzkości zakończyła się fiaskiem. Ich boski autorytet nadszarpnęła jeszcze mocniej przepelniona panicznym strachem reakcja wobec zbliżających się fal potopu. W sumie obraz bogów w mezopotamskich eposach wypada bardzo niekorzystnie.

²⁹ Stosowane w tych kapłańskich tekstach wyrażenie: „w tym to właśnie dniu” (7, 11) wiąże epizod potopu z takimi ważnymi wydarzeniami Biblii, jak: przymierze Boga z Abrahamem potwierdzone znakiem obrzezania (17, 23), wyjście z Egiptu (Wj 12, 41) czy też śmierć Mojżesza (Pwt 32, 48).

Mimo podjętej decyzji o ukaraniu ludzkości potopem, nie zdają sobie w pełni sprawy z konsekwencji tego kroku (zagłada ludzi spowoduje zanik kultu, od którego zależeli), nie potrafią przewidzieć mających zdarzyć się wypadków (por. zdziwienie na widok ocalałego bohatera), ani nie są w stanie utrzymać nad nimi kontroli (potęga żywiołu wprawia ich w osłupienie oraz paniczny strach). Tego rodzaju sytuacji nie ma zupełnie w odniesieniu do Boga Biblii.

Jednym z głównych wątków biblijnego cyklu o potopie jest podkreślenie całkowitej dominacji Boga nad toczącymi się zdarzeniami. To Bóg zsyła potop na ziemię, a czyni to nie w wyniku samowolnej, kapryśnej czy arbitralnej decyzji, lecz z powodu niezaprzeczalnego i dogłębnego moralnego zepsucia jej mieszkańców. Bóg nie niszczy zatem świata bez ważnej przyczyny, gdyż jest jego Stwórcą. Decyduje się na ten ostateczny krok dopiero w momencie, w którym ustanowiony przez Niego w dniu stworzenia porządek został tak bardzo zachwiany, że dalszy bieg historii prowadził do pewnego samounicestwienia wszechświata z powodu niegodziwości i bezprawia jego mieszkańców. Celem działania Bożego nie jest zatem totalna zagłada, lecz naprawa kosmosu zniszczonego przez ludzi, a jedynym na to sposobem była śmierć jego zdeprawowanych mieszkańców. Dlatego też równocześnie z podjęciem decyzji o potopie, Bóg postanawia uratować Noego i przedstawicieli tych stworzeń, dla których odmęty żywiołów stanowiłyby realne zagrożenie życia. Bóg sam powiadamia patriarchę o swej woli i poleca przedsięwzięcie ściśle określonych kroków, które zapewnią mu ratunek i odrodzenie życia na ziemi po niszczycielskim uderzeniu żywiołu. Niemal każde słowo biblijnej relacji podkreśla mądrość, wiedzę i logikę w działaniu Boga. Stwórca wszechświata doskonale zdaje sobie sprawę z konsekwencji swej decyzji. Jego wola zagłady życia na ziemi okazuje się paradoksalnie jedyną i skuteczną drogą prowadzącą do trwałego ocalenia kosmosu i taki jest rzeczywisty cel Bożego działania. Bóg Biblii nie jest bowiem Bogiem śmierci i zniszczenia, lecz Panem życia i Miłośnikiem stworzeń.

Obraz Boga biblijnego potopu charakteryzuje się też innym ważnym przymiotem, którego zupełnie brakuje mezopotamskim bóstwom, a mianowicie wszechmocą i całkowitą kontrolą nad rzeczywistością. W odróżnieniu od bóstw bliskowschodnich, Bóg potrafi nie tylko sprowadzić kataklizm na ziemię, ale też dokładnie przewidzieć i określić jego siłę i czas trwania. Niszczycielski żywioł ani razu nie wymyka się spod Bożej kontroli, trwa dokładnie tyle, ile zamierzył Jahwe, oraz powoduje tylko takie zniszczenia, jakie były konieczne, aby wypełnić Jego wolę oczyszczenia ziemi z przemocy i bezprawia. Całkowitą dominację Boga nad wodami potopu narrator podkreśla w różny sposób. Po pierwsze, symbolicznymi i dokładnymi informacja-

mi chronologicznymi na temat początku, końca i czasu trwania potopu oraz notami o Bożych ingerencjach, które dokładnie wyznaczają jego kolejne fazy. Po drugie, z kontekstu relacji wynika wyraźnie, że wody potopu zalewają ziemię dopiero na znak Boga i ustępują w czasie określonym wyłącznie Jego wolą. Bóg zamyka arkę i zsyła potop dopiero wtedy, gdy wszystkie istoty przeznaczone do ocalenia tam się znajdują (7, 16). Logikę w Bożym działaniu widać i w tym, że przypomina On sobie o Noe, gdy zniszczona zostaje już skorumpowana ludzkość (8, 1). To Bóg wyprowadza patriarchę na suchy ląd (8, 15-19) i w końcu daje gwarancję, że już nigdy podobna kara nie dotknie wszechświata (8, 21-22; 9, 8-17). Ze wszystkich tych elementów narracji przebija niepodzielna i niekwestionowana władza Boga nad światem i Jego ogromny i niczym nie ograniczony autorytet. Żadne ze stworzeń czy żywiołów nie jest w stanie Mu się równać, czy przeciwstawić, lecz we wszystkim Mu podlega i posłuszenie wypełnia Jego wolę. W świetle wielkości dzieła dokonanego przez Boga podczas potopu również gwarancja pokoju i Bożej łaskawości wobec świata, objawiona Noemu w formie przymierza, a raczej uroczystej bezwarunkowej obietnicy, jawi się jako rzeczywistość w pełni wiarygodna i pewna. Żadne z bóstw mezopotamskich eposów nie było w stanie dać i dotrzymać tego rodzaju gwarancji.

Kolejnymi atrybutami Boga biblijnego potopu, które odróżniają Go od postaci bogów Mezopotamii, są Jego sprawiedliwość i łaskawość. Przymioty te widać szczególnie w początkowych wersach narracji, w których podaje się przyczynę potopu. Jedynym powodem karzącego gniewu Boga jest wysoce niemoralna postawa ludzi i powszechność czynionego przez nich zła. Mieszkańcy ziemi nie zostają zgładzeni z powodu ich nadmiernej liczby czy hałasu, jaki czynią, przeszkadzając bogom, ale w wyniku przemocy i bezprawia, które niszczą fundamenty wzajemnego współżycia w kosmosie. Bóg w biblijnej relacji nie jest więc w żadnym razie przeciwnikiem rodzaju ludzkiego, a jedynie obrońcą ustanowionego przez siebie porządku, który warunkuje harmonijny rozwój życia na ziemi. W kontekście wcześniejszych relacji o stworzeniu świata, *passus* o potopie daje do zrozumienia, że Bóg jest nie tylko Stwórcą wszystkiego, co żyje, ale też jedynym Panem istnienia i określonego ładu we wszechświecie. Panem, który tworzy i podtrzymuje życie, ale także sędzi i karze tych wszystkich, którzy niszczą Jego dzieło wbrew ustanowionym na początku prawom. W swej ocenie mieszkańców ziemi nie jest stronniczy, jak np. pogańscy bogowie, którzy faworyzują jedynie swych ulubieńców, ale sprawiedliwy i lojalny. Jego łaskawość zyskuje każdy, kto przestrzega Jego zasad, a ocalenia dostępuje tylko ten, kto chodzi Jego drogami. Niestety w epoce potopu w ten sposób postępował jedynie Noe. Tylko on był

człowiekiem sprawiedliwym i prawym (*'iš šaddiq tāmīm*) i żył w nienaganej relacji z Bogiem (*'ethā'ēlōhīm hithallek*), dosłownie „chodził z Bogiem [w Jego obecności]”. Z tego względu tylko on pozytywnie wypadł w oczach Boga i nie sprowadził na siebie potęgi Jego gniewu. Z powodu prawości i niewinności patriarchy Bóg nie tylko ocalił go z potopu, ale zawarł z nim uroczyste przymierze, na podstawie którego zobowiązał się do niezmiennej życzliwości wobec mieszkańców całej ziemi, pomimo ich niezmiennej i nie-reformowalnej słabości oraz niegodziwości obyczajów (8, 21). A zatem łaskawość i miłosierdzie, które zdecydowanie przewyższają sprawiedliwość i uzasadnioną surowość, to ostatnie i najważniejsze z atrybutów Boga potopu, które wyraźnie odróżniają Go od zawistnych, krótkowzrocznych, stronnicych, interesownych, kapryśnych, słabych i tchórzliwych bogów mezopotamskich przekazów. Bóg Biblii to Pan wszechświata, którego pierwszą i jedyną wolą jest stwarzanie i podtrzymywanie przy życiu, nawet w chwilach, kiedy obdarowane istnieniem stworzenia całkowicie zwracają się przeciwko Niemu i dokonują olbrzymiego zniszczenia w Jego doskonałym i harmonijnym dziele.

2. Niegodziwość rodzaju ludzkiego

Aby skutecznie przekonać lektora do niezmierniej winy pokoleń przedpotopowych, źródło kapłańskie używa specyficznej i bardzo obrazowej terminologii teologicznej, którą wielokrotnie powtarza w wierszach otwierających relację o potopie, usprawiedliwiając w ten sposób niecodzienną surowość Bożego wyroku. W 6, 11 podkreśla się wagę i powszechność upadku moralnego ludzi: *wattiššāhēt hā'āreš lipnê hā'ēlōhīm wattimmālē' hā'āreš hāmās* „ziemia była skorumpowana [zupełnie zniszczona] w oczach Boga i przepelniona przemocą /nieprawością”³⁰. Na szczególną uwagę zasługują w tym wersie dwa kluczowe pojęcia, które jednocześnie charakteryzują koncepcję winy,

³⁰ Również Jahwista podkreśla niegodziwość rodzaju ludzkiego, ale ujmuje ją w nieco inny sposób. I tak w 6, 5 Jahwe zauważa, że wina i zło ludzi na ziemi są bardzo wielkie, a ich zamysły i usposobienie stają się z każdym dniem coraz gorsze (*wayyār'yhwh ['ādōnāy] kī rabbā^h rā'a^l hā'ādām bā'āreš wəkol-yēšer mahšəbō^l libbō raq ra'kol-hayyôm*). Podobna koncepcja teologiczna widoczna jest również w postkapłańskim dodatku w 8, 20-22. W myśl tego tekstu zło usposobienie człowieka wcale nie zostało zniwelowane po potopie, a jedynie nieco ukierunkowane i usankcjonowane. Przemoc, która tkwiła w sercu ludzkim, będzie mogła od tej chwili znajdować ujście dla swej destrukcyjnej siły w odniesieniu do zwierząt, przede wszystkim podczas rytualnego zabijania ich w ofierze dla Boga. Mamy tu zatem do czynienia z dość istotną zmianą: przemoc, która stała się przyczyną deprawacji świata i jego całkowitego zniszczenia wodami potopu, stanie się w ramach kultu siłą, która zapewni trwałość ziemi i jej mieszkańcom.

jaką przypisuje ludzkości autor kapłański. Są to: czasownik *šāhat* „doszczętnie zniszczyć, zburzyć, zamienić w ruiny”³¹, który w sensie moralnym oznacza „ulec całkowitej deprawacji, korupcji lub też spowodować taki stan u innych”³², oraz termin *hāmās* „przemoc, gwałt, bezprawie, niesprawiedliwość, krzywda wyrządzona lub doznana”. Temat wielkiej ludzkiej niegodziwości wywołującej gniew Boży i domagającej się sprawiedliwej kary powraca również w wierszu następnym (6, 12): *wayyār’ ’ēlōhîm ’et-hā’āres wāhinne^h nišhātā^h kî-hišhî^t kol-bāšār ’et-darkô ‘al-hā’āres* „i spojrział Bóg na ziemię, a oto była zdeprawowana [skorumpowana, moralnie zniszczona], ponieważ każde stworzenie postępowało niegodziwie”.

Redaktor kapłański nie ma zatem żadnych wątpliwości co do winy przedpotopowej ludzkości, co więcej, podaje nawet jej dokładną definicję: jest nią powszechna przemoc, niesprawiedliwość i krzywda, która króluje nie tylko pośród ludzi, ale też wśród zwierząt i wszelkiego rodzaju innych stworzeń. Ten smutny obraz rzeczywistości należy interpretować w kontekście kapłańskiego opisu stworzenia (Rdz 1, 1–2, 4a), w którym status ziemi i żyjących na niej stworzeń był dokładnie przeciwny. Rosnące i rozprzestrzeniające się zło zniszczyło kompletnie nie tylko relację człowieka do Boga, do innych ludzi oraz do reszty stworzeń, ale też dotknęło wszystkich płaszczyzn stworzonego świata i zachwiało jego doskonały jak dotąd porządek. Jak wyraźnie podkreśla kapłański opis 1, 1–2, 4a, Bóg, stwarzając świat, dokonał dzieła idealnie harmonijnego i doskonałego. Zaangażował całą swą mądrość i wszechmoc, aby wyeliminować wszelkie zarzewie dysharmonii, niesprawiedliwości, a nawet potencjalne źródła konfliktów między poszczególnymi stworzeniami. Wystarczy popatrzeć na przestrzeń, jaką Jahwe wyznaczył w momencie stworzenia poszczególnym istotom żywym. Każda z nich zajmuje z Jego woli inną część wszechświata: ptaki żyją w powietrzu, ryby w wodzie, zwierzęta i ludzie na lądzie (1, 20. 24. 26). Nad wszystkimi stworzeniami i nad całą ziemią ma panować człowiek (1, 26. 28). Jego najgroźniejszym konkurentem do władzy wydawały się wszelkie istoty żyjące na ziemi, ale i tutaj, by ustrzec świat od jakiegokolwiek niewłaściwego współzawod-

³¹ Dla lepszego zrozumienia powszechności i stopnia zniszczenia, jakie wyraża ten hebrajski czasownik, warto przypomnieć, że tym samym terminem określony jest w Rdz 9, 11 Boży zamiar zagłady wszystkich mieszkańców ziemi. Chodzi więc o totalne i bezpowrotne zniszczenie dotychczasowego porządku.

³² F. B r o w n, S. D r i v e r, C. B r i g g s, *Hebrew and English Lexicon of the OT*, Oxford 1979, 1008; P. R e y m o n d, *Dizionario di Ebraico ed Aramaico biblici*, Roma 1995, 424.

nictwa, które mogłoby zaowocować niesprawiedliwością i przemocą, Bóg pobłogosławił jedynie ludziom. Tylko ludzie otrzymują też Boże polecenie rozmnażania się i zaludniania ziemi, podobnie jak to było wcześniej z ptakami i istotami morza (1, 22). Harmonii w tym idealnym obrazie stworzenia przydaje również Boże zarządzenie odnośnie do pożywienia. Na podstawie kapłańskiego opisu 1, 1–2, 4a można sądzić, że pierwotnie wszystkie istoty żyjące na ziemi były wegetarianami (1, 29–30), a zatem nie było pośród nich najmniejszej formy i motywu przemocy. Poza tym ludzie i zwierzęta mieli zupełnie odmienne pożywienie. Trawa jako taka zarezerwowana była dla zwierząt, natomiast ludzie żywili się nasionami i owocami roślin i drzew. Wniosek, jaki wypływa z tego opowiadania, jest zatem oczywisty. W porządku ustanowionym przez Boga nie było żadnego elementu, który mógłby spowodować niezgodę, rywalizację, konflikt czy przemoc i krzywdę wśród stworzeń. Wszechświat był pełen harmonii, porządku i pokoju.

Jednakże z czasem na świecie pojawia się przemoc i gwałt *hāmās* (6, 11. 13). I choć autor kapłański nie podaje, na czym ona konkretnie polegała ani skąd się wzięła, to jednak wniosek, jaki wypływa z wierszy otwierających relację o potopie, jest jasny i oczywisty: wszechświat nie rozwija się już według Bożego planu stworzenia. Sytuacja harmonii i pokoju, zarysowana w 1, 29–30, została całkowicie odwrócona i bezpowrotnie zniszczona, a wszędzie króluje przemoc, deprawacja, perwersja i zło. Na podstawie tekstu 6, 12b: *hišhîṭ Kol-bāšār 'et-darkô 'al-hā'āres* „każde stworzenie zdeprawowało swoje postępowanie” należy sądzić, że przemoc charakteryzowała nie tylko relacje międzyludzkie, ale że wkradła się również w życie pozostałych istot żywych, a więc między ludzi i zwierzęta oraz między same zwierzęta. W tym niezwykle negatywnym kontekście nie dziwi teologiczna konsekwencja kapłańskiego redaktora, który podkreśla zarówno powszechność winy, jak i uniwersalizm kary. Najpierw wszyscy ludzie i zwierzęta są obecni w Bożym osądzie i surowym wyroku zapowiadającym powszechny kataklizm (6, 17; por. 6, 7. 13), a potem giną w odmętach potopu, gdyż dopuścili się ciężkich win i zasłużyli na sprawiedliwą karę (7, 21). Uniwersalizm w kapłańskiej relacji o potopie ma również charakter pozytywny. Otóż w chwili ustąpienia żywiołu cała odrodzona ludzkość i świat staje się beneficjentem Bożej łaski (9, 8–17). Bóg zawiera bowiem wieczyste przymierze nie tylko z Noem i członkami jego rodziny, ale też z wszystkimi istotami żywymi, które na pokładzie arki uniknęły niszczącej siły potopu. Kapłańska relacja ma zatem wymiar paradygmatu o Bożej sprawiedliwości i miłosierdziu. Bohaterami potopu są wszystkie istoty ziemi, a nie tylko sami ludzie. Ten swoisty uniwersalizm manifestuje się równocześnie na dwu płaszczyznach, zarówno

wtedy, gdy mowa jest o powszechnej deprawacji i relacjonuje się nieograniczony zakres zesłanej przez Boga kary, jak też i wtedy, gdy opisuje się trwały charakter Bożej łaskawości, jaką Jahwe pragnie okazać potomstwu ocalonych od zagłady stworzeń. W zamyśle Bożym będzie ona powszechna, to znaczy obejmie wszystkie istoty i nie będzie ograniczona żadną barierą miejsca i czasu (por. treść Bożej przysięgi w 8, 21–9, 17).

Popatrzmy teraz przez chwilę na właściwe znaczenie pojęcia *hāmās* (LXX adikia), by dobrze zrozumieć kontekst i surowość Bożego wyroku. Przywołując inne teksty biblijne, w których występuje ten termin, można powiedzieć, że ma on szerokie znacznie semantyczne, wiele synonimów oraz wyraźne nachylenie społeczne³³. W Starym Testamencie termin ten występuje aż 60 razy. W wielu przypadkach równoznaczny jest z przelaniem krwi (Rdz 49, 5-6; Sdz 9, 24; Iz 59, 6; Jer 13, 22; 51, 35; Ez 7, 2; Jl 4, 19), niekiedy oznacza autorytarne i arbitralne przywłaszczenie sobie czegoś, co należy do Boga lub kogoś innego (Ez 22, 26; So 3, 4; Jer 22, 3), innym zaś razem brutalne pogwałcenie praw osób słabszych (sierot i wdów, cudzoziemców, kobiet). Dość często karygodna rzeczywistość przemocy wyrażana terminem *hāmās* jest podejmowana przez proroków i interpretowana jako główna przyczyna Bożego gniewu i dotkliwej nagany, jaka spotyka tych wszystkich, którzy się jej dopuszczają. W ten sposób zostaje uzasadniony na przykład upadek oraz zniszczenie Samarii i Jerozolimy. Za popełnianą przemoc naganę otrzymuje zarówno Królestwo Północne (Am 3, 10; 6, 1-3), jak i Południowe (Ez 7, 23; 8, 17; Mi 6, 12; So 1, 9), a także władcy ludów ościennych (Ez 28, 16). Warto również zauważyć, że niektórzy prorocy wprost lub pośrednio porównywali niewolę babilońską do potopu, do całkowitej zagłady i zniszczenia wszystkich mieszkańców ziemi, do powrotu do pierwotnego chaosu (Oz 4, 1-3; Jer 4, 23-27; So 1, 2-3). Za każdym razem przyczyną tej surowej Bożej kary była niegodziwość ludzi. Należy więc sądzić, że autor kapłański dobrze znał i wykorzystał te teologiczne koncepcje przy konstrukcji swej relacji o potopie. Według niego, przemoc, gwałt i bezprawie ludzi było od zawsze główną przyczyną deprawacji życia na ziemi i Bożego gniewu, który pociągał za sobą surową karę. W okresie prehistorii biblijnej przybrała ona formę kataklizmu o wymiarach kosmicznych, natomiast w historii Izraela najwyraźniejszym jej przejawem był upadek monarchii w obydwu Królestwach, utrata

³³ H. H a a g, *Hāmās*, w: G. B o t t e r w e c k, H. R i n g g r e n, *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. IV, Grand Rapids 1997, 478-487; H a m i l t o n, *The Book of Genesis*, 278-279; P. B o v a t i, *Ristabilire la giustizia. Vocabolario, procedimenti, orientamenti* (AnBib 110), Roma 1986, 245-246, 290-292.

ziemi ojców oraz niewola babilońska. W myśl kapłańskiej historii biblijnej, *hāmās* jest zatem pierwszym i najpoważniejszym grzechem popełnionym przez człowieka³⁴, który w znaczący sposób zagraża nie tylko ludziom, ale też całemu kosmosowi, prowokując nierzadko wielkie katastrofy i kataklizmy o wymiarze ogólnoświatowym. Konsekwencje dopuszczania się tego typu wykroczeń są tak poważne, ponieważ bezpośrednio dotyczą i burzą porządek socjalny ustanowiony przez Boga w momencie stworzenia. Dlatego też przemoc, bezprawie, niesprawiedliwość społeczna, gwałt i korupcja są – w świetle teologii kapłańskiej – zarzewiem wszelkiego moralnego zła i źródłem wszystkich innych grzechów.

3. *Potop narzędziem Bożego gniewu, które przywraca pierwotny ład na ziemi*

Elementem, który w strukturze wielu tekstów biblijnych bezpośrednio następuje po opisie grzechu, jest informacja o Bożym gniewie i karze (zgodnie z teologiczną zasadą Bożej retribucji). Nie inaczej jest też w opowiadaniu kapłańskim. Narzędziem tego gniewu jest w tym przypadku żywioł potopu, który nosi w sobie niezwykle bogatą treść i symbolikę³⁵. Aby je zrozumieć, trzeba jeszcze raz odnieść się do kapłańskiego opisu stworzenia (1, 1–2, 4a), a szczególnie do jego początkowych wierszy. W myśl przekonań ówczesnej epoki, które w tym tekście żywo dochodzą do głosu, kosmos był podzielony na trzy odrębne przestrzenie: niebo, ziemię i wody. Jeżeli chodzi o te ostat-

³⁴ Grzech nieposłuszeństwa i pychy popełniony przez pierwszych rodziców w Rdz 3 oraz zbrodnia bratobójstwa dokonana przez Kaina na Abli wchodzi w skład relacji jahwistycznej (Rdz 2, 4b–4, 16).

³⁵ Ten sam motyw zostaje powtórzony w innym dobrze znanym kapłańskim tekście, a mianowicie w opisie przejścia przez Morze Sitowia (Wj 14). W tradycji tej rolę skorumpowanego i zdeprawowanego pokolenia zniszczonego przez odmęty żywiołu odgrywają Egipcjanie. Choć ich grzech nie jest określany terminem *hāmās*, to jednak pozostaje w bardzo podobnym zakresie semantycznym, chodzi bowiem o brutalność *perek*, z jaką uciskali Hebrajczyków (Wj 1, 11–14). Kiedy faraon dopędził uchodzących z Egiptu Izraelitów nad brzegiem morza, Mojżesz na rozkaz Boga rozdzielił wody, tak iż ukazała się powierzchnia sucha, po której mogli przejść Hebrajczycy, a którą wkrótce potem na nowo zalały odmęty wody, grzebiąc egipskie rydwany. W Wj 14, 8–28 pojawia się zatem ta sama idea teologiczna i bardzo podobna terminologia, jak to ma miejsce w opisie potopu. W obydwu relacjach ci, którzy dopuszczają się przemocy i brutalnej niesprawiedliwości, giną w odmętach wód otchłani, podczas gdy sucha powierzchnia ziemi staje się z woli Boga ratunkiem dla sprawiedliwych i prawych. Symbolizm tych dwu przeciwstawnych rzeczywistości nie wymaga komentarza, warto jedynie zaznaczyć, że w obu relacjach mocno podkreśla się fakt, iż tylko Bóg ma władzę nad żywiołem i decyduje o życiu lub śmierci rodzaju ludzkiego.

nie, to tu również wyróżniano trzy płaszczyzny: głębie oceanu, który otaczał suchą powierzchnię ziemi, wody podziemne, z których brały początek wszelkie źródła i rzeki oraz ocean niebieski znajdujący się ponad sklepieniem nieba, skąd pochodziły deszcze i rosy. Według kapłańskiego autora (1, 1-2), w chwili, w której Bóg rozpoczął swe dzieło stwórcze, cały wszechświat był pokryty wodami pierwotnego oceanu³⁶, a wszystko tonęło w ciemności, dlatego też życie na ziemi nie było jeszcze możliwe. Aby ono mogło się pojawić, trzeba było stworzyć ku temu odpowiednie warunki, dlatego też Bóg najpierw przewycięża bezład, mrok i chaos, przygotowując trzy główne przestrzenie: niebo, wody i ziemię, a dopiero potem wypełnia je istotami żywymi³⁷. Centralne miejsce w tym Bożym „porządkowaniu” kosmosu zajmują wody pierwotnego oceanu, które w drugim dniu stworzenia Bóg dzieli sklepieniem niebieskim na wody „ponad niebem” i „pod niebem” (1, 6-8). Dopiero po tym akcie stwórczym Bóg nakazuje, by z wód poniżej sklepienia wyłoniła się sucha powierzchnia ziemi i aby wody nie miały już do niej dostępu (1, 9-10). A zatem w chwili stworzenia każda ze sfer kosmosu została dokładnie wyodrębniona i określona. Wody zostały nazwane morzem i stały się środowiskiem życia dla ryb oraz wszystkich innych morskich stworzeń, natomiast powierzchnia sucha *yabbāšā*^h otrzymała nazwę „ziemia” *'eres*. Tej suchej powierzchni Bóg nakazał najpierw wydać wszelkie rośliny zielone, które w dalszej perspektywie będą stanowić pokarm dla zwierząt i ludzi, a następnie wszystkie gatunki istot żywych (1, 11-13. 24-25). W końcu Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo i oddał mu władzę nad wszystkim, co stworzył (1, 26-28).

By dokładnie zrozumieć orędzie relacji o potopie, trzeba koniecznie wziąć pod uwagę naszkicowany wyżej obraz wszechświata, jaki – według tego samego kapłańskiego autora – Bóg nadał w chwili stworzenia. Dopiero w tym kontekście widać cały dramat dzieła zniszczenia, którego człowiek dokonał w powierzonym mu przez Boga kosmosie. Relację o potopie rozpoczyna opis zdewastowanej ziemi, na której panuje przemoc i bezprawie (6, 11-12). Te dwa obrazy pozostają w ewidentnym kontraście. Stan ludzkości i kosmosu w przeddzień potopu jest dokładnym zaprzeczeniem i karykaturą tego, co było w dniu stworzenia. W miejsce harmonii i pokoju zagościły niegodziwość

³⁶ Ten pierwotny kosmiczny ocean dzieło kapłańskie nazywa *lāhôm* „głębią” lub „otchłanią”.

³⁷ Tę niezwykle skoordynowaną, doskonałą i harmonijną Bożą akcję stwórczą autor kapłański oddaje poprzez perfekcyjną strukturę swojego dzieła, w którym wszystkie kolejne elementy stworzenia układają się w idealną i symetryczną całość.

i deprawacja. Ludzie, którzy mieli być płodni i wypełnić ziemię, by ją rozwijać i nad nią panować (1, 28), napełnili ją jedynie niegodziwością i niesprawiedliwością (6, 11-12). W świecie przed potopem zamiast życia królowała śmierć i przelew krwi (*hāmās*). Już zaraz na początku swej relacji kapłański edytor komunikuje lektorowi dramatyczne orędzie. Kiedy Bóg spoglądał na kolejne swe dzieła w momencie stworzenia, widział, że były dobre (1, 10. 12. 18. 21. 25), a po stworzeniu człowieka, nawet bardzo dobre (1, 31). W 6, 12 Bóg znowu spoglądał na ziemię³⁸, ale tym razem zamiast pierwotnej harmonii i piękna dostrzegł jedynie, iż świat na wszystkich płaszczyznach był skorumpowany i zły. A zatem status wszechświata w chwili potopu był dokładnie przeciwny temu, jaki został mu nadany przez Boga w momencie stworzenia.

By zaradzić tej trudnej sytuacji, Bóg postanawia niejako powtórzyć dzieło stworzenia. Pierwszym krokiem w realizacji tego Bożego planu naprawy wszechświata jest przywrócenie stanu sprzed stworzenia, a więc powrót, przynajmniej częściowy, do sytuacji pierwotnego chaosu, który ukazuje Rdz 1, 1-2. Dlatego też kapłański redaktor opisuje, jak wody powracają do swej pozycji wyjściowej, którą zajmowały zanim Bóg rozpoczął swe dzieło stwórcze. Według 7, 11 otwierają się z woli Boga źródła Otchłani i upusty nieba *kāl-ma'yānōt təhôm rabbā^h wa'ərubbōt haššāmayim*, to znaczy, że pierwotny ocean na nowo powrócił na miejsce, które zajmował przed stworzeniem. Wody zgromadzone ponad sklepieniem (por. 1, 7) spadają na ziemię przez upusty nieba, a te, które gromadziły zbiorniki pod sklepieniem, podnoszą się i wylewają z wielkiej Otchłani³⁹. Kiedy wszystkie te wody połączyły się ze sobą i przykryły całą powierzchnię suchą (7, 18-19. 24), kosmos wrócił do swej pierwotnej postaci, czyli na powrót stał się chaosem, ciemnością i bezmiarą wód, nad którym znów panował nie człowiek, lecz jego stwórca – Bóg: *wāhā'āres hāyṭā^h tōhū wābōhū wāhōšek 'al-pənē təhôm wārū^{ah} 'ēlōhīm mərəhēpet 'al-pənē hammāyim* (1, 2). Życie na ziemi na moment zamarło, ponieważ wszystkie istoty żywe, z wyjątkiem Noego, jego krewnych i zwierząt na arce (7, 21), zostały zgładzone. Ziemia została oczyszczona ze

³⁸ Redaktor kapłański w obydwu przypadkach używa tej samej składni hebrajskiej *wayyār' 'ēlōhīm ... wəhinne^h*, „i spojrział Bóg, a oto...”. Tego rodzaju konstrukcja zdaniowa występuje w wielu miejscach i tradycjach wchodzących w skład Księgi Rodzaju i zazwyczaj komunikuje element zaskoczenia, nieoczekiwanego zwrotu w akcji opowiadania (8, 13; 18, 2; 19, 28; 22, 13; 24, 63; 26, 8; 29, 2 itd.). W tym samym kontekście należałoby interpretować też składnię w 6, 12. Bóg wejrzał na ziemię i niejako sam został zaskoczony ogromem dzieła zniszczenia i deprawacji, jakiego dokonał człowiek w stworzonym przez Niego świecie.

³⁹ Tekst 7, 11 używa tego samego pojęcia *təhôm*, które pojawia się w Rdz 1, 2 na oznaczenie „pierwotnej kosmicznej głębi, otchłani”.

wszystkich ludzi i pozostałych stworzeń, które dopuszczały się przemocy i agresji. Swoje życie uratował jedynie Noe i jego bliscy, gdyż był człowiekiem sprawiedliwym i prawym *'iš saddîq tāmîm* (6, 9).

Całkowita i definitywna zagłada skorumpowanego i zepsutego świata nie jest jednak zamysłem Boga, a jedynie środkiem w realizacji Jego planu zbawienia i odnowy. Kiedy wody potopu doprowadziły kosmos do punktu wyjścia, stało się możliwe ponowne stworzenie i odrodzenie. Kapłański edytor w 8, 1 informuje, że w momencie, w którym wody potopu wypełniły wolę Boga i dokonały powszechnego zniszczenia, Bóg przypomniał sobie o Noe i mieszkańcach arki i natychmiast zesłał wiatr, aby osuszył ziemię z odmętów. Odwołując się znów do kontekstu kapłańskiego opisu stworzenia, można w tym miejscu zobaczyć bliską analogię do dzieła, które Bóg zrealizował w trzecim dniu stworzenia, kiedy to wyłonił suchą powierzchnię ziemi z przepastnych wód oceanu (1, 9-10). I rzeczywiście w 8, 13 wody potopu opadają i zaczyna na nowo wyłaniać się z odmętów powierzchnia sucha, a w 8, 14 ziemia staje się na powrót środowiskiem życiowym dla ocalałych z żywiołu. Bóg stwarza więc na nowo życie, czyniąc ludzi i wszelkie istoty płodnymi i nakazując im napełnienie ziemi (8, 17b; 9, 1). W realizacji tego polecenia ocalałym z potopu znów towarzyszy Boże błogosławieństwo (9, 1; por. 1, 28). Podobnie jak w chwili stworzenia, uratowany z potopu patriarcha i jego krewni na powrót otrzymują od Boga władzę nad wszelkim żywym stworzeniem (9, 2-3; por. 1, 28). W ten sposób oczyszczony od zła i przemocy świat może na nowo podjąć misję, jakiej udzielił mu jego Stwórca, Pan i Zbawiciel w chwili powołania do istnienia.

4. *Przymierze Boga z odnowionym światem i nowy porządek życia na ziemi*

Pomimo radykalnego oczyszczenia ziemi z grzechu i przemocy, świat po potopie nie jest już taki sam, jak w chwili stworzenia. Tak jak pierwsi ludzie, Adam i Ewa, musieli ponieść konsekwencje swego wyboru mimo Bożego przebaczenia, tak i ludzkość po potopie będzie żyć już według nowych zasad. Harmonia i pokój, jakie charakteryzowały życie po stworzeniu, wracają po karze potopu już tylko w ograniczonej postaci. Otóż ludzie i zwierzęta nie są już więcej wegetarianami. W przymierzu, w którym Bóg ustala z Noe i ocalałymi z potopu istotami warunki egzystencji na ziemi, dopuszcza się możliwość spożywania mięsa. A zatem sankcjonuje się zabijanie i przemoc, choć w sposób ściśle kontrolowany i ograniczony przez Stwórcę, który jako jedyny zachowuje prawo do wyłącznego decydowania o życiu i śmierci wszystkich stworzeń. Przelew krwi i przemoc zostaje rygorystycznie wyeliminowana

jedynie z relacji międzyludzkich (9, 1-3), gdyż tylko ludzie są stworzeni na obraz Boga (9, 6). Dozwolona jest natomiast przemoc w stosunku do innych stworzeń, które Bóg po raz kolejny całkowicie poddał człowiekowi (9, 2-3), choć i ona jest obwarowana pewnymi zasadami i ściśle określoną klauzulą. Na znak szacunku wobec wszelkich form życia oraz wyłączności Boga do decydowania o losie wszelkich stworzeń, człowiek nie może spożywać krwi (9, 4).

Te nowe warunki życia na ziemi ujęte są przez kapłańskiego redaktora w teologiczny kontekst przymierza Boga z Noem, na podstawie którego dokonuje On uroczystej proklamacji bezwarunkowej obietnicy, że już nigdy więcej nie ześle na świat podobnego kataklizmu (8, 21-22; 9, 8-17). Warto zaznaczyć, że mamy tu do czynienia z kapłańską, a więc stosunkowo późną koncepcją przymierza. Poza jej formalną i merytoryczną specyfiką (jest to raczej jednostronna bezwarunkowa deklaracja [obietnica] Boga, aniżeli właściwe dwustronne porozumienie [przymierze], z którego wynikają wzajemne zobowiązania i przywileje), warto zauważyć, że w tradycji kapłańskiej jest to jedno z dwu przymierzy, jakie Bóg zawiera z ludzkością⁴⁰. Najważniejszą rolę w kapłańskiej historii zbawienia zajmuje bez wątpienia przymierze Boga z Abrahamem (Rdz 17, 1-27), a w epoce przedpotopowej analogiczną w stosunku do tego układu rolę odgrywa, według tego źródła, przymierze Boga z Noe. Obydwa te przymierza są do siebie bardzo podobne, obydwie są jednostronnym nieodwołalnym i bezwarunkowym zobowiązaniem się Boga do ściśle określonej aktywności zbawczej wobec patriarchy i jego potomstwa. Obyd-

⁴⁰ Treścią tej umowy są Boże obietnice ziemi i liczego potomstwa dla patriarchy, a jej znakiem jest ryt obrzezania. Lektora Biblii może więc zdziwić fakt, że tradycja kapłańska ani razu w charakterze przymierza nie mówi o najważniejszej w Pięcioksięgu teofanii Boga na Synaju (Wj 19–24). Opisując te wydarzenia, autor kapłańskiego źródła koncentruje się wyłącznie na ustanowieniu i licznych formach kultu (Wj 24–31; 35–40). Ten teologiczny wybór jest z pewnością uwarunkowany specyficznym kontekstem religijno-politycznym, w jakim powstawała ta tradycja. Po niewoli babilońskiej, kiedy to z uwagi na niewierność Izraelitów wraz z monarchią i świątynią legło w gruzach również deuteronomistyczne warunkowe pojęcie przymierza (wierność i życzliwość Jahwe w stosunku do Izraela była uzależniona od jego stosunku do Bożego prawa). Po bolesnej próbie niewoli przywódcy religijni nie chcieli już więcej odbudowywać teologii judaizmu na kruchych fundamentach wierności Izraela, gdyż ta okazała się zbyt słaba. Dlatego też redaktorzy kapłańskiego źródła zwrócili swoje oczy w stronę przymierza z Abrahamem, które z uwagi na swą bezwarunkowość dawało lepsze perspektywy na przyszłość. Na mocy tej jednostronnej deklaracji Bożej, która nie była uzależniona ani od postawy Abrahama, ani od jego potomnych, Żydzi mogli liczyć na niezachwiane i nieodwołalne spełnienie się Bożych obietnic (ziemia, liczne potomstwo i błogosławieństwo). Ten to właśnie trwały fundament został wybrany przez teologów kapłańskich jako podstawa pod religijną odbudowę Izraela w epoce po niewoli.

wa też są potwierdzone znakiem: tęczą w wypadku Noego (9, 12-17)⁴¹ i gestem obrzezania w przypadku Abrahama (17, 9-14). Krótko mówiąc, dla kapłańskiego teologa było jasne, że w epoce potopu wszechświat zawdzięczał swe ocalenie sprawiedliwości i prawości Noego oraz łaskawości i miłosierdziu Boga, który zlitował się nad patriarchą w momencie karania grzesznej ludzkości. Podobnie miała się rzecz z epoką po potopie i historią Izraela, które reprezentuje postać Abrahama. Przymierze, jakie Bóg zawarł z patriarchą, stało się paradygmatem dla wszystkich pozostałych etapów historii narodu wybranego, a szczególnie dla okresu po niewoli babilońskiej, w którym rodziło się źródło kapłańskie. W myśl zawartej w tych relacjach teologii, odbudowa zniszczonej tożsamości narodowej i religijnej Izraela mogła nastąpić jedynie w oparciu o niezasłużoną łaskawość i życzliwość Boga, na którą – na wzór Noego i Abrahama – z wiarą i posłuszeństwem odpowiedzą Izraelici.

WYBRANA BIBLIOGRAFIA

- B l e n k i n s o p p J.: P and J in Genesis 1, 1–11, 26. An Alternative Hypothesis, w: A. B e c k, *Fortunate the Eyes That See*, Grand Rapids 1996, 1-15.
- D e B o e r P.: Quelques remarques sur l'arc dans la nuée (Genèse 9, 8-17), w: C. B r e k e l m a n s, *Questions disputées d'Ancien Testament* (BETHL 33), Louvain 1974, 105-114.
- D e q u e k e r L.: Noah and Israel. The Everlasting Divine Covenant with Mankind, w: C. B r e k e l m a n s, *Questions disputées d'Ancien Testament* (BETHL 33), Louvain 1974, 115-129.

⁴¹ Znak ten jest bardzo różnie interpretowany przez egzegetów. Jedni widzą w nim wizualny dowód Bożej życzliwości, który manifestuje ustanie Bożego gniewu i pomaga ocalonym z odmętów potopu rozpocząć nowe życie; inni uważają rozpięty łuk tęczy między niebem a ziemią za symbol pojednania i za znak Bożego zobowiązania do pokoju wobec grzesznej ludzkości, który ustrzeże ją od podobnego kataklizmu; jeszcze inni są zdania, że mamy tu do czynienia nie z symbolem pokoju, lecz wojny, którą Bóg wypowiedział już nie grzesznej ludzkości, ale siłom zagrażającym egzystencji wszechświata. Tak czy inaczej, znak tęczy ma przekonać ludzi, że Bóg już nigdy więcej nie ześle na ziemię podobnego kataklizmu. Por. Z e n g e r, *Gottes Bogen in den Wolken*, 13. 124-131; C. B l e e k e r, *The Rainbow. A Collection of Studies in the Science of Religion*, Leiden 1975, IX-X; M. W e i n f e l d, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Oxford 1972, 205-206; P. D e B o e r, *Quelques remarques sur l'arc dans la nuée (Genèse 9, 8-17)*, w: C. B r e k e l m a n s, *Questions disputées d'Ancien Testament* (BETHL 33), Louvain 1974, 105-114; C. K l o o s, *The Flood on Speaking Terms with God*, ZAW 94 (1982), 639-642; L. D e q u e k e r, *Noah and Israel. The Everlasting Divine Covenant with Mankind*, w: B r e k e l m a n s, *Questions disputées d'Ancien Testament*, 115-129.

E m e r t o n J.: An Examination of Some Attempts to Defend the Unity of the Flood Narrative in Genesis, VT 37 (1987), 401-420; VT 38 (1988), 1-21.

W e n h a m G.: The Coherence of the Flood Narrative, VT 28 (1978), 336-348.

THE ORIGIN AND THE THEOLOGICAL MESSAGE OF THE BIBLICAL ACCOUNT OF THE FLOOD (Gen 6–9)

S u m m a r y

The memory of a disastrous and vast deluge that took place in a very distant past appears in the texts of legends that originated in many civilizations and cultures. The biblical tradition, or rather traditions (pre-pastoral and pastoral), borrow numerous images and symbols from this heritage of mankind, so that within their own monotheistic theology the episode in the history of the early stage of mankind could be recorded. What in the Middle East mythologies and epics was ascribed to jealous gods' whims, in Gen 6–9 is presented as the work of a just God, who rightly punishes the corrupted mankind for having destroyed His work of creation. In the biblical tradition also another theological motif appears that is completely missing from any ancient accounts of the deluge – the motif of God's mercy and God's salutary interference into the history of the world and of man that aims at a revival of the universe and assumes the shape of a new work of creation. The present article tackles the issue of Gen 6–9 in a broad context of its relation to analogous Middle East traditions in order to show the origin, the process of editing as well as the literary and theological specificity of the biblical account of the Flood as completely as possible.

Translated by Tadeusz Kartowicz

Słowa kluczowe: potop, arka, Noe, przymierze, akt stworzenia, Gilgamesz.

Key words: Flood, ark, Noah, covenant, act of creation, Gilgamesh.