

**UNIWERSYTET PAPIESKI JANA PAWŁA II  
W KRAKOWIE**

WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

Ks. mgr lic. Adrian Mętel

**Motyw drzewa (Rdz 3, 1-24)  
w apokaliptycznych pismach  
judaizmu okresu Drugiej Świątyni.**

Praca doktorska  
napisana na seminarium  
w Katedrze Hermeneutyki Biblijnej i Judaistyki  
pod kierunkiem  
**ks. dra hab. Sylwestra Jędrzejewskiego SDB**

Kraków 2022

**Autor:** ks. mgr lic. Adrian Mętel

**Tytuł pracy:** Motyw drzewa (Rdz 3, 1-24) w apokaliptycznych pismach judaizmu okresu Drugiej Świątyni.

**Promotor:** ks. dr hab. Sylwester Jędrzejewski SDB

**Miejsce i rok napisania:** Kraków 2022

**Ilość stron:** 273

**Abstrakt:**

Dysertacja stanowi próbę ukazania motywu drzewa (Rdz 3,1-24) w apokaliptycznych pismach judaizmu okresu Drugiej Świątyni. Apokryfy apokaliptyczne, które dotyczą tej tematyki to: Apokalipsa Abrahama, Księga Henocha etiopska, Księga Jubileuszy, 4 Księga Ezdrasza oraz apokryf Życie Adama i Ewy.

Głównym założeniem pracy jest próba ukazania walorów i możliwości analizy intertekstualnej opartej na semiotyce kategorialnej. Jest to również wskazanie nowego narzędzia wzbogacającego myśl współczesnych egzegetów analizujących Pismo Święte. Niniejsza praca wskazuje, że zaniedbanie intertekstualności zuboża bogactwo studiowanego tekstu natchnionego. Podejście intertekstualne otwiera zaś różnorodne perspektywy i wymiary znaczenia tekstów, przez co ubogaca przesłanie perykopy Rdz 3, 1-24, a motyw drzewa ukazany w literaturze apokaliptycznej judaizmu okresu Drugiej Świątyni daje taką możliwość.

Intertekstualność w ramach semiotycznego podejścia do studiowania Biblii nie jest jednak złotą receptą. Trzeba zawsze akceptować i pracować z rzeczywistością danych znaków występujących w analizowanych tekstach. Stanowi to zasadnicze kryterium, określające wiarygodność i akceptowalność interpretacyjną. Dlatego ważne jest, aby bardzo dokładnie rozważyć różne podejścia do intertekstualności i obrać właściwe podejście metodologiczne. Niniejsza praca właśnie to próbuje ustalić i wychodzi tej próbie naprzeciw.

**Słowa-klucze:** intertekstualność, metodologia, semiotyka kategorialna, motyw drzewa Rdz 3,1-24, drzewo życia, literatura peritestamentalna, apokaliptyka, Apokalipsa Abrahama, Księga Henocha etiopska, Księga Jubileuszy, 4 Księga Ezdrasza, Życie Adama i Ewy, literatura judaizmu okresu Drugiej Świątyni.

**Abstract:**

This dissertation aims to show the motif of the tree (Gen 3:1-24) in the apocalyptic writings of Judaism during the Second Temple period. The apocalyptic apocrypha that touch upon this subject matter are: the Apocalypse of Abraham, the Book of Enoch, the Book of Jubilees, 2 Esdras and the Life of Adam and Eve.

The primary focus of the dissertation is to attempt to show the value and possibilities of intertextual analysis on the basis of categorical semiotics. It also seeks to indicate a new tool enriching the thought of contemporary exegetes who analyze the Bible. This dissertation demonstrates that neglecting intertextuality makes one blind to the richness of the analyzed inspired text. The intertextual approach provides numerous perspectives and dimensions for the text interpretation, thus enriching the messages of the Gen 3:1-24 pericope, in which the motif of the tree has been depicted in a clear and concise way, and likewise, for the apocalyptic writings of the Second Temple period.

However, intertextuality as a part of a semiotic approach to studying the Bible cannot be deemed as a silver bullet. It is imperative to always acknowledge and work with the reality of given signs that are present in the analyzed texts. This is an essential criterion for assessing credibility and interpretability. Therefore, it is vital to carefully consider various approaches to intertextuality and adopt the proper methodological approach. This dissertation undertakes to establish such approach and confront it.

**Keywords:** intertextuality, methodology, categorical semiotics, the motif of the tree Gen 3:1-24, tree of life, paratestamental literature, apocalyptic literature, the Apocalypse of Abraham the Book of Enoch, the Book of Jubilees, , 2 Esdras, the Life of Adam and Eve, literature of the Second Temple Judaism.

## SPIS TREŚCI

WYKAZ SKRÓTÓW.....	8
WSTĘP.....	11
Rozdział I Opowiadanie o dwóch drzewach w ogrodzie: Rdz 3, 1-24.....	23
1. Perykopa Rdz 3, 1-24 w badaniach biblijnych.....	23
2. Delimitacja tekstu perykopy.....	28
3. Rdz 3,1-24 w ujęciu synchronicznym i diachronicznym.....	34
4. Analiza strukturalna: autonomia i redakcja tekstu.....	39
5. Dwa opowiadania.....	43
1.5.1. Drzewo w środku ogrodu.....	45
1.5.2. Drzewo życia.....	49
6. Kontekst kulturowo-religijny.....	50
7. Podsumowanie.....	54
Rozdział II Temat drzewa w ogrodzie (Rdz 3, 1-24).....	56
1. Drzewo w tekście masoreckim Rdz 3, 1-24.....	56
1.1. Tekst masorecki perykopy: uwagi gramatyczno-filologiczne.....	57
1.2. Rdz 3, 1: כל עץ הגן - wszystkie drzewa tego ogrodu.....	62
1.3. Rdz 3, 2: פרי עץ-הגן - owoce drzew tego ogrodu.....	68
1.4. Rdz 3, 3: העץ אשר בחוף-הגן - drzewo które jest w środku ogrodu.....	69
1.5. Rdz 3, 6: טוב העץ למאכל - [owoce] tego drzewa dobre do jedzenia.....	70
1.6. Rdz 3, 6: תאוה-הוא לעינים - rozkosz dla oczu.....	73
1.7. Rdz 3, 6: ונחמד העץ להשכיל - drzewo zrozumienia.....	75
1.8. Rdz 3, 8: בחוף עץ הגן - drzewo ukrycia.....	77
1.9. Rdz 3, 11: העץ אשר צויתיד - drzewo zakazane.....	79
1.10. Rdz 3, 22.24: עץ החיים - drzewo życia.....	80
2. Drzewo w Rdz 3, 1-24 w Septuagincie.....	85

1.1.	Tekst grecki perykopy: uwagi gramatyczno-filologiczne .....	85
1.2.	Charakterystyka greckiego tekstu perykopy Rdz 3, 1-24.....	87
1.3.	Grecka terminologia drzewa w ogrodzie .....	89
3.	Intertekstualne przesłanki dla reinterpretacji motywu drzewa z Rdz 3, 1-24 .....	92
4.	Podsumowanie .....	98
Rozdział III Reinterpretacja opowiadania Rdz 3, 1-24 w apokaliptyce okresu Drugiej		
Świątyni .....		
1.	Apokalipsa Abrahama 21, 1-7; 23, 1-13 (ApAbr) .....	101
1.1.	Zło w świecie .....	106
1.2.	Owoc drzewa .....	107
1.3.	Przepowiednia dla pokoleń .....	109
1.4.	Podsumowanie .....	113
2.	Księga Henocha etiopska 25, 1-7; 32, 1-6 (1 Hen) .....	115
2.1.	Ogród sprawiedliwości.....	120
2.2.	Drzewo mądrości.....	122
2.3.	Poznanie.....	126
2.4.	Owoc dający życie.....	129
2.5.	Sprawiedliwi i pokorni.....	131
2.6.	Podsumowanie .....	132
3.	Księga Jubileuszy 3, 17-25 (Jub).....	133
3.1.	Drzewo środka.....	139
3.2.	Skutek nieposłuszeństwa .....	140
3.3.	Podsumowanie .....	143
4.	4 Księga Ezdrasza 3, 4-10; 8, 46-62a (4 Ezd) .....	144
4.1.	Raj.....	150
4.2.	Drzewo jednego przykazania.....	154
4.3.	Śmierć.....	161

4.4. Podsumowanie .....	166
5. Życie Adama i Ewy 30(5) – 36(9) (ŻAdEw) .....	168
5.1. Drzewo winy – grecki apokryf ŻAdEw .....	173
5.2. Drzewo poznania - łaciński apokryf ŻAdEw .....	175
5.3. Pełnia życia .....	176
5.4. Światłość .....	179
5.5. Podsumowanie .....	181
Rozdział IV Intertekstualna releksja motywu drzewa z Rdz 3, 1-24 w apokaliptycznej literaturze judaizmu okresu Drugiej Świątyni.....	183
1. Intertekstualność jako zjawisko literackie .....	183
2. Zjawisko intertekstualności w Biblii i w badaniach biblijnych .....	189
3. Propozycja koncepcji badania intertekstualnego motywu drzewa z Rdz 3, 1-24	195
3.1. Intertekstualność oparta na semiotyce kategoryjnej.....	195
3.2. Trzy typy intertekstualności .....	197
3.3. Metoda badania intertekstualnego .....	199
4. Komponenty intertekstualne motywu drzewa w apokaliptyce okresu Drugiej Świątyni.....	201
4.1. Intertekstualność motywu drzewa w ApAbr 21, 1-7; 23, 1-13.....	202
4.2. Intertekstualność motywu drzewa w 1 Hen 25, 1-7; 32, 1-6 .....	207
4.3. Intertekstualność motywu drzewa w Jub 3, 17-25 .....	213
4.4. Intertekstualność motywu drzewa w 4 Ezd 3, 4-10; 8, 46-62a .....	217
4.5. Intertekstualność motywu drzewa w księdze ŻAdEw 30(5) – 36(9) .....	222
5. Idee teologiczne intertekstualnej egzegezy motywu drzewa z Rdz 3, 1-24 w apokaliptycznej literaturze judaizmu okresu Drugiej Świątyni .....	226
5.1. Bóg.....	228
5.2. Owoc .....	232
5.3. Nieśmiertelność.....	233

5.4. Kara – śmierć.....	236
5.5. Mądrość – wiedza .....	238
5.6. Ogród rajski.....	239
ZAKOŃCZENIE .....	241
BIBLIOGRAFIA .....	251

# WYKAZ SKRÓTÓW

## APOKRYFY

Asn	- Józef i Asenet
ApAbr	- Apokalipsa Abrahama
4 Ezd	- 4 Księga Ezdrasza
1 Hen	- Księga Henocha etiopska
Jub	- Księga Jubileuszy
ŻAdEw	- Życie Adama i Ewy
gr. w. ŻAdEw (ApMojż)	- grecka wersja Życie Adama i Ewy (Apokalipsa Mojżesza)

## SKRÓTY BIBLIOGRAFICZNE

AB	- The Anchor Bible
ABD	- Anchor Bible Dictionary
AcOr	- Acta Orientalia
APOT	- The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English: with introductions and critical and explanatory notes to the several books, (red.) R. H. Charles, vols. 2, Oxford: Clarendon Press 1969
AST	- Apokryfy Starego Testamentu, (red.) R. Rubinkiewicz, Vocatio, Warszawa 2016
Bib	- Biblica
BP	- Pismo Święte Stary i Nowy Testament, (red.) M. Peter, M. Wolniewicz, Poznań 2014
BPTb	- Biblica et Patristica Thoruniensia
BŚP	- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem, (red.) Zespół biblistów polskich, Częstochowa 2008
BT	- Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, Poznań 2008 <sup>5</sup>
BW	- Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. nowy przekład z języka hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma Świętego, Warszawa 1985
CSCO	- Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
CT	- Collectanea Theologica
EJL	- Early Judaism and Its Literature
ExpTim	- The Expository Times
FRLANT	- Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
FZAT.2	- Forschungen Zum Alten Testament II
HSM	- Harvard Semitic Monographs
HTR	- Harvard Theological Review



HUCA	- Hebrew Union College Annual
JAOS	- Journal of the American Oriental Society
JBL	- Journal of Biblical Literature
JJS	- Journal of Jewish Studies
JSJ	- Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period
JSJ.S	- Supplements to the Journal for the Study of Judaism
JSOT	- Journal for the Study of the Old Testament
JSOTSup	- Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series
JSPE	- Journal for the Study of the Pseudepigrapha
JSPES	- Journal for the Study of the Pseudepigrapha. Supplement Series
JSSt	- Journal of Semitic Studies
LB	- <i>Linguistica Biblica</i>
NICOT	- New International Commentary on the Old Testament Series
NRTh	- <i>La nouvelle revue théologique</i>
RBL	- <i>Ruch Biblijny i Liturgiczny</i>
RevThom	- <i>Revue Thomiste</i>
RivBib	- <i>Rivista biblica: organo dell'Associazione Biblica Italiana</i>
RSB	- <i>Rozprawy i Studia Biblijne</i>
SBB	- <i>Stuttgarter biblische Beiträge</i>
ScEs	- <i>Science et Esprit</i>
SJOT	- <i>Scandinavian Journal of the Old Testament</i>
SJTh	- <i>Scottish Journal of Theology</i>
STW	- <i>Studia Theologica Varsaviensia</i>
SVTP	- <i>Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha</i>
TANZ	- <i>Text und Arbeiten zum neuntestamentlichen Zeitalter</i>
TDNT	- <i>Theological Dictionary of the New Testament</i> , (red.) G. Kittel, G. Friedrich, vols. 1-10, W. B. Eerdmans: Grand Rapids 1964-1976
TDOT	- <i>Theological Dictionary of the Old Testament</i> , (red.) G. J. Botterweck, H. Ringgren, H. J. Fabry, t. 1-12, Grand Rapids: Eerdmans Michigan 1977-2018
ThWNT	- <i>Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i> , (red.) G. Kittel, O. Bauernfeind, G. Friedrich, Bd. V, Kohlhammer Verlag Stuttgart 1933-1979
VT	- <i>Vetus Testamentum</i>
VT.S	- <i>Vetus Testamentum, Supplements</i>
WBC	- <i>Word Biblical Commentary</i>
WMANT	- <i>Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament</i>
WST	- <i>Warszawskie Studia Teologiczne</i>
ZAW	- <i>Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft</i>
ZBK.AT	- <i>Zürcher Bibelkommentare. Altes Testament</i>

## INNE

Arm.	- aramejski
BHS	- Biblia Hebraica
Etiop.	- etiopski
Gr.	- grecki
Heb.	- hebrajski
LXX	- Septuaginta
Łac.	- łaciński
SP	- Pentateuch Samarytański
Syr	- syryjski
Wlg	- Wulgata

## WSTĘP

Historia Adama i Ewy i związanego z ich upadkiem drzewa rajskiego ciągle jest czytana, rozważana i interpretowana. Powracanie dzisiaj do tej starożytnej opowieści w celu zbadania jej znaczenia nie jest prostym zadaniem. Dwie biblijne historie o stworzeniu człowieka i rajskim ogrodzie, opisane w Księdze Rodzaju 2 – 3, zajmowały zawsze ważne miejsce już od wczesnych etapów krytycznych badań nad Pięcioksięgiem w XVIII wieku. Przez ten czas pojawiały się różne propozycje interpretacji dotyczące fragmentu Rdz 3, 1-24. Niniejsze studium badawcze także podejmuje tę problematykę. Punktem wyjścia jest teza, że tekst ten składa się z kilku źródeł, oraz że istnieją dwie historie w opowiadaniu o ogrodzie rajskim w Rdz 2 – 3. Znanych badaczy H. B. Wittera oraz J. Astruca uderzył fakt, że te dwie historie w Rdz 2 – 3 używają różnych imion, kiedy mówią o Bogu: Elohim i JHWH<sup>1</sup>. Wyzwania, jakie stawia przed uczonymi ta perykopa, sprawiają, że nawet dzisiaj te dwie historie o ogrodzie Eden i znajdującym się w jego środku wyjątkowym drzewie, wciąż przyciągają uwagę uczonych.

Praca jest próbą przestudiowania jednej z tych historii, która opowiada o rajskim ogrodzie, a o której mowa w Rdz 3, 1-24, gdzie metafora drzewa znajduje swoje szczególne miejsce. Dla wielu odbiorców wyrażenie „drzewo życia” bądź też „drzewo poznania” od razu przywołuje myśli dotyczące opowiadania o ogrodzie Eden. Znaczenie tego drzewa z ogrodu rajskiego często wspominają i komentują egzegeci w swoich komentarzach biblijnych. Nie pomijają tej tematyki w swoich komentarzach G. von Rad<sup>2</sup>, G. J. Wenham<sup>3</sup> czy U. Cassuto<sup>4</sup>. Jednakże ze względu na zakres materiału, jaki obejmują te opracowania, motyw drzewa jest często traktowany dość ogólnikowo i po-bieżnie, poruszając tylko najistotniejsze znaczenia egzegetyczne, które należy wskazać, analizując Rdz 3, 1-24. Na polskim gruncie olbrzymi wkład w

---

<sup>1</sup> H. B. Witter, *Jura Israelitarum in Palestinian terram*, Hildesheim 1711; J. Astruc, *Conjectures sur la Genese: Introduction et notes de Pierre Gibert*, Noesis, Paris 1999.

<sup>2</sup> G. von Rad, *Genesis: A Commentary*, SCM Press, London 1961.

<sup>3</sup> G. J. Wenham, *Genesis 1 – 15*, WBC 1, Waco 1987.

<sup>4</sup> U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis 1 – 11*, Jerusalem 1961.

analizę Księgi Rodzaju, a przy tym również w analizę perykopy mówiącej o drzewie rajskim Rdz 3, 1-24 mają J. Lemański<sup>5</sup> oraz D. Dziadosz<sup>6</sup>. Te dzieła egzegetyczno-teologiczne uwzględniają najnowsze badania i światową literaturę, dotyczącą zagadnień związanych z Księgą Rodzaju.

Nieco inny charakter mają prace dotyczące tylko i wyłącznie tematyki drzewa życia bądź drzewa poznania dobra i zła, umieszczonych w ogrodzie Eden. Zawierają one niejednokrotnie bardzo szczegółowe i oryginalne spojrzenie na motyw drzewa. W tym kontekście na uwagę zasługuje opracowanie P. J. Titusa, *The Second Story of Creation (Gen 2:4-3:24). A Prologue to the Concept of Enneateuch?* (Peter Lang, Frankfurt 2011). W swej pracy podejmuje on próbę przestudiowania jednej z historii o stworzeniu, a mianowicie historii Edenu opowiedzianej w Rdz 2, 4 – 3, 24. Opracowanie to przede wszystkim charakteryzuje się bardzo szczegółową i dogłębną analizą literacką perykopy Rdz 3, 1-24. Szczegółową tematykę drzewa w swym artykule poruszył również już wspomniany D. Dziadosz<sup>7</sup>, ukazując figurę Stwórcy w tekście kapłańskim i jahwistycznym oraz relacje Boga do stworzeń, które na pewnym etapie swej prehistorii wchodzi w sferę oddziaływania zła. Dokładniejszej analizy dokonuje T. N. D. Mettinger w swoim dziele *The Eden Narrative. A Literary and Religio-Historical Study of Genesis 2-3* (Eisenbrauns, Winona Lake 2007). Ukazuje on w nim czytelnikowi historię skupioną na temacie ludzkiego nieposłuszeństwa i jego konsekwencjach. Nakreśla funkcje obu specjalnych drzew w Edenie: drzewo wiedzy jako przypadek testowy i drzewo życia jako potencjalna nagroda za posłuszeństwo. T. N. D. Mettinger przyjmuje podejście dwupoziomowe. W synchronicznej analizie literackiej dostarcza uderzających spostrzeżeń na temat narratologii, tematu i gatunku w badanym tekście. Ponadto definiuje gatunek jako mit i poddaje narrację analizie funkcjonalnej. Następnie stosuje podejście diachroniczne i

---

<sup>5</sup> J. Lemański, *Księga Rodzaju rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład i komentarz*, Nowy Komentarz Biblijny, Częstochowa 2013.

<sup>6</sup> D. Dziadosz, *Tak było na początku. Izrael opowiada swoje dzieje. Literacka i teologiczna analiza wiodących tradycji Księgi Rodzaju*, Przemyśl 2011.

<sup>7</sup> D. Dziadosz, *Drzewo poznania dobra i zła a koncepcja Stwórcy w Rdz 2,4b – 3, 24*, BPTH 7 (2014) 2, s. 81-105.

przedstawia tradycyjną historyczną rekonstrukcję mitu adamicznego. Inne opracowanie, T. Stordalena, *Echoes of Eden: Genesis 2-3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature* (Biblical Exegesis and Theology 25, Peeters, Leuven 2000) podejmuje próbę ustalenia tzw. kompleksowego spojrzenia na historię Edenu. Obejmuje to, po pierwsze, zbadanie symbolicznego znaczenia ogrodu dla starożytnych hebrajskich słuchaczy, biorąc pod uwagę rzeczywiste konstrukcje ogrodów ze starożytnego Bliskiego Wschodu, a także teksty i figury retoryczne, odnoszące się do tematu ogrodu, w którym znajdują się wyjątkowe drzewa. Po drugie, opracowanie zawiera historyczną analizę literacką opowiadania o ogrodzie rajskim. Na uwagę zasługuje również opracowanie A. Troniny zatytułowane: *Drzewo życia w rajskim ogrodzie. Biblijne korzenie mistyki krzyża* (Częstochowa 2017). Książka ta w bardzo syntetyczny sposób przekazuje świadectwa o krzyżu, próbując w trzech rozdziałach ukazać kolejno trzy etapy objawienia tajemnicy krzyża. Autor w swoich rozważaniach jako punkt wyjścia stosuje symbol drzewa życia. Wśród najnowszych opracowań z zakresu egzegezy perykopy Rdz 3, 1-25, ukazującej metaforę drzewa w różnych ujęciach, jest dzieło zbiorowe redakcji D. Estes zatytułowane *The Tree of Life*<sup>8</sup>, gdzie zespół uczonych bada pochodzenie, rozwój, znaczenie, recepcję i teologię tego ważnego, ale niejasnego symbolu, jakim jest drzewo życia. Czternaście esejów analizuje motyw drzewa w tekstach i kulturze starożytnego Bliskiego Wschodu, jego znaczącą rolę w literaturze biblijnej, interpretację ojców Kościoła i gnostyków, aż do odrodzenia w sztuce i kulturze średniowiecznej, uwzględniając również myśl teologiczną. Tematyka drzewa i roślin ożywiających życie jest również przytaczana w różnych starożytnych tekstach Bliskiego Wschodu. Motyw dotyczący drzewa życia dostrzec można także w szeroko rozumianej ikonografii. Mając na uwadze ten bogato zakrojony kontekst podejmowanych prób badawczych widać, że jest to najsłynniejsze drzewo, które pojawia się krótko i enigmatycznie w biblijnym ogrodzie Eden (por. Rdz 2 – 3). Ten szczególnie motyw, odnoszący się do drzewa rajskiego, rzuca swoisty cień na

---

<sup>8</sup> D. Estes, *The Tree of Life*, Themes in Biblical Narrative, Vol. 27, Brill, Netherlands 2020.

Księgę Rodzaju, o czym będą mówić kolejne rozdziały niniejszej pracy. Drzewo zawładnęło literacką i teologiczną wyobraźnią czytelników i - co najistotniejsze - nie wykazuje żadnych oznak odpuszczenia. Próbując sprostać temu zadaniu, badacze biblijni raz po raz starają się odnaleźć odpowiedzi na pytania, które jeszcze nasuwają się po analizie tekstu o drzewie z ogrodu Eden. Przyjmowali i przyjmują oni różne podejścia do tematu związanego z metaforą drzewa w Rdz 3, 1-24.

Wielu znawców tematu, którzy stworzyli podwaliny badań dotyczących opowiadania o drzewie rajskim z ogrodu Eden, próbowało określić, czym jest to opowiadanie i w jakie ramy można je ująć. G. von Rad mówił, że trudno jest zdecydować o formie literackiej Rdz 3, 1-24, ponieważ istnieje wiele różnych teorii. Określano również historię rajskiego owocu jako opowieść rozumną (A. M. Dubarle)<sup>9</sup>, narrację (G. von Rad)<sup>10</sup>, mit (H. Gunkel<sup>11</sup> i J. Blenkinsopp<sup>12</sup>, R. Detweiler<sup>13</sup>), mito-historyczną opowieść (T. Jacobsen<sup>14</sup>), historię proto-historyczną (G. J. Wenham<sup>15</sup>), historię archetypową (D. E. Gowan<sup>16</sup>), opowieść (T. E. Fretheim<sup>17</sup>) oraz przypowieść (G. E. Mendenhall<sup>18</sup>). Pojawiały się również próby wykorzystania zaplecza literackiego, wyłaniającego się ze starożytnego Bliskiego Wschodu.

W ramach wyżej przedstawionego zakresu badań, widać potrzebę publikacji, która w sposób systematyczny ujęłaby motyw drzewa w odniesieniu do pozabiblijnych przekazów literatury peritestamentalnej, podprowadzając przy tym czytelnika pod próg Nowego Testamentu. Podejmując się opracowania tematu z zakresu literatury peritestamentalnej,

---

<sup>9</sup> Zob. A. M. Dubarle, *Las Sages d'Israel*, Cerf, Paris 1946, s. 15.

<sup>10</sup> Zob. G. Von Rad, *Genesis: A Commentary*, SCM Press, London 1961, s. 95.

<sup>11</sup> Zob. H. Gunkel, *Genesis*, Mercer University Press, Macon 1997, s. 28.

<sup>12</sup> Zob. J. Blenkinsopp, *From Adam to Abraham: Introduction to Sacred History*, Paulist Press, New York 1965, s. 58-59.

<sup>13</sup> Zob. R. Detweiler, *Speaking of Believing in Gen 2-3, Semeia 4*, (1988), s. 135-142.

<sup>14</sup> Zob. T. Jacobsen, *The Eridu Genesis*, JBL 100, (1981), s. 513-529.

<sup>15</sup> Zob. G. J. Wenham, *Genesis 1 – 15*, WBC 1, Waco 1987, s. 54.

<sup>16</sup> Zob. D. E. Gowan, *Genesis 1-11*, Handsel Press, Edinburgh 1988, s. 36.

<sup>17</sup> Zob. T. E. Fretheim, *The Book of Genesis*, NIB, vol. 1, s. 335.

<sup>18</sup> Zob. G. E. Mendenhall, *The Shady Side of Wisdom: The Date and Purpose of Genesis 3*, w: *A Light unto My Path: Old Testament Studies in Honor of Jacob M. Myers*, (red.) H. N. Bream, R. D. Heim, C. A. Moore, Temple University Press, Philadelphia 1974, s. 319-334.

należy uwzględnić kilka kwestii. Jeśli chodzi o historię drzewa w rajskim ogrodzie w Rdz 3, 1-24, uważa się, że jej podobieństwa znajdują się w tekstach sumero-akkadyjskich, takich jak tekst o krainie Dilmun, epos o Gilgameszu i mit o Adapie. Pozostaje jednak kwestią do ustalenia, czy dowody porównawcze rzeczywiście mogą być wiarygodne. Opór wobec studiów porównawczych trwa nadal w niektórych kręgach krytycznych, zazwyczaj u purystów, którzy nieustannie uważają, iż badanie porównawcze jest uzależnione od uproszczonych uogólnień. Utrzymują, że każda kultura jest autonomiczna i niepowtarzalna, więc nie powinniśmy zacierać rozróżnień przez korelacje w nich występujące.

Badania E. Käsemanna dotyczące tezy, iż to „apokaliptyczność” była matką wczesnochrześcijańskiej teologii<sup>19</sup>, zainaugurowała erę badań nad literaturą apokryficzną. Po części było to wynikiem chęci skojarzenia judaizmu lub chrześcijaństwa z wcześniejszym etapem powstawania literatury apokaliptycznej, postrzeganym jako nieskażony niepokojącymi apokaliptycznymi motywami i myślami teologicznymi. Jednakże kiedy apokalipsy były już przedmiotem badań, uważano je jedynie za repozytoria tradycji midraszowych lub koncepcji teologicznych i rzadko były badane jako znacząca literatura religijna<sup>20</sup>. Uznano, że literatura ta ma swoiste braki i jest zbyt obsesyjna na punkcie końca świata (eschatologii) lub też przekazuje w swoim orędziu silny dualizm moralny, który demonizuje jego wrogów i promuje przekonanie o własnej nieomyślności wśród swoich wyznawców. Ponadto prawie wszystkie starożytne apokalipsy zostały w starożytności wyłączone z kanonów żydowskich lub chrześcijańskich, a wiele z nich, zmarginalizowanych w tradycji rękopisów, pozostało straconych dla nauki aż do XVIII lub XIX wieku. Podział na teksty kanoniczne i niekanoniczne, wzmocniony uzasadnieniem teologicznym, skłonnościami naukowymi i świadectwem rękopisów, oznaczał, że po ich ponownym odkryciu większość starożytnych apokalips zaliczono do

---

<sup>19</sup> Zob. E. Käsemann, *The Beginnings of Christian Theology*, JTC 6, (red.) R. W. Funk, Herder & Herder, New York 1969, s. 40.

<sup>20</sup> Por. M. Stone, *On Reading an Apocalypse*, JSPES 9, (1991), s. 65-78.

kategorii pseudoepigrafów. Poważny przyływ zainteresowania akademickiego nastąpił w wieku XIX, który przywrócił znaczenie pismom okresu Drugiej Świątyni i wczesnochrześcijańskiej literaturze apokaliptycznej.

Na tym tle uwydatnia się także istotny motyw drzewa, zawarty w apokaliptycznej literaturze okresu Drugiej Świątyni. W Biblii występuje on zwykle w roli tła i można powiedzieć, że cieszy się niewielkim zainteresowaniem autorów biblijnych. Więcej uwagi natomiast poświęcają mu teksty niekanoniczne, które zostaną przeanalizowane w niniejszej pracy (Apokalipsa Abrahama 21, 1-7; 23, 1-13; Księga Henocha etiopska 25, 1-7; 32, 1-6; Księga Jubileuszy 3, 17-25; 4 Księga Ezdrasza 3, 4-10; 8, 46-62a; Życie Adama i Ewy 30 (5) – 36 (9)). Można także zauważyć, że drzewo życia nawet w historii o Edenie znajduje się na dalszym planie. Akcja dzieje się pod drzewem poznania dobra i zła. Skąd ten brak zainteresowania? Na pewno jedną z przyczyn jest to, że autorzy biblijni skupiali się przede wszystkim na losie ludu Bożego i jego relacji z Bogiem. Wszystkie elementy “tła” odgrywały małą rolę. Drzewo życia w historii ludu Bożego nie grało prawie żadnej roli, prorocy o nim nie wspominali, w kulcie nie miało ono żadnego miejsca. Jedynie teksty mądrościowe o nim nie zapomniały (zob. Prz 3, 18; 11, 30; 13, 12; 15, 4). Trochę inaczej sprawa wygląda w Nowym Testamencie, w którym drzewo życia zostało niemal kresem czasów – ludzie po zmartwychwstaniu i sądzie wrócą do raju i będą mogli dzięki niemu żyć wiecznie. Ale w opisie ogrodu Eden w Księdze Rodzaju występują dwa drzewa. Ich wzajemny związek nie został w zadowalający sposób wyjaśniony. Czy zatem w ogóle należy je rozumieć jako faktyczne drzewa? Określenie “drzewo poznania dobra i zła” brzmi raczej jak figura retoryczna – coś, co symbolizuje test posłuszeństwa względem Boga. Bibliści podają różne próby interpretacji ich znaczenia i obecności w tej historii, co zostanie przedstawione w kolejnych rozdziałach pracy, z uwzględnieniem bardzo istotnej w tym badaniu intertekstualnej releksji motywu drzewa z Rdz 3, 1-24 w apokaliptycznej literaturze judaizmu okresu Drugiej Świątyni. Taka



próba analizy tekstu natchnionego wskaże charakterystyczne idee teologiczne intertekstualnej egzegezy motywu drzewa z Rdz 3, 1-24.

Całość pracy zawarta jest w czterech rozdziałach. Rozdział pierwszy prezentuje fundament tezy, jakim jest opowiadanie o dwóch drzewach w ogrodzie Rdz 3, 1-24. W nim również zawarte są badania biblijne, które już poruszają tematykę drzewa Rdz 3, 1-24. Następnie przeprowadzona została delimitacja tekstu analizowanej perykopy, dotyczącej motywu drzewa w Księdze Rodzaju, aby określić zakres badawczy i granice analizowanej perykopy. Niezbędne również jest ukazanie dwóch ujęć badanego tekstu pod względem synchronicznym i diachronicznym, co zostało także zamieszczone w pierwszym rozdziale. Kolejny krok to próba ukazania dwóch opowiadań, przedstawiających drzewo jako to, które jest umieszczone w środku ogrodu, oraz drzewo życia. Ostatni element tej części pracy stanowią wskazania dotyczące powiązań z tekstami pokrewnymi o podobnej tematyce, które powstały na wspólnym podłożu kulturowo-religijnym.

Drugi rozdział poświęcony został analizie gramatyczno-filologicznej perykopy Rdz 3, 1-24. Badanie dotyczy tekstu masoreckiego analizowanej perykopy oraz tekstu greckiego (LXX), ukazując przy tym charakterystykę tekstu oraz towarzyszącą im terminologię. Analiza każdego wersetu Rdz 3, 1-24 wzbogacona została o krytykę tekstualną. W dalszej części stosowane są przede wszystkim metody określane jako analiza intertekstualna. Przybliżone zostały przesłanki intertekstualne dla reinterpretacji motywu drzewa Rdz 3, 1-24. W tym kontekście szczególne znaczenie przykładają się do właściwego zinterpretowania poszczególnych elementów tekstu, takich jak paralelizmy, porównania, metafory itp. Podkreśla się również znaczenie zastosowanej przez autora natchnionego terminologii, związanej z motywem drzewa. Ostatni element tego rozdziału to nakreślenie intertekstualnych przesłanek dla reinterpretacji motywu drzewa z Rdz 3, 1-24, jako fundamentów hipotezy o intertekstualnych relacjach z apokaliptyką judaistyczną.

Trzeci rozdział zatytułowany jest „Reinterpretacja opowiadania Rdz 3, 1-24 w apokaliptyce okresu Drugiej Świątyni”. Przedstawia on systematyczne ujęcie tego, w jaki sposób teksty apokaliptyczne okresu Drugiej Świątyni mówią o motywie drzewa w odniesieniu do Rdz 3, 1-24 i składa się z pięciu części. W pierwszej prezentowana jest wizja motywu drzewa, jaka wyłania się z analizowanego tekstu Apokalipsy Abrahama. Autor apokryfu ukazuje drzewo jako symbol upadku. W kolejnych podpunktach przedstawione są poszczególne odniesienia do motywu drzewa z Rdz 3, 1-24, takich jak: zło w świecie, owoc drzewa, pokusa czy przepowiednia dla pokoleń. W analogiczny sposób analizie poddane są kolejne teksty: Księga Henocha etiopska, Księga Jubileuszy, 4 Księga Ezdrasza oraz apokryf Życie Adama i Ewy. Wymienione utwory w unikatowy sposób przedstawiają perykopę Rdz 3, 1-24, a w głównej mierze motyw drzewa z ogrodu rajskiego. Przedstawienie to jest często dosłowne, jednakże w większości autorzy analizowanych tekstów apokaliptycznych nadają im własną interpretację oraz symbolikę, co wskazuje na relacje intertekstualne.

W czwartym rozdziale zatytułowanym: „Intertekstualna releksja motywu drzewa z Rdz 3,1-24 w apokaliptycznej literaturze judaizmu okresu Drugiej Świątyni” przedstawiona została próba zastosowania analizy intertekstualnej w badaniach biblijnych. W pierwszej kolejności tego rozdziału ukazane zostało zjawisko intertekstualności literackiej jako wstęp do metody badawczej, która zostanie wykorzystana w badaniach biblijnych nad tekstem natchnionym w niniejszej pracy. W kolejnych paragrafach nakreślono propozycje koncepcji badania intertekstualnego. Istotą badań biblijnych jest ciągle, na nowo, odkrywanie bogatego orędzia Boga w stosunku do stworzenia, oraz jego ciągła aktualizacja. W tym kontekście do badania została przyjęta metoda intertekstualna, a dokładniej intertekstualność oparta na semiotyce kategoryjnej. Została ona wyselekcjonowana z wielu możliwych podejść badawczych w literaturze. Wydaje się, że intertekstualność w sobie właściwy sposób ukazuje głębię i spojrzenie teologiczne na motyw drzewa z Rdz 3, 1-

24. Kolejne punkty tego rozdziału prezentują konkretne komponenty syntaktyczne, morfologiczno – semantyczne jak również symboliczne, a przede wszystkim teologiczne. Celem tego badania jest także próba dostrzeżenia potencjalnych możliwości intertekstualności w badaniach Pisma Świętego, tak jak prezentuje je wybrana literatura. *Novum* niniejszej pracy jest przede wszystkim próba metodologicznego pokazania intertekstualności jako metody uzupełniającej w hermeneutyce biblijnej.

W kontekście hermeneutycznym niektórzy znawcy tematu szukali odpowiedzi w literackiej prehistorii Rdz 2 – 3. Chociaż szczegóły rekonstrukcji mogą się różnić w zależności od badacza, ogólny model Rdz 2 – 3 został ukazany jako złożenie tekstu łączącego dwie narracje. Inni szukali odpowiedzi w literackich rysach Rdz 2 – 3 w obecnym stanie tekstu. Jeszcze inni krytycy tekstu ograniczają się do nadawania sensu opowiadaniu o drzewie rajskim poprzez zdyscyplinowany, rygorystyczny proces czytania. W ten sposób można przeciwstawić podejścia diachroniczne, wykorzystujące przede wszystkim krytykę tradycyjną, źródłową i redakcyjną, z podejściami synchronicznymi, wykorzystującymi przede wszystkim metody filologiczne i narratologiczne. Jednakże wielkim walorem w podejściu do badania tekstu natchnionego jest w obecnym czasie próba nie eliminowania, ale scalania różnych podejść do tekstu, aby nie określać definitywnie, czy podejście np. synchroniczne jest lepsze od podejścia diachronicznego. W niniejszej pracy posłużyła do tego wybrana metodologia związana z analizą intertekstualną. Jest to o tyle potrzebny zabieg, że elementy fabuły stwarzają niemałe problemy w interpretacji oraz wymagają coraz bardziej spekulacyjnych rozwiązań. Natomiast różnorodność podejść, zarówno synchronicznych jak i diachronicznych, może przynieść głębszą interpretację, która będzie wzbudzała większe zaufanie, oraz rzuci nowe światło w rozwiązaniach, dotyczących różnych problematycznych zjawisk tekstowych.

Teksty to obiekty relacyjne, złożone z różnorodnych znaków. Żaden tekst nie jest tworzony i otrzymywany w oderwaniu od innych. Pojęcie intertekstualności obejmuje zatem zadanie zbadania relacji, jakie dany tekst może

mieć z innymi. Hermeneutyczna konsekwencja tego wglądu w nieuniknioną na swój sposób intertekstualną kompozycję każdego tekstu, polega na decentralizowaniu i spluralizowaniu znaczenia tekstowego. Oznacza to, iż teksty umożliwiają wytwarzanie znaczenia w akcie czytania. Generowanie znaczenia jest zawsze współokreślane - zamierzone lub też nie, świadome lub nieświadome - poprzez aktualizację potencjalnych powiązań danego tekstu z innymi. Hermeneutyczny, metodologiczny, a także etyczny problem pojęcia intertekstualności można sformułować za pomocą dwóch pytań: na jakie relacje tekstowe należy zwrócić uwagę oraz jak należy je badać? Bardzo zróżnicowane odpowiedzi na te pytania pozwalają na typowe klasyfikacje metodologiczne, jak również na ograniczone i nieograniczone koncepcje intertekstualności. Koncepcje intertekstualności są wprawdzie zróżnicowane, ale jednomyślnie zgadzają się, że intertekstualność nie oznacza jedynie czegoś dodanego do tekstu, a raczej jest nieodłączną cechą tekstualności. Dlatego naukowe koncepcje intertekstualności muszą wyraźnie określać odpowiadające im koncepcje tekstualności. Niniejsze badanie wykorzystuje podejście semiotyczne intertekstualności<sup>21</sup>. W tym kontekście intertekstualność traktowana jest jako poddziedzina semiotyki tekstów biblijnych. Oznacza to przede wszystkim, że intertekstualność jest nieuniknionym aspektem studiów biblijnych, ale nie jest jedyną perspektywą, w której należy badać teksty. Taka wizja semiotycznej koncepcji studiów biblijnych opiera się na teorii, która umożliwia oparcie wszystkich metodologicznych etapów zrozumienia tekstu na powiązaniu wspierającego tła jednolitej i wewnętrznie spójnej jego teorii. Jest ona zakorzeniona w teorii znaków, ponieważ znaki stanowią uniwersalne, formalne i podstawowe elementy wszystkich form komunikacji. Każdy przypadek tworzenia i odbioru znaku odbywa się w nieuniknionych warunkach procesu znakowego. Studia z zakresu zarówno Starego jak i Nowego Testamentu dotyczą przede wszystkim znaków językowych, które po

---

<sup>21</sup> S. Alkier, *Intertextuality and the Semiotics of Biblical Texts*, w: *Reading the Bible Intertextually*, (red.) R. B. Hays, S. Alkier, L. A. Huizenga, Baylor University Press, Waco, Texas 2009, s. 3-22.

zorganizowaniu stają się tekstami i tak też są przyjmowane. „Dla nas tekstu- alność nie jest nieodłączną cechą przedmiotów werbalnych. Producent lub odbiorca traktuje przedmiot werbalny jako tekst, gdy uważa, że przedmiot ten jest spójną i kompletną całością, która odpowiada faktycznej lub zakła- danej intencji komunikacyjnej w rzeczywistej lub zakładanej sytuacji komu- nikacyjnej”<sup>22</sup>. Z jednej strony pisma święte Izraela są uznawane za „słowa Boże” (por. Rz 3, 2), z drugiej zaś strony wydarzenia związane z Chrystusem wprowadziły soczewkę interpretacyjną, prowadzącą do pominięcia niektó- rych tekstów, a nadania nowego znaczenia innym. Zjawisko to doprowadziło do powstania tekstów, które ostatecznie znalazły się wśród kanonicznych pism świętych Izraela i w zbiorze pism Nowego Testamentu. Komentatorzy i tłumacze nie mogą zdefiniować znaczenia jednego konkretnego tekstu bez odniesienia do innych tekstów biblijnych, również tych peritestamentalnych, które w widoczny sposób wchodzą w korelację z tekstem natchnionym.

Wszystko to zmieniło propagowanie metody historyczno-krytycznej jako jedynej słusznej formy interpretacji. Jej celem w ciągu ostatnich dwustu lat było odkrycie pierwotnego zamiaru każdego autora lub redaktora biblij- nego, w jego specyficznym kontekście historycznym. Wg. tej teorii tekstów nie należy interpretować w świetle innych tekstów, zwłaszcza późniejszych, ale tylko w ich historycznym kontekście. Znaczenie tekstu jest takie, jakie zamierzał pierwotny autor. Stąd teologia Starego Testamentu stała się dys- cypliną odrębną od teologii Nowego Testamentu i obie są oddzielone od teo- logii dogmatycznej lub systematycznej. Intertekstualność postuluje jednak coś innego. Idealnym tekstem do zgłębiania pojęć intertekstualności była ka- noniczna Apokalipsa, ponieważ nie cytuje Pisma Świętego, ale wykorzystuje jego język i obrazy do różnych celów retorycznych i teologicznych. Dlatego też w niniejszej pracy zostały przebadane tylko teksty charakteryzujące się

---

<sup>22</sup> Zob. J. S. Petöfi, *Explikative Interpretation: Explikatives Wissen*, w: *Von der verbalen Konstitution zur sym- bolischen Bedeutung – From Verbal Constitution to Symbolic Meaning*, (red.) J. S. Petöfi, T. Olivi, Hamburg 1988, s. 184.

w literaturze peritestamentalnej językiem apokaliptycznym w ramach tekstów określanych mianem apokalips i poruszające motyw drzewa w tymże kontekście.

W historii europejskiej literatury i kultury nie ma innego dzieła, które byłoby wykorzystane na tak wiele różnorodnych sposobów jako źródło intertekstualnych inspiracji i odniesień, jak „Księga sama w sobie”, „Księga ksiąg”, czyli Biblia. Jest ona sama w sobie intertekstualna od samego początku, ponieważ Stary i Nowy Testament są ze sobą intertekstualnie powiązane przez wszechstronne przykłady odniesień intertekstualnych (cytowania, aluzje, struktury fabularne, wątki, postacie, rewizje itd.). Biblia stanowi również niewyczerpane źródło intertekstualnych odniesień do literatury, ponieważ jako wspólne dziedzictwo różnych kultur i języków dostarcza „zbioru” historii, przypowieści, fabuł, epizodów, postaci, problemów moralnych. Często powtarzane, w znacznym stopniu przyczyniły się do ukształtowania znaczenia tekstów literackich. Ten „zasób” może w dalszym ciągu przyczyniać się do tego, że nieliterackie „źródło” samo w sobie będzie funkcjonalne dla literackiego tworzenia odniesień intertekstualnych. W tym kontekście nie należy obawiać się, iż nowoczesność prawdopodobnie wprowadzi nowe perspektywy przez postępującą sekularyzację i profanację kultury. Może to oznaczać, że konfrontacja z Biblią i tradycją religijną okaże się jeszcze bardziej złożona, a w perspektywie literacko-krytycznej nawet bardziej zróżnicowana, ponieważ odniesienia intertekstualne można interpretować jako różnego rodzaju złożone procesy znaczeniowo-konstytutywne. Obejmują one zatem całkowicie oczywiste tematy odniesień biblijnych, ale też te ukryte, ambiwalentne lub niejednoznaczne spotkania z tradycją religijną i biblijną.

## Rozdział I

### Opowiadanie o dwóch drzewach w ogrodzie: Rdz 3, 1-24

---

Celem niniejszego rozdziału jest w pierwszej kolejności ukazanie badań biblijnych, które już poruszają tematykę drzewa Rdz 3, 1-24. Następnie przeprowadzona zostanie delimitacja tekstu analizowanej perykopy, aby określić zakres badawczy i jego granice. W kolejnym etapie ukazane będzie ujęcie synchroniczne i diachroniczne badanego tekstu. Kolejny krok to przedstawienie dwóch wyodrębnionych opowiadań, które ukazują drzewo jako to, które jest umieszczone w środku ogrodu, oraz drzewo życia. Ostatni element tego rozdziału to wskazanie powiązań tekstowych podobnych tematycznie w literaturze, która powstała na wspólnym podłożu kulturowo-religijnym.

#### 1. Perykopa Rdz 3, 1-24 w badaniach biblijnych

W pierwszym paragrafie pierwszego rozdziału przeanalizowane zostały badania, które dotyczą perykopy Rdz 3, 1-24. Analiza w głównej mierze dotyczy opowiadania o dwóch drzewach z ogrodu Eden. Znaczący temat D. Beattie nie był ani pierwszym, ani ostatnim naukowcem, który próbował zadać pytanie: czego tak naprawdę dotyczy tekst Rdz 3, 1-24?<sup>1</sup> Jego rozprawa była jedną z wielu prób odpowiedzi na tę zagadkę teologiczną.

Oprócz tradycyjnych interpretacji, źródeł oraz symboli związanych z Edenem, znajdujemy próby czytania Rdz 3 jako np. zapisu diachronicznego, czyli w kluczu historii redakcji Pięcioksięgu<sup>2</sup>. Inni badacze stwierdzają zaś, iż odzwierciedla ono hebrajską tradycję mądrościową lub też pewnego rodzaju ideologię ziemi, bądź też świątyni<sup>3</sup>. W odniesieniu do Rdz 3, 1-24 zostało napisanych wiele komentarzy dotyczących np. ujęcia społecznego,

---

<sup>1</sup> Por. D. R.G. Beattie, *What is Genesis 2-3 about?*, ExpTim 92, (1980), s. 8-10.

<sup>2</sup> Por. K. Holter, *The Serpent in Eden as a Symbol of Israel's Political Enemies: A Yahwistic Criticism of the Solomonic Foreign Policy?*, SJOT 1, (1990), s. 106-112.

<sup>3</sup> Por. F. Festorazzi, *Gen. 1-3 e la sapienza di Israele*, RivBib 27, (1979), s. 41-51; I. M. Kikawada, A. Quinn, *Before Abraham Was: The Unity of Genesis 1-11*, Nashville 1985, s. 31-82.

psychoanalitycznego czy nawet feministycznego<sup>4</sup>. Można również odnaleźć podejście do tematu Edenu w ujęciu strukturalistycznym czy też semiotycznym<sup>5</sup>.

Pomimo wielu badań oraz analiz dotyczących Rdz 3, 1-24 jedna klarowna odpowiedź na pytanie D. Beattiego nadal wydaje się być daleka i trudna. Taki stan rzeczy oczywiście częściowo wynika z bogactwa, jakie zawiera opowiadanie Rdz 3, 1-24, wzbogacone wielowiekową tradycją zarówno żydowską, jak i chrześcijańską. Pozornie dobrze skomponowana historia ogrodu rajskiego przeszła swój proces literacki, co skutkowało wielością różnego rodzaju źródeł i redakcji.

Tak więc każdy egzegeta musi się zmierzyć z podejściem zarówno semantycznym jak i literackim, które od dawna były stosowane w badaniach Rdz 3, 1-24. Z tym problemem zmagają się wielu specjalistów w swoich pracach, osiągając często odmienne rezultaty. Na uwagę zasługują prace: B. D. Naidoffa, R. Couffignala, czy też W. Vogelsa, jak również rozprawa D. Joblinga oraz wielu innych autorów, nie zapominając o polskich specjalistach tematu, np. o J. Lemańskim<sup>6</sup>. Obecna analiza sięga do ich analiz i myśli, uzupełniając je wnioskami wypływającymi z przeprowadzonych własnych badań nad narracją z Księgi Rodzaju 3, 1-24.

Podstawowe podejście do Rdz 3, 1-24, to podejście, które analizuje fabułę jako taką, czyli na sposób narracyjny. Ciekawe jest również ujęcie J. W. Rosenberga, który akcentując retoryczne aspekty tekstu, przedstawia je w tematach bądź też w strukturach, i wówczas stają się one czymś więcej niż

---

<sup>4</sup> Por. A. Gardener, *Genesis 2.4b-3: A Mythological Paradigm of Sexual Equality of the Religious History of Pre-Exilic Israel?*, SJTh 43, (1990), s. 1-18.

<sup>5</sup> Por. H. N. Wallace, *The Eden Narrative*, HSM 32, Brill Academic Pub, Atlanta 1985; J. M. Kennedy, *Peasants in Revolt: Political Allegory in Genesis 2-3*, JSOT 47, (1990), s. 3-14; O. Davidsen, *The Mythical Foundation of History: A Religio-Semiotic Analysis of the Story of the Fall*, LB 51, (1982), s. 23-36; E. van Wolde, *A Semiotic Analysis of Genesis 2-3*, Assen 1989.

<sup>6</sup> Por. B. D. Naidoff, *A Man to Work the Soil: A New Interpretation of Genesis 2-3*, JSOT 5, (1978), s. 2-14; R. Couffignal, *Guides pour l'Eden: Approches nouvelles de Genèse II,4-III*, RevThom 80, (1980), s. 621-623; W. Vogels, *L'être humain appartient au sol: Gn 2.4b-3.24*, NRTh 105, (1983), s. 515-534; D. Jobling, *Myth and its Limits in Genesis 2.4b-3.24*, in *idem, The Sense of Biblical Narrative. II. Structural Studies in the Hebrew Bible*, JSOTSup 39, (1986), s. 22-24; Por. J. Lemański, *Księga Rodzaju rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład i komentarz*, Nowy Komentarz Biblijny, Częstochowa 2013, s. 194-266.



analizą, którą można określać jako fundamentalne zagadnienia dotyczące ogrodu Eden<sup>7</sup>.

Poemat związany z historią powstania pierwszych ludzi jest również wypełniony swoistymi nazwami, symbolami, połączeniami itp., z których wszystkie są w rzeczy samej „bez narracji”. Czytelnik takiej historii z pewnością musi rozpoznać paradygmaty, tzw. „*non-narration*”. Zrozumienie ich opiera się na syntagmatycznym kontekście opowiadania. Dlatego fabuła wydaje się tym bardziej znacząca w próbie analizy opowiadania Rdz 3, 1-24.

Pogląd koncentrujący spojrzenie na „fabułę” w Rdz 3, 1-24, wypływa z badań R. Culleya oraz V. Proppa<sup>8</sup>. Podejście to ukazuje próbę rozpoznania sygnałów uwydatniających interpretacje w tekście hebrajskim. Nawet na pierwszy rzut oka łatwo zauważyć, że istnieje kilka takich elementów w analizowanym tekście Rdz 3, 1-24. Historia Rdz 3, 1-24 łączy kilka wątków, co być może jest jednym z powodów, dla których ten stosunkowo krótki tekst jest bardziej złożony niż większość innych narracji w hebrajskiej Biblii.

Innym spojrzeniem jest teoria paralell H. Gunkela, ukazująca zależności między Rdz 3, 1-24, a innymi tekstami Bliskiego Wschodu. C. Westermann twierdził, że w mitologiach na całym świecie stworzenie jest pojmowane jako wydarzenie *einmaliges* (wyjątkowe). Dlatego też ukuło się twierdzenie, że przed stworzeniem była tylko i wyłącznie nicność<sup>9</sup>.

Relacje między tradycjami biblijnymi oraz złożone procesy redakcyjne, które się między nimi znajdują, cieszą się wciąż ogromnym zainteresowaniem egzegetów biblijnych. Nowe odkrycia archeologiczne, jak również coraz precyzyjniejsze studia literackie nad tekstem natchnionym oraz tekstami pozabiblijnymi, które mówią o początkach świata i powstaniu ludzkości, a także kompetentna metodologia analizowania tychże tradycji, umożliwiają coraz to lepsze, świeże oraz bardziej interesujące spojrzenie na badane teksty. W dotychczasowych komentarzach i monografiach biblijnych

---

<sup>7</sup> Por. J. W. Rosenberg, *The Garden Story Forward and Backward: The Non-Narrative Dimension of Gen 2-3*, Prooftext 1, (1981), s. 1-27.

<sup>8</sup> Por. R. C. Culley, *Action Sequences in Genesis 2-3*, Semeia 18, (1980), s. 25-34.

<sup>9</sup> Por. C. Westermann, *Genesis 1-11*, Biblischer Kommentar: Altes Testament 1.1, Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins Neukirchen-Vluyn 1974, s. 59-64.

kwestia ta wciąż nie doczekała się pełnej i jednoznacznej wykładni<sup>10</sup>. Zachętą do tych badań dla biblistów niewątpliwie jest dylemat pojawiający się przy analizie zagadnienia dotyczącego obrazu drzewa poznania dobra i zła, który wszystkim znawcom tematu sprawia nie lada trudność. Bardzo trudna jest właściwa interpretacją passusów biblijnych zwartych w Rdz 2, 4b – 3, 24, w których występuje hebrajska formuła *עץ הדעת טוב ורע* „drzewo poznania dobra i zła”.

Septuaginta tłumaczy termin *עץ* w kontekście ogrodu Eden wyrażeniem *παράδεισος*. Jest to wyraz pochodzenia perskiego (*paridaido*), oznaczający ogrodzenie bądź też park otoczony murem<sup>11</sup>. W Starym Testamencie słowo to występuje trzy razy (por. Pnp 4, 13, Koh 2, 5 oraz Ne 2, 8). Biblia nadała temu świeckiemu słowu również znaczenie sakralne. Św. Hieronim wprowadził je do łacińskiej Wulgaty, używając słowa *paradisum* i od tej pory odnosi się ono do Bożego ogrodu<sup>12</sup>.

Hebrajskie słowo *עֵדֶן* jest też określeniem pierwszego ogrodu, jaki założył sam Bóg w „Edenie, na Wschodzie” (por. Rdz 2, 8). C. Westermann tłumaczy ten zwrot jako „nieokreślona odległość”<sup>13</sup>. Izrael podkreślił wspaniałość tego miejsca, nazywając je Edenem, „miejszem rozkoszy”. Drugie wyjaśnienie słowa hebrajskiego *עֵדֶן* podaje Księga Rodzaju (por. Rdz 13, 10), mówiąc o ogrodzie Pana. Ezechiel natomiast powie, że jest to „ogród Boży” (por. Ez 31, 8). Niewątpliwie Księga Ezechiela (por. Ez 28, 13; 31, 9) utożsamia to miejsce z Edenem<sup>14</sup>. Określenie „ogród Boży” wskazuje na więź, jaka panuje między Bogiem a tym pierwotnym ogrodem, którego

---

<sup>10</sup> Zob. m. in.: R. Gordis, *The Significance of the Paradise Myth*, *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 52, (1936), s. 86-94; R. Gordis, *The Knowledge of Good and Evil in the Old Testament and the Qumran Scrolls*, *JBL*, vol. 76, no. 2 (1957), s. 123-138; B. Reicke, *The Knowledge Hidden in the Tree of Paradise*, *JSSSt*, vol. 1, no. 3, (1956), s. 193-201; J. Bailey, *Initiation and the Primal Woman in Gilgamesh and Genesis 2-3*, *JBL*, vol. 89, no. 2, (1970), s. 144-147; J. Lemański, *Księga Rodzaju...*, dz. cyt., s. 223-227.

<sup>11</sup> Zob. W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, Bd. II, Wiesbaden: Harrassowitz 1972, s. 833; *Słownik teologii biblijnej*, (red.) X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 850-852; *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie świętym*, (red.) L. Ryken, J. Wilhoit, T. Longan III, Prymasowska Seria Biblijna, (red.) W. Chrostowski, tłum. Z. Kościuk, Vocatio, Warszawa 2003, s. 164-165.

<sup>12</sup> *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, (red.) G. Kittel, O. Bauernfeind, G. Friedrich, Bd. V, Kohlhammer Verlag Stuttgart 1933-1979, s. 763.

<sup>13</sup> Por. C. Westermann, *Genesis 1-11*, Berlin 1985, s. 287.

<sup>14</sup> Por. Iz 51, 3: „Pan (...) jego pustynię uczynił jak Eden, a jego step jak ogród Pana”.

założycielem jest sam Bóg. Wyobrażenie to zakorzenione jest w mentalności ludzi dawnego Kanaanu, który kojarzy się z żyzną ziemią, bogatą w niezliczone źródła i drzewa.

W Starym Testamencie nie znajdziemy całościowego obrazu raju. Miejsce to należy do dzieła stworzenia, gdzie w centralnym punkcie umieszczony został człowiek. Pierwotne przekonanie pokazuje, iż to Bóg jest tam gospodarzem (por. Rdz 3, 8), a zadaniem człowieka jest pilnowanie tego ogrodu i dbanie o niego. W tym kontekście zostaje ukazana relacja ludzi do Stwórcy, a jest ona określona przy pomocy terytorium, które zostało dane ludziom (por. Rdz 2, 16-17). Człowiek w raju żyje w pełnej komunii, harmonii z Bogiem. Czyni to, czego chce Stwórca, zachowując przy tym wolność. Dopiero po przekroczeniu Bożego zakazu człowiek uświadamia sobie, jak wiele stracił. Po wygnaniu z raju zaczyna tęsknić za utraconym szczęściem<sup>15</sup>.

Opowiadanie o ogrodzie Rdz 3, 1-24 jest niewątpliwie jednym z wielu opisów biblijnych, który ujmuje w sposób pantagrueliczny literackie ujęcie biblijnego raju. Znacząca ilość opracowań poświęconych Rdz 2 – 3 interpretuje oba rozdziały jako niepodzielną całość<sup>16</sup>. Niemniej jednak zdarzają się opracowania, które uwzględniają podział między Rdz 2 – 3, mówiąc o odmiennym opisie stwórczym w odniesieniu do Rdz 1, 1 – 2, 3(4a)<sup>17</sup>. Za pierwszym stanowiskiem stoją liczne literackie powiązania (relacje), które wykazuje chociażby analiza strukturalna czy lingwistyczna tychże fragmentów tekstu natchnionego. Mamy tutaj do czynienia z dwoma etapami opisu: etap pozytywny, który przechodzi w negatywny.

W egzegezie światowej pojawiło się bardzo wiele prób zinterpretowania utraty idealistycznej relacji z Bogiem oraz to, w jaki sposób człowiek mógł nabyć wiedzę niezbędną do rozwoju cywilizacyjnego. Owe próby niejednokrotnie różnią się od siebie radykalnie. Może to wynikać

---

<sup>15</sup> Por. A. Tronina, *Drzewo życia w rajskim ogrodzie. Biblijne korzenie mistyki krzyża*, Częstochowa 2017, s. 32.

<sup>16</sup> Zob. J. Lemański, *Księga Rodzaju...*, dz. cyt., s. 194.

<sup>17</sup> W naszej pracy nie będziemy zgłębiać tego zagadnienia. Dokładna bibliografia dotycząca tematu zob. J. Lemański, *Księga Rodzaju...*, dz. cyt., s. 209-210.

gównie z tego, iż perykopa Rdz 2 – 3 jest bogata w wieloznaczność obecnych tam symboli, zawartych w samym opisie. Tekst ma ponadto kluczowe znaczenie dla teologii dogmatycznej, która znajduje w tym fragmencie podstawy dla nauki o grzechu pierworodnym<sup>18</sup>.

Po stworzeniu człowiek zostaje umieszczony w Edenie (Rdz 2, 8), ogrodzie, który został zasadzony przez Boga dla człowieka, ponieważ Stwórca pragnął dbać o niego. Ta rzeczywistość wydaje się idealna, gdyż ogród już istnieje i jedynym zadaniem człowieka jest go pielęgnować<sup>19</sup>. Po wygnaniu jednak perspektywa się zmienia. Zadaniem człowieka będzie teraz uprawa ziemi, z której powstał (Rdz 3, 23). To wygnanie będzie się wiązało w ogromnym trudem i wysiłkiem. Obie te perspektywy wydają się być bliskie autorom natchnionym, ponieważ we wszystkich kultach agrarnych, również w Izraelu, zabiegano o błogosławieństwo Boga<sup>20</sup>.

## 2. Delimitacja tekstu perykopy

Każdy analizowany tekst biblijny powinien stanowić zamknięty epizod lub zwartą perykopę o wyraźnie zaznaczonym początku i końcu. Dlatego też istotne w czasie analizy jest precyzyjne ukazanie, jakie granice dany tekst posiada. Mówimy wówczas o delimitacji tekstu. W przypadku tekstów biblijnych jest to tym ważniejsze, iż najczęściej przedmiotem analizy danej narracji są wybrane, mniejsze fragmenty ksiąg biblijnych, a nie całe księgi, chociaż i ten ostatni przypadek też jest możliwy.

Nasze kryteria delimitacji tekstu dotyczą przede wszystkim motywu opowiadania, który związany jest z drzewem w środku ogrodu Eden. Inne kryteria, równie istotne, to wszelakie wskazówki literackie, gramatyczne bądź też stylistyczne właściwości tekstu, jak również czas akcji i jego zmiany oraz przestrzeń. Zostaną przeanalizowane także wiodące tematy, odnoszące się do drzewa życia<sup>21</sup>.

---

<sup>18</sup> Por. A. Schüle, *Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literar und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Genesis 1-11)*, Zürich 2006, s. 52.

<sup>19</sup> Por. J. Lemański, *Księga Rodzaju...*, dz. cyt., s. 197.

<sup>20</sup> Por. J. Lemański, *Księga Rodzaju...*, dz. cyt., s. 197.

<sup>21</sup> Zob. S. Szymik, *Podstawowe aspekty analizy narracyjnej tekstu biblijnego*, RBL 49, (1996), s. 90-103.

Dlatego w pierwszej kolejności należy podkreślić, że sceny w tekście o drzewie z Księgi Rodzaju 3, 1-24 są ułożone jako małe fragmenty narracji, które różnią się od siebie osobami, miejscem lub działaniem. Jednakże istnieje znacząca zgoda co do tego, jakie sceny w narracji o ogrodzie rajskim powinny zostać nakreślone. W odniesieniu do powyższego T. Stordalen sugeruje podział na siedem scen; podobnie czynią to J. T. Walsh i G. Wenham<sup>22</sup>. Ukazują oni Rdz 2, 4 jako redakcyjny most, natomiast Rdz 3, 20-21 jako część wzajemnego oddziaływania tychże tekstów na siebie nawzajem. T. Stordalen ukazuje delimitacje perykopy w następujący sposób:

1. YHWH Bóg tworzy pierwszych ludzi (Rdz 2, 5-7).
2. YHWH Bóg sadi ogród i umieszcza w nim człowieka (2, 8-17).
3. YHWH Bóg tworzy zwierzęta oraz kobietę (Rdz 2, 18-24).
4. *Naga para je i zyskuje wgląd* (Rdz 2, 25 – 3, 7).
5. YHWH Bóg przeprowadza rozprawę (Rdz 3, 8-13).
6. YHWH Bóg ogłasza werdykt (Rdz 3, 14-19).
7. YHWH Bóg wyrzuca parę z ogrodu, w którym rośnie drzewo życia (Rdz 3, 22-24).

Główną różnicą pomiędzy T. Stordalensem a innymi badaczami jest to, iż ukazuje on Rdz 2, 25 – 3, 7 jako odrębną scenę. Inni znawcy tematu ukazują tę sekcję jako dwie sceny (Rdz 3, 1-5 i Rdz 3, 6-8), oraz podają Rdz 2, 5-17 jako całość. Warto to zaznaczyć, ponieważ P. Tribble również bierze pod uwagę taki podział, ukazując Rdz 3, 25 – Rdz 3, 7 jako jedną scenę w swoim podziale narracji o Edenie<sup>23</sup>. Co więcej, można również wyszczególnić w tym fragmencie punkt kulminacyjny fabuły, który stanowi centralny element narracji, za którym podąża w swojej analizie T. Stordalen. Niemniej jednak nasuwają się jeszcze inne refleksje z tym związane, które można przedstawić w następującym porządku. Pierwszy dotyczy sposobu w jaki T. Stordalen i inni znawcy tematu interpretują Rdz 3, 8-13 (Bóg

---

<sup>22</sup> Zob. T. Stordalen, *Echoes of Eden: Genesis 2-3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature*, Biblical Exegesis and Theology 25, Peeters, Leuven 2000, s. 218-220; J. T. Walsh, *Genesis 2,4b – 3,24: Synchronic Approach*, JBL 96, (1977), 161-177; G. Wenham, *Genesis 1 – 15*, WBC 1, Waco 1987, s. 50-51.

<sup>23</sup> Por. P. Tribble, *God and the Rhetoric of Sexuality*, Fortress, Philadelphia 1978, s. 79-143.

przeprowadza rozprawę) oraz 3, 14-19 (Bóg ogłasza werdykt) jako dwie różne sceny. Czynią taki podział pomimo tego, iż można to przyjąć jako jedną całość. Czas i historia dyskursu jest taka sama w Rdz 3, 8-19, także miejsce oraz pojawiające się osoby. Jednakże, gdy zagłębimy się w analizowany tekst, zaobserwować można pewną zmianę działania, a mianowicie: Bóg przeprowadza najpierw przesłuchanie, a dopiero później wydaje obiektywny werdykt. A więc na podstawie zmiany działania T. Stordalen wyodrębnia dwie sceny.

Druga kwestia dotyczy ekspozycji. T. Stordalen nie ukazuje żadnych odniesień do Rdz 2 – 3, choć ekspozycja jest powszechnym zjawiskiem w biblijnej narracji. Przez ekspozycję określa się informacje dotyczące tła wydarzeń, które następnie zostaną ukazane. Istnieją dwa różne sposoby ukazania ekspozycji czytelnikowi. Materiał opisujący może być umieszczony na początku danego tekstu albo jest ukazywany stopniowo w trakcie narracji<sup>24</sup>. Dlatego też nie jest łatwo zdecydować o materiale ekspozycyjnym występującym w Rdz 2.

Inny badacz, C. Westermann, wydaje się być skłonny przyjąć całość Rdz 2, 5-24 jako opis narracji z Rdz 3. Jednakże opis dotyczący drzewa ze środka Bożego ogrodu jest zbyt daleko umieszczony. Oczywiście *passus* z Rdz 2, 5-7 informuje o stanie rzeczy na początku stworzenia, gdyż opisuje on fakt dotyczący braku jakichkolwiek roślin na ziemi, również wszelakich traw, gdyż Bóg nie zesłał jeszcze deszczu na ziemię. Pojawia się zatem pewien problem z przyjęciem Rdz 2, 5-7 jako ekspozycji, ponieważ w opisie znajdujemy również akcję dotyczącą kreacji człowieka przez Boga. Dlatego w tym kontekście wydaje się właściwą propozycja T. Stordalena mówiąca, że w Rdz 2 – 3 nie znajdziemy wyodrębnionej ekspozycji.

Kolejny znawca tematu, G. Prince w swojej analizie zwraca uwagę na „fabułę” rozumianą jako zarys głównych sytuacji i wydarzeń. Jest ona odseparowana od postaci zaangażowanych w narrację, jak też ilustrowanych

---

<sup>24</sup> Por. T. N. D. Mettinger, *The Eden Narrative. A Literary and Religio-Historical Study of Genesis 2-3*, Eisenbrauns, Winona Lake 2007, s. 18.

przez nich motywów<sup>25</sup>. Na tej kanwie bardzo ciekawym zagadnieniem wydaje się być związek między fabułą a historią. Wielu znawców tematu jest zgodnych, że bez względu na kolejność dyskursu, fabuła to układ wydarzeń w porządku czasowym<sup>26</sup>. Są jednak tacy badacze, którzy zgadzają się ze stwierdzeniem S. Chatmana: „Wydarzenia tej historii zamieniane są w fabułę przez dyskurs, przez sposób jej prezentacji”<sup>27</sup>. Takie założenie sprawdza się wówczas, kiedy definiujemy fabułę jako „opowiadanie - dyskurs”. Niemniej jednak w obecnej analizie nie zachodzi potrzeba dogłębnego zrozumienia związku między fabułą, historią i dyskursem.

Centralna scena Rdz 2, 25 – 3, 7 zawiera szereg zależności wartych uwagi. Jak zauważa P. Tribler: „Wąż i kobieta dyskutują o teologii. Mówią o Bogu”, ale używają jedynie pojęć określających Boga w ogólności. Ukazują dystans, który charakteryzuje obiektywność i zachęca do nieposłuszeństwa<sup>28</sup>. Wąż jednak w tej dywagacji nie występuje jako poważny teolog. On wypacza i fałszywie interpretuje Boskie przykazanie. Czynnikiem, którego nie powinniśmy tutaj przeoczyć, jest zaskakujący „błąd”, a mianowicie: kobieta czyni zło, kiedy nawiązuje do boskiego przykazania, ukazując przy tym związek z „drzewem pośrodku ogrodu” (por. Rdz 3, 3), mimo że odnosi się ono oczywiście do drzewa poznania dobra i zła<sup>29</sup>.

Nie da się ukryć również zasadniczych, a zarazem problematycznych kwestii pod względem badań krytyczno-literackich tekstu Rdz 3, 1-24<sup>30</sup>. W całym opowiadaniu dostrzegalny jest fakt, że imię Boga, którego używa hagiograf, to JHWH Elohim, natomiast w centralnym fragmencie użyte jest tylko heb. określenie – Elohim. Można również spotkać się z tezą, że Rdz 3, 1-5. 6a jest pewnego rodzaju glosą.

Osobnym problemem w uzgodnieniu delimitacji perykopy jest temat wydawania wyroku. Fakt przeskoku w Rdz 3, 13b. 16a proponuje

---

<sup>25</sup> Por. G. Prince, *A Dictionary of Narratology. Revised edition*, Lincoln 2003, s. 73.

<sup>26</sup> Por. T. N. D. Mettinger, *The Eden Narrative...*, dz. cyt., s. 18.

<sup>27</sup> Por. S. Chatman, *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film*, New York 1980, s. 43.

<sup>28</sup> Por. P. Tribler, *God and the Rhetoric...*, dz. cyt., s. 109.

<sup>29</sup> Zob. K. Schmid, *Die Unteilbarkeit der Weisheit: Überlegungen zur sogenannten Paradieserzählung Gen 2f. und ihrer theologischen Tendenz*, ZAW 114, Teil 1, (2002), s. 31-32.

<sup>30</sup> Por. J. Lemański, *Księga Rodzaju...*, dz. cyt., s. 203.

interpretację ww. 14-15 jako późniejszego dodatku do tekstu<sup>31</sup>. Po głębszej analizie, dotyczącej bohaterów opowiadania, nasuwa się wniosek, iż tylko wąż nie jest poddany dochodzeniu. Przekleństwo na niego spada automatycznie, bez jakiegokolwiek procedury. Tej procedurze natomiast zostali poddani mężczyzna i kobieta (por. Rdz 3, 9-13). Sekwencja: wąż, niewiasta, mężczyzna układa strukturę tekstu chiastyczą, porównując ją do kolejności przesłuchania. To sprawia, że fragment dotyczący węża umieszczony jest w samym centrum sceny przesłuchania oraz wyroku (Rdz 3, 9-13 / 14-15 / 16-19)<sup>32</sup>. Oprócz fragmentu dotyczącego wyroków, wariant pierwszy wyłania się z wersetów Rdz 3, 2. 4, a drugi z Rdz 3, 9. 13. Podział formuł sugeruje, że Rdz 3, 13b-14.16a oraz Rdz 3m 1-5. 6a mają tego samego redaktora tekstu. Tłumaczy to również pojawiające się różnice w wersetych Rdz 3, 1-5 oraz Rdz 3, 16-17<sup>33</sup>.

Inni egzegeci<sup>34</sup>, m. in. J. Lemański, biorąc pod uwagę wyżej wymienioną analizę, proponują następujący podział:

1. Tekst podstawowy:
  - a. Rdz 2, 4b. 5. 7. 8 (9). 16-18. 19. 20. 21-23
  - b. Rdz 3, 1-13a. 16a-18a. 19a. 23
2. Uzupełnienie redakcyjne
  - a. Rdz 2, 7b. 9b. 10-15. 17aA. 19. 20a
  - b. Rdz 3, 14. 18b. 22. 24

Niektórzy znawcy tematu uważają, iż Rdz 2 – 3 jest skomasowanym dziełem wielu autorów, przez co nie da się ukazać wersji wcześniejszej niż ta, która jest z okresu wygnania lub po wygnaniu babilońskim. Uważają oni również, że Rdz 2 – 3 można pojmować jako pewnego rodzaju komentarz, który zawiera polemikę lub uzupełnia treści pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju. Badania wskazują również na przesłankę, że odtworzenie literackie

---

<sup>31</sup> Zob. C. Levin, *Der Jahwist*, FRLANT 157, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1993, s. 90-91.

<sup>32</sup> Por. J. Lemański, *Księga Rodzaju...*, dz. cyt., s. 203.

<sup>33</sup> Zob. J. Lemański, *Księga Rodzaju...*, dz. cyt., s. 203.

<sup>34</sup> Por. M. Witte, *Die biblische Urgeschichte. Redaktion und theologische Beobachtungen zu Genesis 1,1 – 11,26*, Berlin 1998, s. 79-87; J. Lemański, *Księga Rodzaju...*, dz. cyt., s. 204-205.



podstawowej wersji (sprzed wygnania) jest możliwe<sup>35</sup>. Na ogół dane kwestie krążą wokół konkretnych problemów przedliterackich (człowiek stworzony z ziemi / gliny; szczególnie drzewo w środku ogrodu), a nie, jak można by było przypuszczać, wokół opowiadania w całości.

Badacze są zgodni co do tego, iż Rdz 2 – 3 należy czytać w całości, gdyż Rdz 2 opisuje stworzenie człowieka oraz jego rolę w ogrodzie wyznaczonym przez Pana Boga. Natomiast Rdz 3 mówi o wygnaniu z niego, poprzedzonym upadkiem i klęską pierwszych ludzi. Te dwa rozdziały łączy wspólny mianownik, którym jest *passus* mówiący o drzewie życia oraz drzewie poznania dobra i zła.

Próbując ująć te rozdziały w pewien schemat, można to uczynić, opierając się na poszczególnych sekcjach tekstowych:

1. Pierwszy człowiek: Rdz 2, 4b-7
2. Eden: Rdz 2, 8-14
3. Życie w ogrodzie: Rdz 2, 15-17
4. Historia kobiety: Rdz 2, 18-22
5. Mężczyzna i kobieta: Rdz 2, 22-25
6. Wąż oraz Boży zakaz: Rdz 3, 1-5
7. Upadek: Rdz 3, 6-7
8. Boże dochodzenie do prawdy: Rdz 3, 8-13
9. Wyrok: Rdz 3, 14-19
10. Niewiasta: Rdz 3, 20
11. Łaska Boża oraz życie po wyroku Bożym: Rdz 3, 21
12. Wygnanie z raju: Rdz 3, 22-24

Wszelako ukazany podział, bądź jemu podobne, będą jednak zawsze arbitralne<sup>36</sup>. Problem zawsze polega na uzgodnieniu motywu, który jest w centrum danej sekcji, oraz kwestii według jakich kryteriów zostaną ustalone jej granice. Nie zmienia to faktu, iż za jeden z głównych motywów w

---

<sup>35</sup> Por. C. Levin, *Der Jahwist*, FRLANT 157, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1993, s. 90-91; R. G. Kratz, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments: Grundwissen der Bibelkritik*, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 2000, s. 253-256.

<sup>36</sup> Zob. J. Lemański, *Księga Rodzaju...*, dz. cyt., s. 207.

opowiadaniu można uznać fragment Rdz 3, 1-7, który dotyczy nieposłuszeństwa istot ludzkich w ogrodzie Eden.

### 3. Rdz 3,1-24 w ujęciu synchronicznym i diachronicznym

Już po pierwszym spojrzeniu oraz po wstępnej lekturze perykopy Rdz 1, 1 – 2, 4a i 2, 4b – 3, 24 nasuwa się pewien wniosek. Jest on związany z tym, że czytelnikowi Księgi Rodzaju ukazują się dwa różne obrazy Boga Stwórcy. Oprócz odmiennej terminologii, która określa imię Boga (אלהים / אלהים) w poemacie kapłańskim i (יהוה אלהים) w przekazie jahwisty, oba opisy uformowane są w oparciu o znacząco odmienne fundamenty teologiczne<sup>37</sup>.

Autor kapłański w pierwszej kolejności podkreśla całkowitą dominację Ducha Bożego nad siłami wszechświata (por. Rdz 1, 2). Następnie dokładnie referuje kolejne etapy jego tworzenia. Podczas tej kreacji Stwórcy, używając mocy słowa, tworzy oraz porządkuje wszystkie sfery kosmosu. Finalnie powstają ciała niebieskie, jak również flora i fauna (por. Rdz 1, 3-25). W centrum tej kompozycji znajduje się Bóg działający poprzez słowo. Sprawia on, że owo słowo natychmiast staje się czymś rzeczywistym. W efekcie po sześciu dniach Bożego działania rodzi się cały wszechświat oraz człowiek, który jest doskonałym zwieńczeniem tego dzieła. Boża wszechmoc wypływa z każdego wiersza Rdz 1, 1 – 2, 4, a swój szczyt osiąga z chwilą stworzenia człowieka (por. Rdz 1, 26-31). Mężczyzna i kobieta są obrazem Boga, co oznacza ścisłą i wyjątkową więź ze swoim Stwórcą. Bóg daje im władzę nad całą ziemią oraz nad tym, co na niej żyje (por. Rdz 1, 28). Przekazuje im również zadanie, które polega na kontynuacji dzieła stwórczego Boga, który przejawia się w tworzeniu i rozwoju<sup>38</sup>. Oczywiście władza człowieka nad światem nie ma charakteru absolutnego. Jest ona rozumiana raczej jako współuczestnictwo w Bożym dziele. To wyróżnienie człowieka, który w poemacie jest zaakcentowany przez odpowiednią terminologię i strukturę

---

<sup>37</sup> Por. D. Dziadosz, *Drzewo poznania dobra i zła a koncepcja Stwórcy w Rdz 2,4b – 3, 24*, BPTH 7 (2014) 2, s. 83-84.

<sup>38</sup> Por. V. P. Hamilton, *The Book of Genesis 1-17*, NICOT, Grand Rapids 1990, s. 139.

(por. Rdz 1, 3-25; Rdz 1, 26-31), w żadnym wypadku nie ukazuje jego nieposłuszeństwa. W kontekście Rdz 1, 1 – 2, 4a można raczej twierdzić, iż jest to dowód na doskonałą harmonię, która panowała w świecie stworzonym przez Boga. Stwórca jest tutaj głównym bohaterem. To on jest Panem czasu oraz przestrzeni (zob. Rdz 1, 5b.8b; 2, 1-3). Autor kapłańskiej tradycji dochodzi do wniosku, że cały kosmos pochodzi od Stwórcy i jest Mu podporządkowany<sup>39</sup>.

Zastanawiające natomiast jest spojrzenie na Stwórcę, które wyłania się z (Rdz 2, 4b – 3, 24). Jest ono odmienne pod kilkoma względami. W pierwszej kolejności w aspekcie kosmogonicznym, w drugiej teologicznym<sup>40</sup>. Autor, nazwany jahwistą w swojej relacji nie podejmuje wątku związanego ze stworzeniem kosmosu. Akcentuje on jedynie, iż to Pan Bóg uczynił ziemię i niebo (zob. Rdz 2, 4b). W centrum jego wywodu znajduje się JHWH Bóg oraz człowiek, którego zadaniem jest w pewnym sensie dookreślenie postrzegania swojego Stworzyciela. Bóg czyni ziemię i niebo, oraz daje deszcz, umożliwiając życie na ziemi (zob. Rdz 2, 5b). Kształtuje człowieka – Adama, przekazując mu tchnienie życia (zob. Rdz 2, 7), a ponadto sadi ogród Eden, w którym umieszcza człowieka (zob. Rdz 2, 8.15). Następnie sprawia, iż zaczynają rosnać w nim wszelkiego rodzaju drzewa, w tym również dwa drzewa szczególne: drzewo życia i drzewo poznania dobra i zła (zob. Rdz 2, 9). Finalnie Bóg tworzy wszelkiego rodzaju istoty żywe: zwierzęta, aby oddać je pod panowanie człowieka, oraz kształtuje z ciała Adama kobietę, powierzając mu ją jako nieodzowną pomoc (zob. Rdz 2, 21-24). Bóg zaraz na początku podaje powód powołania do istnienia pierwszego człowieka. Autor natchniony (jahwista) wyraża przekonanie, że do istnienia czegokolwiek na ziemi konieczna jest ingerencja boska, ale też trud człowieka. To rozumienie kreacji jest jednak w opozycji

---

<sup>39</sup> Por. M. Majewski, *Pięcioksiąg odczytany na nowo. Przesłanie autora kapłańskiego (P) i jego wpływ na powstanie Pięcioksięgu*, Kraków 2018, s. 54-58.

<sup>40</sup> Por. D. Dziadosz, *Drzewo poznania dobra i zła...*, dz. cyt., s. 85.

do tego, co mówi autor kapłański, nakreślając wizję kosmogoniczną (por. Rdz 1, 11-13)<sup>41</sup>.

Relacja jahwisty znacząco odbiega od literackiego odpowiednika zawartego w Rdz 1, 1-31, gdzie każde dzieło Boże jest drobiazgowo zaplanowane, a potem wykonane (por. Rdz 1, 3-25). Najwyraźniej tę różnicę widać w jahwistycznym opisie stworzenia istot żywych i kobiety (por. Rdz 2, 18-24). Natomiast kapłański teolog rozwija odmienną wizję, która charakteryzuje się swoją logicznością i harmonią, którą prezentuje sam Stwórca. Bóg JHWH po czasie dostrzega niedoskonałość swojego dzieła. Jest ono niedoskonałe, ponieważ człowiek żyje samotnie (por. Rdz 2, 18). Bóg nie rozwiązuje powstałego problemu jednym potężnym i skutecznym słowem, ale działa w sposób stopniowy, podejmując najpierw kilka różnych prób. Najpierw stwarza różne gatunki zwierząt i ptaków, by znaleźć właściwą pomoc dla człowieka. Kiedy jednak te wysiłki nie dają oczekiwanego rezultatu (por. Rdz 2, 19–20), z żebra Adama kształtuje kobietę. Niewiasta, którą stwarza, okazuje się rozwiązaniem satysfakcjonującym Stwórcę jak również i Adama (por. Rdz 2, 21-24).

Genealogia występująca w Rdz 2 – 3 pozwala wysnuć wniosek, iż opis dziejów ogrodu Eden i pierwszych ludzi ma swoją kontynuację w losach ich późniejszych pokoleń. Jednak w praktyce tekst natchniony, poza krótkimi wzmiankami, nie ukazuje już więcej postaci Adama i Ewy. Co się tyczy pierwszych rodziców, Adama i Ewy, to odgrywają oni tutaj kluczową rolę w opowiadaniu Rdz 2 – 3, ponieważ dzięki tym wzmiankom można ową narrację czytać jako jedną całość<sup>42</sup>.

Kolejnym zasadniczym zagadnieniem, które pozwala spojrzeć na rozdziały Rdz 2 – 3 jako na całość, jest tematyka ogrodu Eden. W pierwszej kolejności mamy do czynienia z ogrodem, który został zasadzony przez Boga Stwórcę od wschodu (por. Rdz 2, 8). Samo miejsce Eden należałoby określić jako bardziej krainę niż sam ogród. Sam ogród miałby tu być tylko pewną

---

<sup>41</sup> Por. D. Dziadosz, *Drzewo poznania dobra i zła...*, dz. cyt., s. 86.

<sup>42</sup> Por. J. Lemański, *Księga Rodzaju...*, dz. cyt., s. 194.

częścią owej krainy (por. Rdz 2, 8; 2, 15; 3, 23.24; 4, 16). Geografia jest tutaj postrzegana najwyraźniej z żydowskiego punktu widzenia (Izraela). Nie mniej ważny jest również kierunek wygnania pierwszych rodziców, czyli wskazany przez Boga kierunek wschodni (por. Rdz 3, 24). Tam też Bóg JHWH umieszcza cheruby i ognisty miecz, który ma chronić dostępu do drzewa życia. Geografia Edenu ma charakter koncentryczny<sup>43</sup>. To oznacza, że centralne miejsce zajmuje Bóg i jego „gród”, który jest otoczony polem<sup>44</sup>. Ta druga część ogrodu podkreśla oddalenie się od miejsca, w którym przebywa Bóg. To zagadnienie rozwija się stopniowo na przestrzeni Rdz 2 – 4. Człowiek systematycznie przesuwa się coraz bardziej i bardziej na „koniec świata”, oddalając się przy tym od swego Stwórcy<sup>45</sup>.

Już na podstawie tego wstępnego zestawienia dwóch biblijnych tradycji o stworzeniu można wnioskować, że tylko autor kapłański ukazuje Boga jako absolutnego Pana kosmosu, który wydobywa wszechświat z pierwotnego bezładu i niebytu (por. Rdz 1, 2)<sup>46</sup>. Dzieło stwórcze charakteryzuje się harmonią. Śmiało można również stwierdzić, że pewnego rodzaju próba ukazania doskonałości stwórczej została tutaj podkreślona przez epilog sześciodniowej kreacji (por. Rdz 1, 31). Natomiast jahwistyczna tradycja widzi Stwórcę w sposób znacznie ograniczony, co zobrazowane jest przez ukazanie Bożej aktywności jedynie w przestrzeni, w której żyje człowiek<sup>47</sup>.

W Rdz 2, 4b-25 Stwórca nie ukazuje się jako wszechogarniający Bóg, który pragnie ukazać swoją dominację nad całym stworzeniem. Nie da się również tutaj dostrzec swoistej próby stwarzania przy pomocy wszechpotężnego słowa. Niewątpliwie Bóg bardzo osobiście kreuje rzeczywistość, formując pierwszych ludzi - Adama oraz Ewę, istoty żywe,

---

<sup>43</sup> Por. J. Lemański, *Księga Rodzaju...*, dz. cyt., s. 195.

<sup>44</sup> Por. *Wielki słownik hebrajsko – polski i aramejsko – polski Starego Testamentu*, t. 1, (red.) L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, (red.) wyd. pol. P. Dec, tłum. K. Madaj i in., Warszawa 2008, s. 15.

<sup>45</sup> Por. A. Schüle, *Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literar-und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Genesis 1-11)*, Zürich 2006, s. 52.

<sup>46</sup> J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, Edinburgh 1930, s. 16-19; F. Gaebelien, *The expositor's Bible commentary: with The New International Version of the Holy Bible in twelve volumes*, vol. 2 (Genesis-Numbers), Zondervan, Grand Rapids 1990, s. 50-59.

<sup>47</sup> Por. L. G. Stone, *The Soul: Possession, Part or Person? The Genesis of Human Nature in Genesis 2,7*, w: *What About the Soul?*, (red.) J. B. Green, Nashville 2004, s. 57-60.

czy też sadząc rośliny i drzewa w Edenie. Nie lada trudnością jest doszukać się tutaj również jakiegoś planu, który będzie realizowany, aby dzieło Boże konsekwentnie wzrastało (por. Rdz 1, 1–2, 4a). Prędzej zaobserwujemy pewną styczność z serią spontanicznych inicjatyw, które zostają podyktowane potrzebą chwili (zob. Rdz 2, 8-23). Wszystko to ma na celu przedstawienie najlepszego efektu końcowego. Jednak bardzo trudno jest przewidzieć rezultat owej ingerencji Bożej z uwagi na dynamizm, który panuje w analizowanej narracji biblijnej<sup>48</sup>.

Wniosek ogólny sugeruje i nakreśla znaczącą oryginalność idei Boga Stwórcy. Zostaje ona potwierdzona przez szereg konkretnych spostrzeżeń, wypływających ze szczegółowych badań nad hebrajską wersją Rdz 2, 4b – 3, 24<sup>49</sup>.

Diachroniczna analiza Rdz 2, 4b – 3, 24 wskazuje, że jednym ze spajających tematów, które wykorzystał autor, jest analizowany motyw drzewa. Argumentem dodatkowym, ukazującym kompilację informacji o drzewie, w tym przypadku drzewie poznania dobra i zła, w Rdz 2, 9b, jest konstrukcja tekstu, występująca w starożytnych eposach i biblijnych relacjach. Teksty te zwykle często zakładały obecność tylko jednego, unikatowego elementu, bądź wyjątkowego bohatera (nadmierzalnej rośliny, zwierzęcia, przedmiotu lub osoby). Czytelnik z takim zjawiskiem mierzy się już w Rdz 3, 1-24, gdzie od początku mamy do czynienia z tematyką drzewa poznania dobra i zła (por. Rdz 3, 1-13. 22a). Natomiast drzewo życia ukazane zostaje dopiero w finalnej części narracji (por. Rdz 3, 22b). Dzięki tym zabiegom przekaz redaktora o ogrodzie Eden (por. Rdz 2, 8 – 3, 24) zawiera w sobie inkluzję. Została ona stworzona na fundamencie dwóch dość zagadkowych drzew (por. Rdz 2, 9 i Rdz 3, 22-24).

---

<sup>48</sup> Zob. T. Fretheim, *Creation Untamed: The Bible, God, and Natural Disasters*, Michigan 2010, s. 12–13.

<sup>49</sup> Zob. Hendel R. S., *Genesis Book of*, ABD, (red.) D. N. Freedman, vol. 2, Doubleday, New York 1992, s. 933–941.

#### 4. Analiza strukturalna: autonomia i redakcja tekstu

Po otwarciu Księgi Rodzaju czytelnik na wstępie natrafi na coś bardzo fascynującego, a mianowicie: ta święta księga oferuje aż dwa podobne pod względem treści opowiadania, których tematem jest to, co zawsze ludzi zastanawiało i interesowało. Jest to kwestia początku wszechświata oraz początku powstania człowieka. Obie tradycje swoje pochodzenie prezentują przez rozbieżność chronologiczną oraz odmienność środowisk w nich opisanych. Według powszechnej opinii egzegetów, tekst Rdz 1, 1 – 2, 4a należy wiązać z teologicznym środowiskiem kapłańskim<sup>50</sup>, który stoi za wieloma tradycjami Księgi Rodzaju, jak i całego Pięcioksięgu. Co więcej, to środowisko powstania księgi odpowiada za ich finalną redakcję. Takie opinie zaowocowały znaczącą zmianą w badaniach, czego rezultatem jest Pięcioksiąg, jaki znamy dzisiaj<sup>51</sup>.

Tekst o stworzeniu ludzi i ich czasowym pobycie w ogrodzie Eden jest jednym z tych, które zostały zredagowane przez autora jahwistycznego (por. Rdz 2, 4b – 3, 24). Określa go tzw. formuła *toledot* (por. Rdz 2, 4a), która jest tematycznym dopełnieniem poematu o Stwórcy, występującym w tradycji kapłańskiej. Została ona wykorzystana przez redaktora kapłańskiego do skonstruowania teologicznej struktury całej księgi (Rdz 2, 4a; 5, 1; 6, 9; 10, 1; 11, 10.27; 25, 19; 37, 2)<sup>52</sup>. Sens jego użycia wybiega dalej niż tylko koncepcja, która znajduje się w Księdze Rodzaju (por. Wj 6, 16. 19; 28, 10; Lb 1, 20-42; 3, 1). Pozwala także prześledzić genealogię izraelskiego kapłaństwa, która związana jest z początkami stworzenia świata (por. Rdz 2, 4)<sup>53</sup>.

---

<sup>50</sup> Por. M. Majewski, *Pięcioksiąg odczytany na nowo...*, dz. cyt., s. 54-58.

<sup>51</sup> Por. M. Majewski, *Pięcioksiąg odczytany na nowo...*, dz. cyt., s. 58.

<sup>52</sup> Por. C. Nihan, T. Römer, *Le débat actuel sur la formation du Pentateuque*, w: *Introduction à l'Ancien Testament*, (red.) T. Römer, C. Nihan, J. Macchi, Labor et Fides, Genève 2009, s. 93-98; W. Schmidt, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift*, WMANT 17, Neukirchen-Vluyn 1964, s. 73-94; C. Uehlinger, *Genesis 1-11: Die Urgeschichte*, w: *Einleitung in das Alte Testament. Die Bücher der Hebräischen Bibel und die alttestamentlichen Schriften der katholischen, protestantischen und orthodoxen Kirchen*, (red.) T. Römer, J. D. Macchi, C. Nihan, Theologischer Verlag, Zürich 2013, s. 176-195.

<sup>53</sup> Por. L. Lemański, *Tora – Pięcioksiąg. Wprowadzenie w zagadnienia teologiczne i historyczno-krytyczne*, Szczecin 2020, s. 26.

Fundamentem perykop Rdz 1, 1 – 2, 4a oraz Rdz 2, 4b – 3, 24 jest również różny kontekst kulturowo-religijny. Miał on bardzo istotny wpływ na kształt obecnej w niej teologii i przesłania. Relacje o pobycie pierwszych ludzi w ogrodzie Eden (por. Rdz 2, 4b – 3, 24) posiadają sobie właściwą specyfikę literacką i oryginalny model kosmogoniczny i teologiczny, który posłużył za wzorzec w odtworzeniu początków życia na ziemi<sup>54</sup>. Żywy styl narracji, antropomorficzne przedstawienie Boga, który kształtuje człowieka w podobny sposób jak garncarz, lepiący swoje dzieło. Bóg spaceruje również po ogrodzie, a także korzysta z imienia YHWH (cecha charakterystyczne dla stylu autora jahwisty). Syntaksa w Rdz 2, 9 nie pozwala z całą pewnością stwierdzić, czy w środku ogrodu jest jedno drzewo (drzewo życia), czy też dwa drzewa. Kiedy Ewa odpowiada na fałszywe pytania węża w Rdz 3, 3, dodaje, iż Boży zakaz obejmuje nie tylko jedzenie owoców z drzewa umieszczonego w środku ogrodu, ale również jego dotykanie<sup>55</sup>. Nasuwa się pytanie, o które drzewo zatem chodzi? Odpowiedź węża sugeruje, że chodzi tu o drzewo poznania dobra i zła (por. Rdz 3, 5). Pewności jednak nie mamy i znawcy tematu spierają się do dzisiaj, o którym drzewie myślała Ewa<sup>56</sup>.

Obecna forma tekstu pozwala na wiele możliwości interpretacji oraz sugeruje mnogą ilość odpowiedzi. Po lekturze tekstów egzegetycznych ostatnich dziesięcioleci można wywnioskować, iż mamy w tym fragmencie do czynienia z opowiadaniem, które było wielokrotnie modyfikowane oraz przybierało różnorodne koncepcje<sup>57</sup>. Badacze doszukują się tutaj dwóch opowiadań, różniących się celem swojego przekazu. Jedno koncentruje się na stworzeniu człowieka (por. Rdz 2, 5-23), drugie natomiast swoją tematyką obejmuje pierwszych rodziców, którzy znajdują się w ogrodzie Boga (por. Rdz 3, 1-24). W obecnej wersji oba teksty są ze sobą bardzo połączone i odnoszą się ściśle do pierwszego opisu stworzenia (Rdz 1, redakcja

---

<sup>54</sup> Zob. D. Dziadosz, *Drzewo poznania dobra i zła...*, dz. cyt., s. 82-83.

<sup>55</sup> Por. J. Lemański, *Księga Rodzaju...*, dz. cyt., s. 197.

<sup>56</sup> Por. J. Lemański, *Księga Rodzaju...*, dz. cyt., s. 197.

<sup>57</sup> Por. A. Schüle, *Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literar-und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Genesis 1-11)*, Zürich 2006, s. 55.



kapłańska P)<sup>58</sup>. Materiał tzw. nie kapłański (nie-P) z resztą tekstu połączony jest przez figurę retoryczną zwaną paronomazją, polegającą na zestawieniu podobnie brzmiących słów אֱלֹהִים - אֱלֹהֵי (Rdz 2, 5. 7 oraz Rdz 3, 17). Są też tacy badacze, którzy wskazują na obecne tutaj elementy teologii deuteronomistycznej<sup>59</sup>. Przesłanki te wynikają ze słownictwa, które jest typowe dla Deuteronomisty (por. Pwt 4, 1-2.40; 6, 1; 7, 11). O tej koncepcji przypominają również następstwa związane z posłuszeństwem oraz z nieposłuszeństwem (por. Pwt 11, 26-28; 30, 15-20). Występuje również myśl związana z „próbą” (por. Pwt 8, 1-3; Wj 16, 4; Rdz 3, 17). Odniesienia te mogą dowodzić, że narracja w Księdze Powtórzonego Prawa stała się punktem wyjścia do stworzenia opowiadania z Księgi Rodzaju-Liczb<sup>60</sup>.

Charakterystyczne jest także słownictwo mądrościowe. Autor używa bowiem typowej dla mędrca paronomazji (gry słów), jak również odnosi się do motywów występujących w tej literaturze (drzewo życia, kobieta, kusiciel)<sup>61</sup>. Wedle przyjmowanych ogólnie opinii: „capite secundo incipit naratio, quae partinet ad genus historicum” jest to bardzo swoisty tekst, w którym możemy odnaleźć elementy mądrościowe, mitologiczne, jak również etiologiczne. Toteż konieczne w sensie ścisłym jest określenie, co należy tłumaczyć w sposób symboliczny, a co uważać za historyczność.

Jeśli zaś mowa jest o rodzaju literackim Rdz 3, 1-24, to w pierwszej kolejności należy odróżnić istotną treść od literackiej formy, czyli tzw. szaty literackiej, gdyż istnieją tutaj poważne różnice. O ile w Rdz 1 niektórych faktów, takich jak dni oraz układ i kolejność stwarzanych dzieł, nie należy tłumaczyć w sensie historycznym, to w Rdz 3, 1-24 poszczególne sceny trzeba analizować w znaczeniu historycznym<sup>62</sup>. Jest to jak najbardziej uzasadnione, ponieważ autor przedstawia również autentyczne wydarzenia

---

<sup>58</sup> Por. J. Lemański, *Księga Rodzaju...*, dz. cyt., s. 198, M. Majewski, *Pięcioksiąg odczytany na nowo...*, dz. cyt., s. 54-58.

<sup>59</sup> Por. T. N. D. Mettinger, *The Eden Narrative...*, dz. cyt., s. 52-54.

<sup>60</sup> Por. L. Lemański, *Tora – Pięcioksiąg...*, dz. cyt., s. 153.

<sup>61</sup> Por. J. Lemański, *Księga Rodzaju...*, dz. cyt., s. 204.

<sup>62</sup> Por. E. Zawiszeński, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne. Wstęp szczegółowy. Komentarz do Ks. Rodz. 1,1 – 11,9*, Pelplin 1996, s. 102.

historyczne. Do szaty literackiej w Rdz 3 należy też zaliczyć jaskrawo występujące antropomorfizmy. Czytelnik czyta np. o Bogu, który lepi człowieka z gliny, oraz sadi ogród w Edenie. Innym takim antropomorfizmem może być przyprowadzenie zwierząt do Adama, aby ten nadał nazwy tym stworzeniom, czy też występująca tam przechadzka Boga po ogrodzie przy wietrze wieczornym. Występują tutaj również różnorodne obrazy i symbole, przy pomocy których autor natchniony próbował ukazać pewne fakty. Słusznie jednak egzegeci zauważają, iż takich pojęć jak „symbol” oraz „obraz” należy używać ostrożnie, aby nie umieszczać bez odpowiedniej argumentacji oraz uzasadnienia schematów pojęciowych, które na ówczesny czas były nieznane dla autora biblijnego<sup>63</sup>.

Wielką trudność w interpretacji opowiadania o raju sprawia fakt, iż ten tekst jest w różnorodny sposób tłumaczony. Należy tu wskazać chociażby czasy patrystyczne, gdzie Ojcowie Kościoła zachodniego, głównie św. Ambroży, za nim również św. Augustyn, wiele fragmentów tłumaczyli w sposób alegoryczny, np. wąż jest figurą rozkoszy, rozkosz budzi uczucie, którego figurą jest Ewa<sup>64</sup>. Ojcowie Kościoła wschodniego patrzyli na to wszystko z innego punktu widzenia, mianowicie bardziej koncentrowali się na sensie dosłownym. Dzięki takiej analizie można zauważyć pewien brak spójności, gdyż zarówno jedni jak i drudzy nie trzymali się ściśle swojej metody badawczej, a bardziej koncentrowali się na tym, aby odnaleźć interpretację najbardziej właściwą dla ich słuchacza.

W nowożytnej egzegezie możemy wyodrębnić jeszcze bardziej różnorodne tłumaczenia, takie jak mityczne, alegoryczne, dosłowne czy też historyczno-popularne, historyczno-allegoryczne. Za tym ostatnim opowiada się wielu znawców tematu. Jediną różnicą jaka ich może dzielić jest to, który szczegół należy interpretować nie dosłownie, ale na sposób alegoryczny<sup>65</sup>. Dzisiejszy stan badań jednak nie pozwala na całkowite rozwiązanie

---

<sup>63</sup> Zob. W. Trilling, *Stworzenie i upadek*, Warszawa 1971, s. 129n.

<sup>64</sup> Ambroży, *De Paradiso*, II PL 14, s. 278; E. Galbiati, A. Piazza, *Biblia Księga zamknięta*, Warszawa 1971, s. 156.

<sup>65</sup> Por. E. Zawiszeński, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne...*, dz. cyt., s. 103.

wszystkich problemów zawartych w Rdz 3, 1-24, toteż należy bez jakichkolwiek uprzedzeń zebrać cały materiał, który może jakoś naświetlić i poszerzyć naszą interpretację z dziedzin takich jak nauka, historia, paleontologia, epigrafia, literatura, aby oddać właściwy sens oraz przesłanie tekstu natchnionego. Niemniej jednak powyższe dziedziny będą zawsze arbitralne, gdyż duże znaczenie ma to, co zostanie uznane za motyw centralny.

## 5. Dwa opowiadania

We współczesnej egzegezie opowiadania o drzewie z ogrodu Eden Rdz 2 – 3, w głównej mierze interpretowane są jako narracja o próbie osiągnięcia rozeznania moralnego oraz mądrości Boga. Taki stan osiąga się poprzez połączenie dwóch drzew w jedno drzewo „w środku ogrodu”<sup>66</sup>. Rozumowanie to wywodzi się z tekstu Rdz 3, 1-6, odnoszącego się tylko do drzewa wiedzy stojącego w środku ogrodu. Natomiast w Rdz 2, 9 czytamy o dwóch drzewach: drzewie życia i drzewie wiedzy.

W opinii Z. Zevita tradycja mądrościowa połączyła te dwa drzewa w narracji ogrodowej w jedno, po czym umieszczono je w Rdz 2, 9 (jako *waw explicativum*, „to znaczy powiedzieć”). Innymi słowy, połączenie dwóch drzew w Rdz 2, 9 wymaga interpretowania tego fragmentu jako: „i drzewo życia pośrodku ogrodu, to znaczy drzewo właściwe / dobre i niewłaściwe / złe”<sup>67</sup>.

Aramejski Targum Neofiti wyjaśnia również żydowskie rozumienie tego opowiadania, wskazując na dwa drzewa pośrodku ogrodu, dodając komentarz, że w Rdz 2, 9 drzewo życia było umieszczone w najbardziej wewnętrznej części ogrodu lub pośrodku niego<sup>68</sup>. Syryjska Peszitta również przekazuje takie samo wyjaśnienie<sup>69</sup>.

---

<sup>66</sup> Por. N. Wyatt, *Interpreting the creation and fall story in Genesis 2-3*, ZAW 93, Teil 1, (1981), s. 15-17; J. Krispenz, *Wie viele Bäume braucht das Paradies? Erwägungen zu Gen II 4B-III 24*, VT, vol. LIV, no. 3, (2004), s. 304.

<sup>67</sup> Zob. Z. Zevit, *What Really Happened in the Garden of Eden?*, New Haven 2013, s. 254.

<sup>68</sup> Por. M. Wróbel, *Targum Neofiti I, Księga Rodzaju : tekst aramejski - przekład, aparat krytyczny - przypisy*, Gaudium, Lublin 2014, s. 17.

<sup>69</sup> Zob. P. Lanfer, *Remembering Eden: The Reception History of Genesis 3, 22-24*, Oxford University Press, New York 2012, s. 44-51.

Znajdziemy ponadto argumenty mówiące, że drzewo życia i drzewo wiedzy są rzeczywiście tymi samymi drzewami. W badaniach odnajdujemy szereg interpretacji, odnoszących się pozytywnie jak i krytycznie do tego stanowiska<sup>70</sup>. Pomimo wielości stanowisk, dwa drzewa w ogrodzie rajskim jawią się jako drzewa szczególne: „drzewo życia” i „drzewo poznania dobra i zła”. Oba umieszczone są w centrum ogrodu, co oznacza najbardziej wewnętrzną jego część<sup>71</sup>. Kwestia obydwu drzew jest przedmiotem ożywionej dyskusji wśród egzegetów. Składnia hebrajska w Rdz 2, 9b sugeruje, że w środku ogrodu było wymienione na pierwszym miejscu drzewo życia. Zaś wzmianka o drzewie poznania dobra i zła wydaje się być albo zamierzoną przez autora emfazą, podkreślającą wagę tego drugiego drzewa, albo późniejszą glosą, dodaną przez jahwistycznego redaktora, który połączył w jedną literacką całość teksty o stworzeniu pierwszych ludzi (por. Rdz 2, 4b-25) i ich nieposłuszeństwie względem Boga Ojca (por. Rdz 3, 1-24).

Owe drzewa przysparzają nie lada trudności egzegetom<sup>72</sup>. W pierwszej kolejności należałoby zapytać, czy chodzi tu o dwa, czy też może tylko o jedno drzewo. Występujący w tej perykopie spójnik hebrajski *ʾwaw* można przetłumaczyć nie tylko jako „a” lub „i”. Może on przybierać również sens wynikowy „więc” lub nawet wyjaśniający tzw. *waw explicativum*: „to znaczy”, bądź „czyli”<sup>73</sup>. Niemniej jednak treść perykopy Rdz 2, 4-17 domaga się tego, aby uwzględnić oba te drzewa, pomimo dysharmonii tekstu, mającej

---

<sup>70</sup> Por. J. L. Ska, *Genesis 2-3: Some Fundamental Questions*, FZAT.2 34, (2008), s. 11-12.

<sup>71</sup> Por. Z. Kiernikowski, *Drzewo życia w „środku” ogrodu (Rdz 1-11)*, „Pastores” 4/45, (2009), s. 7-17; N. De-claissé-Walford, *Tree of Knowledge, Tree of Life*, w: *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, (red.) K. D. Sakenfeld, vol. 5, Nashville 2006-2009, s. 659-661; M. H. Narro, *Another Look on the Tree of Good and Evil*, *The Jewish Bible Quarterly* 26, no. 3, (1998), s. 184-188; H. N. Wallace, *Tree of Knowledge and Tree of Life*, ABD, (red.) D. N. Freedman, G. A. Herion, vol. 6, New York 1992, s. 656-660; D. J. A. Clines, *The Tree of Knowledge and the Law of Yahve (Psalm XIX)*, VT, vol. XXIV, no. 1, (1974), s. 8-14. W. Chrostowski, *Ogród Eden – zapoznane świadectwa asyryjskiej diaspory*, Rozprawy i Studia Biblijne 1, Vocatio, Warszawa 1996; E. O. James, *The Tree of Life. An Archeological Study*, Studies in the history of religions, Supplements to Numen 1, Brill, Leiden 1966.

<sup>72</sup> Zob. G. Ravasi, *W cienu drzewa poznania dobra i zła. Uwagi hermeneutyczne do Rdz 2-3*, „Communio” 11 (1991) 4, s. 3-13; J. Barr, *Éden et la quête de l'immortalité*, Lire la Bible 107, Cerf, Paris 1995, s. 99-106.

<sup>73</sup> *Wielki słownik hebrajsko – polski i aramejsko – polski Starego Testamentu*, t. 1, dz. cyt., s. 245-246.

swoje źródło w redakcji dwóch starszych tradycji<sup>74</sup>. Problem ten do tej pory nie został rozstrzygnięty. Otóż według Rdz 2, 9 „w środku tego ogrodu znajduje się drzewo życia”, a w Rdz 3, 3 czytamy, że jest tam drzewo poznania dobra i zła. Jednocześnie sam zakaz spożywania owocu jest formułowany w różnoraki sposób. Można więc domniemywać, iż sam autor mógł być nieco zdezorientowany co do tych dwóch drzew.

### 1.5.1. Drzewo w środku ogrodu

Symboliczny sens drzewa w środku ogrodu nastrocza nie lada trudności. Pewnikiem jest, iż drzewo to wchodzi w jakąś relację z wiedzą. Chodzi tu o wiedzę zarówno teoretyczną, jak i praktyczną. W Rdz 4, 1 będzie oznaczał również stosunek płciowy<sup>75</sup>. Można domniemywać, że wyrażenie to określa wszechwiedzę oraz wszechmoc<sup>76</sup>. Są to dwie charakterystyczne cechy, które opisują Boga i tylko Jemu przysługują. Wydaje się również, iż terminy „*dobro i zło*” odnoszą się tutaj do przestrzeni moralności, a więc owo drzewo ma możliwość decyzyjną w zakresie dobra i zła, nie zważając na autorytet Boga.

Kluczem do rozwiązania dwuznaczności zawartych w Rdz 3 wydaje się być opis dwóch drzew w środku ogrodu: drzewa życia, jak również drzewa poznania dobrego i złego (por. Rdz 2, 9). Ich wzajemne odniesienia prezentują nie do końca zdefiniowaną rolę w opisie<sup>77</sup>.

Drzewo *poznania dobra i zła* z Rdz 2, 17 próbuje ukazać pewnego rodzaju nieprzekraczalną granicę, którą stworzenie powinno całkowicie uznać i z wielką ufnością uszanować. Ten aspekt poznania i wiedzy zależy w całości od Stwórcy. Zaś Rdz 3, 17-19.23 opisuje konsekwencje pychy człowieka, która miała na celu poznanie dobra i zła oraz „bycia jak Bóg”. Konsekwencją tej pychy jest totalny upadek człowieka. Wiąże się on z trudem i śmiertelnością oraz ograniczeniem ludzkiego bytu. Życie poza

---

<sup>74</sup> Por. T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza. Wprowadzenie i egzegeza Księgi Rodzaju 1 – 11*, Tarnów 2002, s. 235.

<sup>75</sup> *Wielki słownik hebrajsko – polski i aramejsko – polski Starego Testamentu*, t. 1, dz. cyt., s. 370-371.

<sup>76</sup> Por. T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza...*, dz. cyt., s. 236.

<sup>77</sup> Por. J. Lemański, *Księga Rodzaju...*, dz. cyt., s. 197.

ogrodem pasuje więc do założeń wynikających z faktu stworzenia<sup>78</sup>. Problemem może być jedynie styl życia człowieka, który zależy od postawy jego samego (Rdz 4). Skutki zjedzenia owocu z drzewa zakazanego - zdaniem węża - będą zupełnie inne, niż zapowiedział to sam Bóg. Nie tylko „nie umrzecie, ale otworzą się wam oczy i jak Bóg będziecie znali dobro i zło” (por. Rdz 3, 5).

Tematyka związana z drzewem niewątpliwie wiąże się z życiem i śmiercią, ponieważ kara za nieposłuszeństwo związane z zerwaniem owocu z drzewa zakazanego sprawiła, że ludzie wyrzuceni z raju stali się śmiertelni. Fragment z Rdz 3, 22-24 wydaje się być późniejszym dodatkiem<sup>79</sup>. Dlatego H. Pfeiffer zastanawia się, czy nie należałoby zmienić pierwotną wersję „drzewo życia” lub ewentualnie pozostawić samo dookreślenie „życie”<sup>80</sup>. Jednakże nie jest to takie oczywiste. Badacze bowiem zastanawiają się, czy zwrot w „środku tego ogrodu” nie jest, jak twierdzą egzegeci języka niemieckiego: „Spalten der Lokativ”, który miałby dotyczyć obu wspomnianych drzew w tym wersecie i wskazywać na ich podział<sup>81</sup>.

Wstępną część opisu ogrodu Eden (Rdz 2, 8-14), który Stwórca umieścił na wschodzie, autor wypełnia informacjami dotyczącymi bogactwa tego ogrodu. Opisana zostaje wielka obfitość wody, drogocennych kruszców, roślinności (Rdz 2, 8-14), ale zauważamy też opis zasadzonych przez Boga drzew. Stwórca dzieli je na dwie zasadnicze grupy. Pierwszą z nich są liczne drzewa, które wyróżniały się wyglądem zewnętrznym oraz użytecznością. Owoce ich służyły ludziom jako pokarm. Zdecydowanie większą uwagą narratora cieszy się druga grupa drzew, złożona z dwóch wyjątkowych roślin: *עץ החיים* *drzewa życia* i *עץ הדעת טוב ורע* *drzewa poznania dobra i zła* (por. Rdz 2, 9). Niepowtarzalność tych dwóch drzew autor natchniony podkreśla na wiele sposobów. W pierwszej kolejności uwydatnia ich rolę w ogrodzie. Ukazuje to poprzez specyfikację wyrażoną w ich nazewnictwie:

---

<sup>78</sup> Por. J. Lemański, *Księga Rodzaju...*, dz. cyt., s. 197.

<sup>79</sup> Por. J. Lemański, *Księga Rodzaju...*, dz. cyt., s. 202.

<sup>80</sup> Por. H. Pfeiffer, *Der Baum in der Mitte des Gartens: Zum überlieferungsgeschichtliche Ursprung der Paradieserzählung (Gen 2,4b – 3, 24)*, ZAW 112, Teil 1, (2000), s. 489-491.

<sup>81</sup> Por. T. N. D. Mettinger, *The Eden Narrative...*, dz. cyt., s. 9.

*drzewo życia* i *drzewo poznania dobra i zła*, którego brakuje w odniesieniu do wcześniejszej grupy anonimowych roślin (por. Rdz 2, 9a). Tę niezwykłość i szczególną rolę drzew podkreślają również obecne rodzajniki hebrajskie. Ich wyjątkowość ukazana jest także przez lokalizację, gdyż znajdują się one w środku ogrodu *בְּתוֹךְ הַגָּן*. O konkretnej funkcji i właściwościach obydwu drzew przekonujemy się na dalszym etapie lektury.

Drugim miejscem, w którym znajdziemy drzewo poznania dobra i zła, jest Rdz 2, 17. Stanowi on część wyroczni Boga, skierowanej do Adama bezpośrednio po umieszczeniu go w Edenie (por. Rdz 2, 16-17), przy okazji opisu misji, jaką Stwórca powierzył pierwszemu mężczyźnie wobec ogrodu. Zarówno styl, jak i treść owego nakazu odbiegają od specyfikacji literackiej i teologicznej tekstu mówiącego o stworzeniu. Wydaje się, że mógłby on być bez przeszkód próbą ukazania Bożej wyroczni<sup>82</sup>. Jednakże dzięki tej redakcyjnej ingerencji, relacja autora natchnionego o upadku ludzi zostaje uzupełniona o kontekst narracji. Mówi on o stworzeniu, opisuje pokusę (por. Rdz 3, 3-6) oraz scenę wypędzenia Adama i Ewy z Edenu (por. Rdz 3, 22). Dzięki tej ingerencji przesłanie autora staje się o wiele bardziej czytelne dla odbiorcy. W obydwu tych fragmentach pojawia się motyw drzewa poznania dobra i zła.

Bóg ukazuje również warunki pobytu człowieka w Edenie. Stwórca oddaje do dyspozycji mężczyzny wszystkie owoce z drzew ogrodu, które wyrosły z Jego woli (por. Rdz 2, 8-9a). Zabrania natomiast spożywania owoców z drzewa poznania dobra i zła. Podobnie jak hagiograf w Rdz 2, 9, tak też i Stwórca w Rdz 2, 16-17 nie wyjaśnia znaczenia tego drzewa w Edenie. Czytelnik nie odnajdzie w tych perykopach również jakiegoś tłumaczenia, wyjaśniającego zawartość lub symbolikę owoców na nim rosnących. Nie ma też żadnej mowy, która by ukazała motyw, dla którego Adam nie mógłby sięgać po owoce. Jediną informacją, jak została podana, jest kategoryczne stwierdzenie, zarysowujące konsekwencje pogwałcenia nakazu Boga, a złamanie go ma być związane z niechybną śmiercią (Rdz 2,

---

<sup>82</sup> Por. D. Dziadosz, *Drzewo poznania dobra i zła...*, dz. cyt., s. 89.

17b). Z jednej więc strony Boża wyrocznia wyróżnia drzewo poznania dobra i zła spośród wszystkich drzew ogrodu, z drugiej zaś stawia go w ewidentnej opozycji do tych drzew i do samego człowieka. Drzewo poznania dobra i zła nie jest do dyspozycji Adama. Co więcej, zgodnie z przestrożą Boga, niesie dla niego śmiertelne zagrożenie. Niestety i na tym etapie przekazu o stworzeniu nie znajdziemy żadnych dodatkowych informacji dotyczących tego zagadnienia.

Dopiero w dalszej części tekstu dowiadujemy się nowych szczegółów na temat drzewa znajdującego się w środku ogrodu. Są one jednak bardzo enigmatyczne. Tematyka drzewa poznania dobra i zła powraca w opisie kuszenia Adama i Ewy przez węża. Tekst ten jest pełen głębokiej symboliki teologicznej (por. Rdz 3, 1-7). Z opisu wydarzeń można wywnioskować, że owa bolesna w skutki scena ma miejsce w bezpośredniej bliskości interesującego nas drzewa (por. Rdz 3, 3.6). Choć jednak drzewo poznania dobra i zła zajmuje centralne miejsce w tej scenie, to jego nazwa czy też samo położenie, ale przede wszystkim wyjątkowe właściwości, są wciąż ukazane w sposób bardzo lakoniczny, nieprecyzyjny, wręcz ambiwalentny. Taki zabieg może być związany z wyjątkową jak na standardy biblijne perspektywą teologiczną passusu o drzewie. W scenie kuszenia, jak i upadku pierwszych ludzi, można zaobserwować ciekawą zależność, a mianowicie: wszystko dokonuje się pod nieobecność Boga. To stworzenia decydują niejako o porządku w Edenie. Takie podejście, jak się okazuje, jest zgubne dla nich. Czynią to w sposób zupełnie nieadekwatny do ich hierarchii, wynikającej ze stworzenia. Tę hierarchię wyznaczył sam Bóg. Wąż natomiast w tych scenach ukazany jest jako najbardziej aktywny, mimo iż w owej hierarchii zajmuje najniższe miejsce. W związku z tym wąż (por. Rdz 3, 4-5) w tej scenie jest uosobieniem przebiegłości, intrygi, buntu i kłamstwa. Sama zaś niewiasta pozostaje pod demoralizującym jego wpływem (por. Rdz 3, 2 – Rdz 3.6). Wynikiem pokusy jest chęć konfrontacji ze słowem Boga, wypowiedzianym w trakcie komunikowania Adamowi jego powinności



względem ogrodu (por. Rdz 2, 16-17), oraz podczas osądu mieszkańców Edenu (por. Rdz 3, 8-24)<sup>83</sup>.

### 1.5.2. Drzewo życia

Jednym z głównych problemów, jakich przysparza badaczom perykopy Rdz 3, 1-24, jest motyw „drzewa życia” heb. *עץ החיים*. Pojawia się on w sensie metaforycznym w Księdze Przysłów (por. Prz 11, 30; 13, 12; 15, 4) oraz w Nowym Testamencie w Księdze Apokalipsy (por. Ap 22, 2). Z fragmentu Rdz 3, 22 wynika, iż drzewo życia daje życie temu, kto spożyje jego owoce. Fragment ten jest dość luźno powiązany z resztą opowiadania, z czego można domniemywać, iż było to wtórne wtrącenie do opowiadania<sup>84</sup>. Świadczyć może o tym również zapis: „pośrodku ogrodu”, który ma za zadanie dookreślić jego pozycję w tym miejscu<sup>85</sup>. Zdaniem K. Buddego formuła „pośrodku ogrodu” określa raczej lokalizację tego drzewa, jednakże patrząc na gradację drzew nie oznacza ważniejszej pozycji<sup>86</sup>.

Wielu innych badaczy, wysuwając swoje argumenty, próbuje udowodnić pierwszeństwo motywu drzewa życia<sup>87</sup>. Inne analizy, mimo że opowiadanie mówi o dwóch drzewach, swoją uwagę koncentrowały tylko na jednym z nich<sup>88</sup>. C. Dohmen na podstawie źródła J, które datował na czasy Salomona wysnuł tezę, iż opowiadanie rzeczywiście musiało być związane z jednym drzewem życia, a w późniejszym czasie zostało uzupełnione o drzewo poznania (dla niego to źródło E)<sup>89</sup>.

---

<sup>83</sup> Por. D. Dziadosz, *Drzewo poznania dobra i zła...*, dz. cyt., s. 91.

<sup>84</sup> Por. C. Westermann, *Genesis 1-11*, Biblischer Kommentar: Altes Testament 1.1, Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins Neukirchen-Vluyn 1974, s. 289.

<sup>85</sup> Por. K. Budde, *Die biblische Urgeschichte (Gen 1 – 12, 5)*, Giessen 1883, s. 48-58.

<sup>86</sup> Por. K. Budde, *Die biblische Urgeschichte...*, dz. cyt., s. 48.

<sup>87</sup> Por. E. Nielsen, *Creation and the Fall of Man. A Cross-Disciplinary Investigation*, HUCA 43, (1972), s. 13-22.

<sup>88</sup> Zob. H. N. Wallace, *The Eden...*, dz. cyt., s. 101-141; H. Pfeiffer, *Der Baum in der Mitte des Gartens: Zum überlieferungsgeschichtliche Ursprung der Paradieserzählung (Gen 2,4b – 3, 24)*, ZAW 112, Teil 1, (2000), s. 4-7.

<sup>89</sup> Por. C. Dohman, *Schöpfung und Tod: Die Entfaltung theologischer und antropologischer Konzeptionen in Gen 2/3*, Stuttgarter biblische Beiträge 35, Verlag Kath: Bibelwerk, Stuttgart 1996, s. 208-214.

P. Humbert uważał natomiast, że chodzi tutaj o scalenie dwóch mitów: o stworzeniu oraz o Edenie, gdzie każde drzewo ma właściwą sobie rolę<sup>90</sup>. Inni znawcy tematu próbowali udowodnić tezę, iż oba drzewa w opowiadaniu pełnią jednakowo ważną rolę<sup>91</sup>. Czytając werset Rdz 3, 3 czytelnikowi może się wydawać, iż istnieje tylko jedno drzewo, którym na podstawie Rdz 2, 16-17 powinno być drzewo poznania dobra i zła<sup>92</sup>.

W przeciwieństwie do drzewa poznania dobra i zła tematyka drzewa życia występuje również w innych tekstach starotestamentalnych (por. Rdz 2, 9; 3, 22.24; Prz 3, 18; 11, 30; 13, 12; 15, 4). Jest ona ukazana także w literaturze peritestamentalnej (1 Hen 24, 4; 2 Hen 8, 3.5.8; 9, 1; 2 Ekd 8, 52), jak również w Nowym Testamencie (Ap 2, 7; 22, 2.14.19). Symbolika teologiczna, jaka wyłania się we wszystkich tych tekstach, oscyluje wokół tajemnicy nieśmiertelności, która pojmowana jest niejednolicie przez egzegetów<sup>93</sup>.

## 6. Kontekst kulturowo-religijny

Pewnych podobieństw do opowiadania biblijnego o ogrodzie Eden oraz upadku człowieka uczeni dopatrują się także w mitologicznych utworach mezopotamskich. Jednakże nie odnaleziono jeszcze takiego opowiadania, które w pełni zgadzałoby się z opisem zamieszczonym w Biblii i mogłoby uchodzić za jego prawzór. Nie znajdziemy również żadnych informacji, które by opisywały interesujący nas motyw drzewa poznania dobra i zła w tychże utworach. Aczkolwiek artefakty archeologiczne, jak również pomniki Mezopotamii, Egiptu czy też Iranu, wspominają niejednokrotnie drzewo i rośliny życia. Jednakże głównym przesłaniem tego motywu nie jest nieśmiertelność. Chodzi tu bardziej o zdrowie i o przedłużenie życia, które będzie podtrzymywane przy pomocy określonych sił magicznych. Niemniej

---

<sup>90</sup> Por. P. Humbert, *Études sur le récit du Paradis et de la Chute dans la Genèse* (T. XIV des *Mémoires de l'Université*), Revue de l'histoire des religions, Vol. 129, (1946), s. 139-144.

<sup>91</sup> Por. T. N. D. Mettinger, *The Eden Narrative...*, dz. cyt., s. 9; T. Stordalen, *Echoes of Eden: Genesis 2-3...*, dz. cyt., s. 187-197.

<sup>92</sup> Por. J. Lemański, *Księga Rodzaju...*, dz. cyt., s. 202.

<sup>93</sup> Por. D. Dziadosz, *Drzewo poznania dobra i zła...*, dz. cyt., s. 88.

jednak w opowiadaniu Rdz 3, 1-24 można dostrzec wiele odniesień do motywów znanych z mitologii, między innymi z mitologii mezopotamskiej<sup>94</sup>. Drzewo życia jest dobrze znane wielu starożytnym opowiadaniom sumero-akadyjskim.

Sumeryjska historia powodzi najwidoczniej rozpoczęła się od relacji o stworzeniu człowieka i zwierząt (por. Rdz 2, 7; 2, 19) i opowiadała o trudnościach w rolnictwie (por. Rdz 2, 5), oraz nagości człowieka (Rdz 2, 25).

Epos Atrahasis, który jest w pełni zachowany, mówi o istnieniu pomniejszych bogów, którzy pracują jako zwykli robotnicy przy kopaniu kanałów irygacyjnych (A 1, 1-49; por. Rdz 2, 5). Aby ich uwolnić, człowiek został stworzony z gliny i krwi boga (A 1, 210-41; por. Rdz 2, 9). W rzeczywistości powstało siedem par kobiet i mężczyzn, ustanawiając małżeństwo (A 1, 251-300; por. Rdz 2, 20-25). Księga Rodzaju umieszcza tę samą ideę w różnych obrazach. Stąd też czytamy w Biblii, że człowiek został stworzony z prochu ziemi, a potem Bóg tchnął w niego życie. W myśli mezopotamskiej człowiek pracował, aby bogowie mogli odpocząć. Rdz 3 nie daje żadnej wskazówki na temat tego podejścia: Bóg pracował, dopóki wszystkie ludzkie potrzeby nie zostały zaspokojone. Bóg Księgi Rodzaju całkowicie troszczy się o dobro człowieka. Dzieło Boże, jakim jest Adam, ma być czymś więcej niż narzędziem, które będzie uprawiać ziemię i pielęgnować ogród. Jego potrzebą jest towarzystwo, które Stwórca pragnie mu zapewnić. Traktowanie wcześniejszych orientalnych tradycji można porównać z Rdz 1. Mając jednak na uwadze Rdz 3, w starożytnym Bliskim Wschodzie wystąpił wyraźnie nurt polemiczny, kwestionujący przyjętą mitologię stworzenia. Wydaje się raczej, że pisarz wykorzystuje i dostosowuje wcześniejsze motywy w swobodny i kreatywny sposób, aby wyrazić swoją wizję rzeczywistości<sup>95</sup>.

---

<sup>94</sup> O tej tematyce więcej: Zob. W Chrostowski, *Ogród Eden. Zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory*, Warszawa 1991.

<sup>95</sup> Zob. G. Wenham, *Genesis...*, dz. cyt., s. 53.

W eposie sumeryjskim natomiast bohater Gilgamesz wyrusza na poszukiwanie rośliny, która może zapewnić nieśmiertelność. Pouczony przez Utnapisztima znajduje ją, ale niestety szybko traci, bo kiedy w czasie kąpieli zostawił roślinę bez opieki, pożarł ją złowrogi wąż. W konsekwencji Gilgamesz nie osiągnął nieśmiertelności<sup>96</sup>. Nie licząc pewnych zniekształceń, sumeryjskie tradycje pokrywają się w istotnych punktach z Księgą Rodzaju.

Intrygującym utworem jest również „Epos o Adapie” (odpowiednik biblijnego Adama). Jego fragmenty znaleziono w bibliotece Asurbanipala w Niniwie, a najdłuższy tekst zachował się w Egipcie na tabliczce klinowej z II tysiąclecia przed Chr. Epos ten, podobnie jak „Epos o Gilgameszu”, opowiada o nieudanych poszukiwaniach nieśmiertelności. Bóg Ea stworzył Adapę, który był sługą w jego świątyni. Jakiś czas potem bóg Anu wezwał go do nieba. Adapa przyjął podarowaną mu przez Anu szatę i olej, ale odrzucił chleb i wodę, gdyż tak poradził mu Ea, któremu Adapa służył jako kapłan na ziemi. Przez to utracił szansę na życie wieczne. Zwiedzenie, którego autorem był Ea, mogło być niezamierzone, ale jego skutki przywodzą na myśl radę węża, by Adam zjadł z drzewa poznania. Podobieństw między dwiema historiami jest dużo, np. Adap przyjął szatę od boga Anu, zaś Adam otrzymał ubranie ze skóry od Boga, gdy utracił chwałę Bożą. Adam nie przeszedł próby związanej z pokarmem i utracił szansę na nieśmiertelność, podobnie jak Adapa, który nie przyjął chleba i wody życia. Anu zapowiedział Adapowi, że nie będzie żył, nakazując mu przy tym, aby opuścił niebo i spędził resztę życia na ziemi, tak jak Bóg kazał Adamowi opuścić ogród Eden: „Wrócisz do ziemi, z której zostałeś wzięty; bo prochem jesteś i w proch się obrócisz” (por. Rdz 3, 19). W „Eposie o Adapie” wspomniane są dwie istoty niebiańskie, pilnujące wejścia do nieba (Damuzi i Giszida), a w Księdze Rodzaju czytamy o cherubinach, pilnujących wejścia do ogrodu Bożego. Nie przypadkiem Asyryjczycy określali słowem karibi (podobnym do biblijnego "cherubi") rzeźby stróżów przy bramach miast,

---

<sup>96</sup> J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton <sup>3</sup>1969, s. 72 nn.

ukazując ich tak samo jak Egipcjanie - ze skrzydłami. Imię Adapa występuje czasem w literaturze babilońskiej ze słowem *apkallu*, czyli „mądry” (od sumeryjskiego słowa *abgal*, które oznaczało nadzwyczajną mądrość)<sup>97</sup>.

We wszystkich powyższych przypadkach nie ma dowodów na to, iż tekst Księgi Rodzaju został bezpośrednio zapożyczony przez hebrajskiego pisarza. Niemniej jednak lepiej jest domniemywać, że został on zapożyczony z różnych znanych autorowi motywów mitologicznych, gdzie następnie został przekształcony oraz finalnie zintegrowany z własną, świeżą i oryginalną historią.

W micie akadyjskim o Adapie bohater odmawia przyjęcia chleba życia i wody życia oraz wiedzy, jaką można uzyskać przez spożycie tego pokarmu. Wie on, iż tenże pokarm przynależny jest tylko i wyłącznie bogom<sup>98</sup>. Interesujące jest to, że istnieją tu punkty styeczne między tradycją mezopotamską a Księgą Rodzaju, ale historie, w których występują, są bardzo różne. Pewna wspólnota kulturowa wyraża się w określeniach: chleb życia i wody życia, gdzie kulturowy jest termin „życie”. Także wiele innych motywów w Rdz 2–3 ma orientalne podobieństwa.

Podobnie mitologia ugarycka potwierdza, że bóg El żył „u źródeł dwóch rzek, pośród dwóch oceanów”<sup>99</sup>. To pokazuje, że idea dobrze nawodnionego raj, w którym mieszkali bogowie, była częstym motywem w starożytnym Wschodzie. Często potwierdza się, że pojęcie roślin, które mogą nadawać nieśmiertelność, było dobrze znane już w starożytności.

Autora biblijnego, jakby na to nie spojrzeć, w dużej mierze wydaje się interesować moralna strona problemu oraz próba wyjaśnienia owego zagadnienia. W tej formie nie stawia go żadna inna tradycja pozabiblijna kulturowo odrębna. Jak już zostało nadmienione, opowiadania biblijne wskazują na istnienie jakiejś wspólnej tradycji, która jest świadectwem rzeczywistego

---

<sup>97</sup> Por. J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts...*, dz. cyt., s. 87.

<sup>98</sup> Por. J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts...*, dz. cyt., s. 101 nn.

<sup>99</sup> Zob. H. N. Wallace, *The Eden...*, dz. cyt., s. 76.

zdarzenia<sup>100</sup>. Bynajmniej nie wolno zapomnieć w żadnej analizie tekstu natchnionego, iż autor biblijny swoją relację zaczerpnął z objawienia. Dlatego też, jeżeli autor natchniony korzystał w jakiś sposób z opowiadań ludowych, to czerpał z nich pod natchnieniem Bożym.

## 7. Podsumowanie

Narracja o dwóch drzewach w ogrodzie Rdz 3, 1-24 wyróżnia się jako dobrze skomponowana i ujednolicona całość. W opowiadaniu tym wszystkie elementy mają swój sens, jako część strategii literackiej świadomego autora. Fabuła dotyczy Bożego testu posłuszeństwa przez pierwszą parę ludzką. W teście tym drzewo wiedzy jawi się jako sprawdzian, drzewo życia to potencjalna nagroda za posłuszeństwo. Konsekwencje nieposłuszeństwa wobec drzewa dotyczą dwojga ludzi w samym ich istnieniu: przemijanie i śmierć są teraz ich nieuniknionym losem.

Autor natchniony próbuje wskazać na fakt, iż zarówno drzewo życia, jak i drzewo poznania zostały zasadzone w ogrodzie od początku. Jednakże ludziom było dane doświadczyć tylko jednego niezwykłego drzewa, które było zakazane - drzewa wiedzy. Bohaterowie narracji są nieświadomi najistotniejszego faktu: istnienie drzewa życia i skosztowanie owocu jest potencjalną nagrodą za posłuszeństwo woli Bożej. Narracja momentami wydaje się być nacechowana głęboką ironią.

W nakreśleniu tematu posłużyły właściwości strukturalne analizowanego tekstu Rdz 3, 1-24. Cechy strukturalne narracji o ogrodzie Eden wskazują na znaczenie motywu śmierci przeciw możliwości uzyskania nieśmiertelności. Nie jest to jednak podstawowy wątek narracji. Dyskretne elementy tekstu współdziałają ze sobą, aby ukazać temat, który pełni w tekście funkcję integracyjną. Autor zamaskowuje ten temat w formie zwięzłej tezy: posłuszeństwo przykazaniu prowadzi do życia, nieposłuszeństwo do śmierci. Śmierć jest postrzegana jako konsekwencja nieposłuszeństwa. Temat oraz tezę narracji o raju w Rdz 3, 1-24 należy postrzegać również jako tę, która

---

<sup>100</sup> M. Peter, *Wykład Pisma św. Starego Testamentu*, Pallotinum 1970, s. 288.

jest inspirowana teologią deuteronomistyczną, konstruowaną w okresie deportacji babilońskiej.

Dwa drzewa reprezentują dwa Boże przywileje: mądrość (wiedzę) i nieśmiertelność. Konstrukcja gramatyczna wyrażenia: „drzewo poznania dobra i zła” nie stanowi większej trudności. Odnośnie rodzaju implikowanej wiedzy można stwierdzić, że wiedza uniwersalna najlepiej odpowiada jakości wiedzy, która jest Bożym przywilejem. Spostrzeżenia poczynione na temat fabuły i tematu splatają się ze sobą, zaś Boży test pełni centralną funkcję w opowiadaniu Rdz 3, 1-24.

Należy również zwrócić uwagę, iż różne kultury mają swoje opowiadania, w których warunki rzeczywistego życia w teraźniejszości są oparte na wydarzeniach między Bogiem (bogami) a człowiekiem. We współczesnym studium religii, narracja tego typu zyskuje mityczną etykietę gatunkową. Tworzywo mitologiczne, mimo że jest wykorzystywane przez autorów biblijnych, służy jedynie jako tło do wyrażania dojrzałego sposobu myślenia o Bogu i człowieku<sup>101</sup>.

---

<sup>101</sup> Por. J. Lemański, *Księga Rodzaju...*, dz. cyt., s. 104-108.

## Rozdział II

### Temat drzewa w ogrodzie (Rdz 3, 1-24)

---

Rozdział ten zawiera analizę motywu drzewa w tekście masoreckim Rdz 3, 1-24 oraz w Septuagincie. W pierwszej kolejności przedstawiono uwagi gramatyczno-filologiczne, które towarzyszą opracowywanej tematyce, natomiast pominięto niektóre drugorzędne problemy krytyczne, obarczone wieloma dociekaniem hipotetycznymi. Niekiedy wskazany został jedynie materiał, pozwalający na bardziej zasadniczy wgląd w omawiany problem. „Niestety, dziś nie jest nawet możliwe mówienie o oryginale czy jednym pratekście Starego Testamentu”<sup>1</sup>, ponieważ badacze Biblii mają tutaj do czynienia z wielością tradycji tekstowych, które dodatkowo mieszały się ze sobą<sup>2</sup>. Finalnie w tym rozdziale zostaną ukazane przesłanki intertekstualne, które posłużą do reinterpretacji motywu drzewa w ogrodzie Rdz 3, 1-24 w literaturze peritestamentalnej.

#### 1. Drzewo w tekście masoreckim Rdz 3, 1-24

Na wstępie tego paragrafu warto wskazać kilka uwag ściśle filologicznych. Otóż hebrajskie słowo ָעֵץ oznacza, podobnie jak w innych językach semickich (akadyjskim, ugaryckim) i etiopskim, zarówno żywe „drzewo”, jak i „drewno”, które zostało poddane obróbce. Oznaczać może również drewno przeznaczone na opał.

W aramejskich tłumaczeniach Biblii słowo to oznacza tylko „drewno” (por. Dn 5, 4, 23), „belkę” (por. Ekd 5, 8; 6, 4-11), podczas gdy na określenie żywego „drzewa” używa się terminu ָעֵץ חַי (por. Dn 4, 10). Targumy, czyli aramejskie przekłady, wyjaśnienia i rozwinięcia żydowskiej Biblii<sup>3</sup>, używane w liturgii synagoidalnej, tłumaczą hebrajskie słowo ָעֵץ (w zależności od kontekstu) jako „drzewo”, bądź jako „drewno”. W polu semantycznym

---

<sup>1</sup> Zob. L. Sławik, *Egzegeza Starego Testamentu. Wprowadzenie do metod egzegetycznych*, Warszawa 2004, s. 17.

<sup>2</sup> Por. *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, (red.), J. Szlaga, Poznań-Warszawa 1986, s. 110-111; L. Stachowiak, *Potop biblijny, Tworzywo literackie, treść opowiadania, teologia*, Jak Rozumieć Pismo Święte 4, Lublin 1988, s. 13-14.

<sup>3</sup> Zob. S. Jędrzejewski, *Targumy – tłumaczenia hebrajskiej Biblii*, w: *Rozumienie Biblii*, (red.) T. Jelonek, Kraków 2006, s. 41-58.



określeń drzewa znajdują się też słowa, które oznaczają poszczególne jego części, takie jak: „pień”, „gałąź”, „zależek”, „kielek”, „odrośl”, czy „korzeń”.

### 1.1. Tekst masorecki perykopy: uwagi gramatyczno-filologiczne

Tłumaczenie analizowanej perykopy Rdz 3, 1-24 jest autorskie w oparciu o współczesne przekłady występujące w języku polskim takie jak: Nowy Komentarz Biblijny<sup>4</sup> oraz Księga Rodzaju wydanie interlinearne<sup>5</sup>.

וְהַנְחִישׁ הָיָה עָרוֹם מִכָּל־תַּיִת הַשָּׂדֶה אֲשֶׁר עָשָׂה יְהוָה אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר אֶל־הָאִשָּׁה אַף כִּי־אָמַר אֱלֹהִים לֹא תֹאכְלוּ מִכָּל־עֵץ הַגָּן:

1 A<sup>6</sup> wąż był przebieglejszy<sup>7</sup> niż wszystkie inne zwierzęta polne, które uczynił JHWH, Bóg. I powiedział do kobiety: Czy naprawdę powiedział Bóg: Nie możecie jeść z żadnego<sup>8</sup> drzewa ogrodu?

וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה אֶל־הַנְּחָשׁ מִפִּי הָאֱלֹהִים נֹאכַל:

2 I powiedziała kobieta do węża: Z owocu drzew<sup>9</sup> ogrodu<sup>10</sup> możemy jeść<sup>11</sup>.

וּמִפִּי הָעֵץ אֲשֶׁר בְּתוֹךְ־הַגָּן אָמַר אֱלֹהִים לֹא תֹאכְלוּ מִמֶּנּוּ וְלֹא תִגְעוּ בּוֹ פֶּן־תָּמָתוּן:

<sup>4</sup> J. Lemański, *Księga Rodzaju rozdziały 1 – 11*. Wstęp, przekład i komentarz, Nowy Komentarz Biblijny, Częstochowa 2013.

<sup>5</sup> *Hebrajsko-polski Stary Testament: Pięcioksiąg. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi, transkrypcją oraz indeksem rdzeni*, PSB 22, przekł. i wstęp A. Kuśmirek, I. Golovanov, A. Horodecka, Warszawa 2003.

<sup>6</sup> Rozłączne ו-י może również odnosić się do nowych uczestników. Rozłączenie może również wskazywać na „zakończenie jednego odcinka lub początek innego”, jak w Rdz 3, 1; por. B. K. Waltke, M. P. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake: Eisenbrauns 1990, s. 652.

<sup>7</sup> „przebiegły”, עָרוֹם (*'arum*), w znaczeniu negatywnym: Jb 5, 12; 15, 5; w znaczeniu pozytywnym: Prz 12, 16, 23; 13, 16; 14, 8, 15, 18; 22, 3; 27, 12. Por. H. W. Niehr, עָרוֹם, w: TDOT, s. 361-366.

<sup>8</sup> „z żadnego”, por. Kpł 18, 26; 22, 25; Pwt 28, 14.

<sup>9</sup> LXX dodaje *apo pantos* - „ze wszystkich owoców”, Tekst Syr zaś posiada w swoim przekładzie: „ze wszystkich drzew” (por. BHS).

<sup>10</sup> Kreowana relacja zwykle przenosi definicję z dopełniacza do tworzonej relacji, jest on zwykle określony, jeśli tylko następny dopełniacz jest określony z powodu przedimka, jak w Rdz 3, 2; por. B. K. Waltke, M. P. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake: Eisenbrauns 1990, s. 241. Tam, gdzie trzy lub więcej rzeczowników występują jeden po drugim w wzajemnej relacji, pierwszy zwykle służy jako rdzeń całego łańcucha zdaniowego. Zatem w Rdz 3, 2 הגן należy interpretować raczej z heb. עץ niż z heb. פרי. Por. P. Joüon, T. Muraoka, *A grammar of biblical Hebrew*, vol. 3, Roma: Gregorian Biblical Press 1991, s. 475.

<sup>11</sup> Lub: *możemy spożywać*.

3 To<sup>12</sup> o owocu z drzewa,<sup>13</sup> które jest w środku ogrodu, powiedział Bóg:  
Nie możecie z niego jeść, ani nie możecie go dotykać, abyście nie umarli!

וַיֹּאמֶר הַנְּחֹשׁ אֶל־הָאִשָּׁה לֹא־מוֹת תָּמָתוּן:

4 I powiedział wąż do kobiety: Na pewno nie umrzecie<sup>14</sup>.

כִּי יִדְעַ אֱלֹהִים כִּי בַיּוֹם אֶכְלֶכֶם מִמֶּנּוּ וְנִפְקָחוּ עֵינֵיכֶם וְהִייתֶם כְּאֱלֹהִים יִדְעֵי טוֹב וָרָע:

5 Bo Bóg wie, że w dniu, w którym z niego zjecie, otworzą się wam  
oczy i będziecie jak Bóg, znający<sup>15</sup> dobro i zło.

וַתִּרְאֵהָ הָאִשָּׁה כִּי טוֹב הָעֵץ לְמֵאֲכָל וְכִי תִאֲנֶה־הִוא לְעֵינַיִם וְנִחְמַד הָעֵץ לְהַשְׁפִּיל וַתִּקַּח מִפְּרִיו וַתֹּאכַל  
וַתִּתֵּן גַּם־לְאִישָׁהּ עִמָּהּ וַיֹּאכְלוּ:

6 Gdy widziała kobieta, że drzewo<sup>16</sup> jest dobre do jedzenia i że jest  
pożądliwością dla oczu, i [że] pociągające jest to drzewo<sup>17</sup> dla roztropności<sup>18</sup>,  
i wzięła z jego owocu i jadła. I dała też swemu mężowi, będącemu z nią<sup>19</sup>, i  
jadł<sup>20</sup>.

וַתִּפְקַחְנָה עֵינֵי שְׁנֵיהֶם וַיִּדְעוּ כִּי עִירָפָם הֵם וַיִּתְפָּרוּ עֲלֶיהָ תִאֲנֶה וַיַּעֲשׂוּ לָהֶם חַגְרֹת:

7 I otworzyły się oczy obojgu i poznali, że są oni nadzy. Spletli więc  
liście drzewa figowego i uczynili dla siebie przepaski.

וַיִּשְׁמְעוּ אֶת־קוֹל יְהוָה אֱלֹהִים מְתַהַלְךְ בְּגֶן לְרוּחַ הַיּוֹם וַיִּתְחַבֵּא הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ מִפְּנֵי יְהוָה אֱלֹהִים בְּתוֹךְ  
עֵץ הַגֵּן:

<sup>12</sup> Niuanse użytego angielskiego „ale” można oddać zwykłym *waw* w języku hebrajskim, jak w Rdz 3, 3. W BT w tym miejscu użyte jest: „tylko”. BŚP tłumaczy jako: „jednak”.

<sup>13</sup> SP używa זאת „tego” w Rdz 3, 3 razem z drzewem, gdzie BHS nie używa tego zaimka wskazującego.

<sup>14</sup> Pod. składnia Ps 49, 8; Am 9, 8, lub: „Nie jest pewne, czy pomrzecie”.

<sup>15</sup> „Bóg, znający”, כְּאֱלֹהִים יִדְעֵי: (1) imiesłów: *znający*, należałoby w tym przypadku traktować jako l. m. i odnosić do ludzi, nie Boga; (2) *jak bogowie znający*.

<sup>16</sup> Trzy wyrażenia podrzędne, określające zmienione postrzeżenie drzewa przez kobietę, są stylistycznie równoległe w BHS. Wspólny przedmiot postrzeżenia jest określony w trzech wyrażeniach jako הָעֵץ, הִוא, oraz הָעֵץ. Chociaż LXX zachowuje zapis jednostka po jednostce pod innymi względami, brakuje jej ostatniego הָעֵץ.

<sup>17</sup> LXX oraz Wlg pomijają powtórzenie słowa: *drzewo*.

<sup>18</sup> Lub: *dla powodzenia*.

<sup>19</sup> Modyfikator przymiotnika to konstrukcja kwalifikująca rzeczownik lub jego odpowiednik. W Rdz 3, 6 klauzula względna jest przymiotnikiem modyfikatorem: „I dała też (trochę) swojemu mężowi (który był) z nią”. Por. B. K. Waltke, M. O’Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake: Eisenbrauns 1990, s. 74; P. Joüon, T. Muraoka, *A grammar of biblical Hebrew*, vol. 3, Roma: Gregorian Biblical Press 1991, s. 482.

<sup>20</sup> PS oraz część manuskryptów LXX wskazują w tym miejscu na: l. m.: *ἐφαγον* – *oni zjedli*. Jednakże tutaj BHS wydaje się być właściwszym przekładem używając l. p.: *on jadł*.

8 I usłyszeli głos<sup>21</sup> JHWH Boga przechadzającego się po ogrodzie przy<sup>22</sup> wietrze dnia<sup>23</sup>. I ukryli się człowiek i jego żona przed obliczem JHWH Boga, wśród drzew ogrodu.

וַיִּקְרָא יְהוָה אֱלֹהִים אֶל־הָאָדָם וַיֹּאמֶר לוֹ אַיֶּכָּה:

9 I zawołał JHWH Bóg, do człowieka i powiedział do niego: Gdzie ty jesteś?

וַיֹּאמֶר אֶת־קִלְקֵלָה שָׁמַעְתִּי בִגְגוֹן וַאֲיָרָא כִּי־עֵרָם אָנֹכִי וְאֶחָבָא:

10 I odpowiedział: Usłyszałem Twój głos w ogrodzie i przestraszyłem się, bo nagi jestem, i ukryłem się.

וַיֹּאמֶר מִי הִגִּיד לְךָ כִּי עֵרָם אָתָּה הַמִּן־הָעֵץ אֲשֶׁר צִוִּיתִיךָ לֵבִלְתִּי אֶכְלֶמֶנּוּ אֶכְלָתָּ:

11 I powiedział: Kto ci powiedział, że jesteś nagi? Czy<sup>24</sup> zjadłeś z drzewa, z którego zakazałem<sup>25</sup> ci jeść<sup>26</sup>?

וַיֹּאמֶר הָאָדָם הָאִשָּׁה אֲשֶׁר נָתַתָּה עִמָּדִי הִוא נִתְּנָה־לִּי מִן־הָעֵץ וְאָכַלְתִּי:

12 A człowiek odpowiedział: Kobieta, którą mi dałeś, aby była ze mną, ona dała mi z tego drzewa — i jadłem<sup>27</sup>.

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים לָאִשָּׁה מַה־זָּאת עָשִׂיתָ וְתֹאמְרֵי הָאִשָּׁה הִנְתָּשׁ הַשִּׂיאָנִי וְאָכַלְתִּי:

13 Wtedy zwrócił się JHWH Bóg, do kobiety: Cóż to uczyniłaś?<sup>28</sup> Kobieta odpowiedziała: Wąż mnie zwiódł, i jadłam.

<sup>21</sup> „głos”, קוֹל (*qol*), może odnosić się do gromu.

<sup>22</sup> Czasowe zastosowania ל obejmuje znaczenie dotyczące prostego umiejscowienia (w, o, lub w pewnym okresie czasu); zob. B. K. Waltke, M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake: Eisenbrauns 1990, s. 206.

<sup>23</sup> „w wietrze dnia”, הַיּוֹם לַיּוֹם, lub: (1) *w porze dziennego powiewu*; (2) *w wicherze burzy*.

<sup>24</sup> Lub wykrzyknikowe: „Ach! Więc zjadłeś...!”

<sup>25</sup> W języku hebrajskim pojęcia przeciwne i sprzeczne są mniej wyraźne. I odwrotnie, „nie wydawać rozkazów” może być użyte tam, gdzie powiedzielibyśmy „zakazać”. W rzeczywistości w biblijnym języku hebrajskim brakuje czasownika równoważnego z „zakazać”; por. P. Joüon, T. Muraoka, *A grammar of biblical Hebrew*, vol. 3, Roma: Gregorian Biblical Press 1991, s. 606-607.

<sup>26</sup> Przysłówek ה, który jest często kwestionowany, czasami ma wykrzyknik, który ze względu na jego względną rzadkość łatwo pozostaje niezauważony, jak w Rdz 3, 11; por. P. Joüon, T. Muraoka, *A grammar of biblical Hebrew*, vol. 3, Roma: Gregorian Biblical Press 1991, s. 609.

<sup>27</sup> „i jadłem”: forma pauzalna.

<sup>28</sup> Pytanie emfaticzne.

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהֵינוּ אֶל־הַנָּחָשׁ כִּי עָשִׂיתָ זֹאת אָרוּר אַתָּה מִכָּל־הַבְּהֵמָה וּמִכָּל חַיַּת הַשָּׂדֶה עַל־גִּחְוֹנְךָ  
תֵּלֵךְ וְעָפָר תֹּאכַל כָּל־יְמֵי תְּיִיךָ:

**14** Wówczas JHWH, Bóg, powiedział do węża: Ponieważ to uczyniłeś, będziesz szczególnie<sup>29</sup> przeklęty<sup>30</sup> (będziesz) pośród wszelkiego bydła i wszelkich zwierząt polnych. Na brzuchu twoim będziesz czołgał się i będziesz jadł proch przez wszystkie dni życia twego!

וַאִיְבָהּ אֲנִשִּׁית בֵּינְךָ וּבֵין הָאִשָּׁה וּבֵין זָרְעֶךָ וּבֵין זָרְעָהּ הִוא יְשׁוּפְךָ רֹאשׁ וְאַתָּה תִּשׁוּפְנוּ עָקֵב: ט

**15** I ustanowię nieprzyjaźń między tobą i między kobietą, i między nasieniem<sup>31</sup> twoim i między nasieniem jej - on zmiążdży ci głowę, a ty zranisz<sup>32</sup> mu piętę<sup>33</sup>.

אֶל־הָאִשָּׁה אָמַר הַרְבֵּה אֲרֵבָה עִצְבוֹנְךָ וְהָרְגֵךָ בְּעֶצֶב תֵּלְדֵי בָנִים וְאֶל־אִשְׁוֹךָ תִּשְׁוֹקְתָּ וְהוּא יִמְשַׁל־כָּבֹךָ: ט

**16** Do<sup>34</sup> kobiety powiedział: Bardzo pomnożę twój trud i twą ciężę<sup>35</sup>. W bólu będziesz rodzić synów, ku swemu mężowi będziesz kierować swe pożądanie,<sup>36</sup> a on będzie panował<sup>37</sup> nad tobą.

וּלְאָדָם אָמַר כִּי־שָׁמַעְתָּ לְקוֹל אִשְׁתְּךָ וַתֹּאכַל מִן־הָעֵץ אֲשֶׁר צִוִּיתִיךָ לֵאמֹר לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ אַרְוֶהָ  
הָאָדָמָה בְּעִבּוֹרְךָ בְּעֶצְבוֹן תֹּאכְלֶנָּה כָּל יְמֵי תְּיִיךָ:

**17** A do Adama<sup>38</sup> powiedział: Ponieważ posłuchałeś głosu swojej żony i jadałeś z drzewa, o którym ci powiedziałem: Nie wolno ci z niego jeść! Z powodu ciebie ziemia będzie przeklęta! W trudzie będziesz się z niej żywił<sup>39</sup>, przez wszystkie dni życia twego!

וְקוֹץ וְדַרְדַּר תִּצְמָחַם לְךָ וְאָכַלְתָּ אֶת־עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה:

<sup>29</sup> „szczególnie”: wynika ze składni: אָרוּר אַתָּה אָרוּר , „przeklęty ty [bardziej] niż wszelkie bydło”.

<sup>30</sup> „przeklęty”, אָרוּר (‘arur), być może w grze słownej z *przebiegły*, אָרוּם (‘arum).

<sup>31</sup> Lp. zbiorowa, zob. Rdz 16, 10; 22, 17; 24, 60.

<sup>32</sup> „zrani [...] zranisz”: שׁוּף (szuf), zn.: *zetrzeć, sproszkować, zmiążdżyć* (Wj 32, 20), *zmyć, bić, rozbić* (Jb 9, 17), *okryć* (Ps 139, 11).

<sup>33</sup> „On cię schwyta za głowę, a ty go schwytasz za piętę”. W heb. *nasienie*, זֶרַע (zera’), jest *r. m.*

<sup>34</sup> Również: *A do*.

<sup>35</sup> „ciężę”, הֶרַיִן (herajon), met. *bólów porodowych*.

<sup>36</sup> „pragnienie”, תְּשׁוּקָה (teszuqah), por. Rdz 4, 7, odnosi się do próby zapanowania nad człowiekiem.

<sup>37</sup> „będzie nad tobą panował”, יִמְשַׁל־כָּבֹךָ וְהוּא, lub, jeśli dopatrywać się w impf. odcienia wolitywnego, to: „będzie chciał nad tobą panować”.

<sup>38</sup> „do człowieka” jak w BHS.

<sup>39</sup> „będziesz się z niej żywił”, תֹּאכְלֶנָּה (to ‘chalnah): wg BHS: *będziesz ją obrabiał*, Heb. תַּעֲבֹדְנָה (ta ‘awdennah).

**18** Ciernie i osty rodzić ci będzie, a spożywać będziesz ziele pola.

בזעת אפיקו תאכל לָחֶם עַד שׁוֹבְךָ אֶל־הָאָדָמָה כִּי מִמְּנָה לָקַחְתָּ כִּי־עָפָר אָתָּה וְאֶל־עָפָר תָּשׁוּב:

**19** W pocie swego czoła będziesz jadł chleb, aż powrócisz do ziemi, gdyż z niej zostałeś wzięty, bo jesteś prochem i do prochu powrócisz.

וַיִּקְרָא הָאָדָם שֵׁם אִשְׁתּוֹ חַוָּה כִּי הִיא הָיְתָה אִם כָּל־חַי:

**20** I nadał człowiek swojej żonie imię Ewa, gdyż ona stała się matką wszystkich żyjących.

וַיַּעַשׂ יְהוָה אֱלֹהִים לָאָדָם וּלְאִשְׁתּוֹ כְּתַנּוֹת עוֹר וַיִּלְבָּשֵׂם: פ

**21** I sporządził JHWH Bóg, dla Adama i dla żony jego odzienie ze skóry, i okrył ich.

וַיֹּאמְרוּ יְהוָה אֱלֹהִים הֲוֵה הָאָדָם הִיָּה כְּאָחָד מִמְּנוֹ לְדַעַת טוֹב וָרָע וְעַתָּה פָּו־יִשְׁלַח יָדוֹ וְלָקַח גַּם מֵעֵץ הַחַיִּים וְאָכַל וַתִּי לְעֵלָם:

**22** Powiedział JHWH Bóg: Ponieważ człowiek stał się taki, jak jeden z nas<sup>40</sup>, przez poznanie<sup>41</sup> tego, co dobre i złe<sup>42</sup>, to oby teraz nie wyciągnął swej ręki i nie wziął także z drzewa życia, i nie jadł, i żył na wieki.

וַיִּשְׁלַחְהוּ יְהוָה אֱלֹהִים מִגֻּן־עֵדֶן לְעַבְדֹת אֶת־הָאָדָמָה אֲשֶׁר לָקַח מִשָּׂם:

**23** I wygonił go JHWH Bóg, z ogrodu Eden, aby uprawiał ziemię, z której został wzięty.

וַיִּגְרֵשׁ אֶת־הָאָדָם וַיִּשְׁכֹּן מִקֶּדֶם לְגֻן־עֵדֶן אֶת־הַפְּרִיִּים וְאֵת לֶהֱט הַחַרְבַּב הַמַּתְהַפֵּקֶת לְשָׂמֵר אֶת־דַּרְךְ עֵץ הַחַיִּים: ס

<sup>40</sup> Lub: „z Nas”. Liczbę jeden אחד można znaleźć na podstawie przyimka מן, po którym następuje rzeczownik. אחד regularnie kieruje wyrażeniem cząstkowym w מן i dlatego jest tłumaczone jako: „jak jeden z Nas”; por. B. K Waltke, M. O’Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake: Eisenbrauns 1990, s. 155; P. Joüon, T. Muraoka, *A grammar of biblical Hebrew*, vol. 3, Roma: Gregorian Biblical Press 1991, s. 470.

<sup>41</sup> ל + bezokolicznik (לדעת) jest przymiotnikiem odczasownikowym. Często przedłuża okoliczności lub charakter poprzedniej czynności. W języku hebrajskim biblijnym jest używany we frazach oratorskich = por. B. K Waltke, M. O’Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake: Eisenbrauns 1990, s. 608-609.

<sup>42</sup> „przez poznanie tego, co dobre i złe”, נָרַע טוֹב לְדַעַת.

24 I wypędził człowieka, i umieścił na wschodzie<sup>43</sup> od ogrodu Eden, umieścił cheruby<sup>44</sup> i płomień wirującego miecza<sup>45</sup>, aby strzegł drogi do drzewa życia<sup>46</sup>.

## 1.2. Rdz 3, 1: כָּל עֵץ הַגֶּן - wszystkie drzewa tego ogrodu

Wszystkie drzewa, które stworzył Bóg, zostały umieszczone w ogrodzie (heb. גֶּן). Zazwyczaj ogród definiowany jest jako pewien określony obszar. Może to być teren np. uprawnej ziemi. Obraz ogrodu Eden można również określić jako miejsce ogrodzone murem kamiennym, bądź z cegły lub też czymś, co przypomina żywopłot<sup>47</sup>. Ogrody zwyczajowo były usytuowane w pobliżu jakiegoś źródła wodnego. Taka lokalizacja zapewniała dostęp do stałego nawadniania, przez co też możliwy był duży urodzaj. W ten sposób o wiele łatwiejsze było podtrzymywanie i ochranianie znajdującego się w danym ogrodzie życia. Ogrody były oczywiście wykorzystywane w różnorodnych celach, począwszy od zastosowania dekoracyjnego, jak i zwyczajnego, użytkowego (por. Rdz 13, 10; Lb 24, 6; Jr 31, 12). Uprawiano w nich drzewa owocowe, warzywa i kwiaty (por. 1 Krl 21, 2; Jr 29, 5). Ostatecznie ogrody same w sobie były przedmiotem ludzkich pragnień<sup>48</sup>. Zasadniczo biblijnemu opisowi każdego ogrodu towarzyszą cechy fizyczne tego miejsca, takie chociażby jak: zieleń oraz owoce. Dzięki powyższym określeniom ogrody te były uważane przez ludzi jako miejsca spokoju oraz szczęścia.

---

<sup>43</sup> Lub: „z przodu ogrodu”.

<sup>44</sup> „cheruby”, כְּרוּבִים (*keruwim*), czyli: *poświęconych, orędowników, opiekunów*, zob. A. S. Kapelrud, *The Gates of Hell and the Guardian Angels of Paradise*, JAOS 70, (1950), s. 151-156; D. N. Freedman, M. P. O'Connor, כְּרוּב, w: TDOT, s. 307-319.

<sup>45</sup> Lub: „wirujące ostrze miecza”. *Ostrze lub płomień*, לַהַט (*lahat*).

<sup>46</sup> Konstrukcja zdaniowa jest tutaj formą rzeczownika lub jego odpowiednika, który może służyć dowolnej funkcji składniowej. Rzeczowniki עֵץ וְדֶרֶךְ są częścią tej konstrukcji i służą odpowiednio jako: biernik (*nomen regens*) i dopełniacz (*nomen rectum*). Dlatego wyrażenie to jest tłumaczone jako „strzec drogi (prowadzącej) do drzewa życia”; por. B. K. Waltke, M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake: Eisenbrauns 1990, s. 138.

<sup>47</sup> Por. P. Morris, D. Sawyer (red.), *A Walk in the Garden. Biblical, Iconographical and Literary Images of Eden*, JSOTSup 136, Sheffield 1992, s. 327.

<sup>48</sup> Por. J. Kułaczkowski, „Grzech pierworodny i jego następstwa dla relacji pomiędzy mężczyzną i kobietą w świetle Rdz 3”, „Studia Warmińskie” 2007/2008, s. 18.

Hebrajski wyraz Eden (heb. עֵדֶן) użyty już w Rdz 2, 8, może zarówno być nazwą własną, jak i określeniem swoistej rozkoszy. Samo słowo Eden etymologicznie odpowiada sumeryjskiemu rzeczownikowi *edin* i babilońskiemu *edinu*<sup>49</sup>. Wyrazy te oznaczają w języku polskim między innymi: „step, pole, równina”. W tym kontekście wydaje się, że rzetelniejsze byłoby dookreślenie tego miejsca jako ogrodu będącego na stepie, który jest nawadniany dopływami, kanałami<sup>50</sup>. Dlatego wyrażenie „ogród w Edenie” można przetłumaczyć również jako „ogród na stepie”<sup>51</sup>. Wolno również domniemywać, iż pisarz biblijny wyobrażał sobie to miejsce jako oazę, która usytuowana jest na wschodniej pustyni<sup>52</sup>.

Dialog rozpoczynający werset Rdz 3, 1 jest niezwykle subtelny. Kusiciel, czyli wąż, rozpoczyna rozmowę z Ewą od delikatnego, ale jakże przebiegłego kłamstwa. Mówi: „Czy naprawdę powiedział (אָרַךְ קִי־אָמַר) Bóg (אֱלֹהִים): Nie możecie jeść z żadnego drzewa ogrodu?” (Rdz 3, 1b).

Słowo אֱלֹהִים, mimo że w gramatyce występuje w liczbie mnogiej, to akurat w tym miejscu łączy się z czasownikiem אָמַר, który występuje tutaj w liczbie pojedynczej. To połączenie wyrazowe sygnalizuje, że owo określenie należy rozumieć jako: „Bóg”. Nie należy go tłumaczyć jako rzeczownika w liczbie mnogiej, czyli: „bogowie”.

W tej scenie z ogrodu kobieta daje się wciągnąć w dialog, próbując poprawić słowa, które wypowiada fałszywie wąż. Niewiasta stara się ukazać stan faktyczny, panujący w ogrodzie stworzonym przez Boga. Tłumaczy, że ludzie mogą jeść z owoców drzew tego ogrodu (Rdz 3, 2), jednakże zabronione jest jedzenie owoców z drzewa, które znajduje się „pośrodku tego ogrodu” (Rdz 3, 3). Pojawia się zatem dylemat dotyczący zdefiniowania owego drzewa. Bynajmniej nie chodzi tutaj o problem z identyfikacją drzew.

---

<sup>49</sup> *Wielki słownik hebrajsko – polski i aramejsko – polski Starego Testamentu*, t. 1, (red.) L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, (red.) wyd. pol. P. Dec, tłum. K. Madaj i in., Warszawa 2008, s. 741; F. Zorell, עֵדֶן, *Lexicon hebraicum Veteris Testamenti*, Roma 1984, s. 575; D. J. A. Clines, *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. VI, Sheffield Academic Press, Sheffield 1993-2011, s. 283; B. H. Kedar-Kopfstein, עֵדֶן w: TDOT, s. 481-490.

<sup>50</sup> Zob. J. S. Kselman, Eden, w: *Encyklopedia biblijna*, (red.) P. J. Achtemeier, Warszawa 1999, s. 236.

<sup>51</sup> Por. J. Synowiec, *Na początku Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu*, Warszawa 1987, s. 157.

<sup>52</sup> Por. H. Gunkel, *Genesis*, Göttingen 1910, s. 7.

W rozmowie kobiety z wężem pomija się dominujące w narracji określenie imienia Boga יהוה אלֹהֵים. Zostaje ono zastąpione, zgodnie z intencją węża, samym określeniem אלֹהֵים. Niebawem dialog w tym momencie rozmowy przechodzi na poziom języka teologicznego<sup>53</sup>. Rozmowa teraz toczy się nie z Bogiem, ale o Bogu<sup>54</sup>. W owej rozmowie kobieta wykazuje swoje rozczarowanie. Idąc za logiką węża, patrzy na Stwórcę jak na surowego prawodawcę. Wyolbrzymia zakaz Boży, przekłamując przy tym drugą część wypowiedzi Boga. Ponadto swoją uwagę koncentruje tylko na jednym drzewie, wszystkie pozostałe przy tym ignorując. W zachowaniu kobiety na pierwszy plan przebija się strach przed konsekwencjami wynikającymi z niedotrzymania nakazu Bożego.

Analizując postać kusiciela w Rdz 3, 1 uczeni proponują różne wyjaśnienia dotyczące znaczenia węża. Niektórzy uważają, że wąż jest drugorzędny w tej historii, inni upierają się przy jego głównym znaczeniu, ponieważ jest on tutaj obdarzony zdolnościami istot ludzkich, a taki sposób charakterystyki postaci w opowiadaniu jest rzadkością w hebrajskiej narracji<sup>55</sup>. Postać węża jest synonimem bałwochwalstwa na tle starożytnego Bliskiego Wschodu. W całym starożytnym świecie wąż jest obdarzony boskimi lub pół-boskimi cechami, był czczony jako symbol ochrony, zła (śmiertelna trucizna), płodności (kananejska bogini płodności) lub trwałego życia (odnowienie skóry) (por. też Hi 26, 12-13, Iz 27, 1-19). E. Bianchi podkreśla, że hebrajskie słowo שֶׁפֶן - wąż pochodzi od rdzenia, który oznacza praktykowanie wróżbiarstwa bądź wykorzystywanie praktyk magicznych, co w Izraelu zawsze było synonimem bałwochwalstwa zabronionego przez prawo (por. Kpł 19, 26; Pwt 18, 10)<sup>56</sup>. Jednakże ten argument wydaje się być niewystarczający, gdyż wąż tutaj jest jednym ze stworzeń Bożych. W przeciwieństwie do starożytnej mitologii Bliskiego Wschodu, religijnej

---

<sup>53</sup> Por. J. Lemański, *Księga Rodzaju...*, dz. cyt., s. 244.

<sup>54</sup> Z. Pawłowski, *Opowiadanie, Bóg i początek. Teologia narracyjna Rdz 1-3*, RSB 13, Vocatio, Warszawa 2003, s. 391.

<sup>55</sup> Por. G. J. Wenham, *Genesis 1 – 15*, WBC 1, Waco 1987, s. 72; E. A. Speiser, *Genesis. Introduction, Translation and Notes*, AB, vol. 1, Doubleday, New York 1964, s. 25.

<sup>56</sup> Por. E. Bianchi, *Adam, ou es tu?*, Cerf, Paris 1998, s. 182.



symboliki i kultów, wąż został zredukowany do mało znaczącej, zdemitologizowanej postaci, jako jedno ze stworzeń Boga. Nie posiada żadnych mocy okultystycznych. Nie jest stworzeniem demonicznym, tylko niezwykle sprytnym. Jego rolą jest ukazanie kobiecie, natury zła i podsycenie jej pragnienia. Wąż nie jest uosobieniem zła<sup>57</sup>. Niektórzy znawcy tematu próbowali zrozumieć postać węża z perspektywy pochodzenia zła. G. von Rad uważa, że wzmianka o wężu jest przypadkowa. Wyjaśnia jednak, że narrator przedstawił go w opowieści, aby pokazać, że impuls do pokusy pochodzi nie wnętrza człowieka, ale z zewnątrz. Chodzi o przeniesienie odpowiedzialności za źródło zła na coś zewnętrznego<sup>58</sup>.

Oprócz etycznej strony grzechu należy wziąć pod uwagę jego tragiczne oblicze i przyjąć paradoks historii biblijnej, ponieważ człowiek jest odpowiedzialny za grzech, który jest jego własnym, którego chciał, ale który również został mu narzucony i nałożony na niego z zewnątrz. Jednak ta interpretacja nie wyjaśnia twierdzenia, że wąż jest przebiegły i opisu tego stworzenia jako jednego ze zwierząt<sup>59</sup>. Znawcy tematu wyjaśniają również, że wąż jest swoistą metaforą, reprezentującą wybór w całym stworzeniu Bożym, które było dobre. Wąż ukazuje opcje wyboru, którego ostatecznie musi dokonać człowiek, a które ostatecznie zostało przedstawia za pomocą sceny kuszenia przy drzewie w środku ogrodu<sup>60</sup>. Niemniej jednak należy zauważyć, że wąż nie daje kobiecie wyboru. Pełni raczej rolę mistrza drzewa poznania dobra i zła oraz pomaga kobiecie w jej procesie umysłowym. Wąż jest również interpretowany jako wzór mądrości, ponieważ jest przebiegły<sup>61</sup>. Za jego radą następuje katastrofa, tak więc mądrość reprezentowana przez węża jest złudna. Zatem mądrość w Rdz 3, 1 należy ocenić negatywnie.

W świetle powyższej analizy można wysunąć kilka hipotetycznych wniosków. Pierwszy to ten, że o wężu mówi się, że jest jednym z „bestii

---

<sup>57</sup> Por. N. M. Sarna, *Genesis*, Jewish Publication Society, Philadelphia 1989, s. 24.

<sup>58</sup> Por. G. von Rad, *Genesis: A Commentary*, SCM Press, London 1961, s. 87.

<sup>59</sup> Por. P. J. Titus, *The Second Story of Creation (Gen 2:4-3:24). A Prologue to the Concept of Enneateuch?*, Peter Lang, Frankfurt 2011, s. 318.

<sup>60</sup> Por. P. J. Titus, *The Second Story of Creation...*, dz. cyt., s. 318.

<sup>61</sup> Zob. więcej: S. Jędrzejewski, *U korzeni zła. Rdz 1-11 w interpretacji apokaliptyki żydowskiej*, Lublin 1997, s. 23-28.

ziemi” heb. הַיִּתְּ הַשָּׂדֵה, którą stworzył Bóg (por. Rdz 1, 25; Rdz 2, 19). Ta informacja natychmiast eliminuje możliwość, że wąż ma być postrzegany jako jakiś rodzaj nadprzyrodzonej, boskiej siły. Nie ma tu miejsca na jakiegokolwiek dualistyczne poglądy na temat pochodzenia dobra i zła w Księdze Rodzaju<sup>62</sup>. Dlaczego zatem biblijny narrator wybiera węża, a nie inne stworzenie? Otóż wąż jest jednym ze zwierząt nieczystych pojawiających się w Pięcioksięgu. Zgodnie z klasyfikacją zwierząt w Księdze Kapłańskiej, węża należy uznać za archetyp nieczystego zwierzęcia (por. Kpł 11, 42; Pwt 14). Stawiany jest na najdalszej pozycji względem zwierząt czystych, które mogą być wybrane do złożenia ofiary Bogu. Wąż mógłby być także kolejną transformacją znanego motywu mitologicznego. Epos o Gilgameszu opowiada, jak znalazł on roślinę, dzięki której mógł uniknąć śmierci. Niestety, gdy pływał w stawie, wyszedł wąż i połknął roślinę, pozbawiając go w ten sposób szansy na nieśmiertelność<sup>63</sup>. Jednakże w Księdze Rodzaju mamy zupełnie inną historię, mimo występowania zarówno węża, człowieka i rośliny (drzewa). W grę także wchodzi obietnica życia, ostatecznie jednak człowiek traci nieśmiertelność przez nieposłuszeństwo wobec swojego Stwórcy.

W Księdze Rodzaju czytamy również, że wąż był „przebieglejszy” heb. עָרוּם מִכָּל מִן niż którekolwiek ze stworzeń. Przymiotnik עָרוּם: jest używany raz w Rdz 3, 1 i 10 razy w literaturze mądrościowej (3 razy w Księdze Hioba, 6 razy w Księdze Przysłów oraz 1 raz w Księdze Koheleta). W Księdze Przysłów osoba posiadająca mądrość: jest godna pochwały i przeciwstawiona „głupocie” (por. Prz 12, 16. 23; 13, 16; 14, 8). Z kolei pojawiające się heb. עָרוּם w Księdze Hioba jest wyrażeniem pejoratywnym (por. Hi 5, 12; 15, 5). Sformułowanie to odnosi się do cech przebiegłego człowieka, którego sztuczki mają na celu zranienie innych ludzi i który jest wrogiem Boga. Po analizie tego przymiotnika w tekstach biblijnych uczeni dochodzą do wniosku, że jest to termin ambiwalentny, który może opisywać

---

<sup>62</sup> Por. V. P. Hamilton, *The Book of Genesis 1-17, NICOT*, Grand Rapids 1990, s. 187-188.

<sup>63</sup> Zob. I. 6. Kontekst kulturowo-religijny.

pożądanie lub cechy, które są niepożądane np. u człowieka<sup>64</sup>. Niemniej jednak należy wyjaśnić, że jakość mądrości reprezentowana przez heb. עָרוּם nie jest negatywna, ale może być użyta w złym celu. Jeśli tak jest, być może problematyka występująca w Rdz 3 nie dotyczy mądrości? Wąż nadużywa swojej mądrości, aby zniekształcić słowa Boga i sprowokować pierwotną parę do nieprzestrzegania boskiego przykazania i poszanowania boskiego planu.

Jednakże, aby poprawnie zinterpretować orędzie Rdz 3, trzeba nam odnieść się do nakazu Bożego z Rdz 2, 16-17. Jego treść jest bardzo precyzyjna i stanowcza, co bardzo pomoże we właściwej analizie drzew występujących w ogrodzie Eden. W pierwszej kolejności fragment Rdz 2, 16-17 określa dokładnie prawa mężczyzny (możliwość swobodnego spożywania owoców ze wszystkich drzew ogrodu). Kolejno definiuje jedyny nakaz: Adamowi nie wolno było sięgać po owoce z drzewa poznania dobra i zła. Przekroczenie owego nakazu wiązało się z karą, której skutkiem była nieunikniona śmierć człowieka. Wypowiedź węża, zwodziciela, kreuje w głowie Ewy obraz Boga Stwórcy, który w żaden sposób nie jest troskliwy, wręcz przeciwnie: zdaje się być niejako prześladowcą, zmuszającym człowieka do ślepego posłuszeństwa poprzez swój surowy nakaz, związany z ogrodem Eden.

Bezbronna i osamotniona niewiasta przypomina wężowi prawdziwą treść słów Jahwe, która określała reguły panujące w ogrodzie, a także z których drzew ogrodu owoce można spożywać (por. Rdz 3, 2-3a). Niemniej jednak Ewa, przytaczając Bożą wolę, nie zauważa już tego, jak bardzo Bóg jest hojny względem człowieka, oraz swobody, jaką Stwórca dał Adamowi i Ewie do korzystania z pozostałych dobrodziejstw ogrodu rajskiego<sup>65</sup>.

Odnosząc się do możliwości jedzenia owoców, Ewa ostatecznie formułuje w swojej wypowiedzi do węża sam fakt „prawny”, czyli możliwość spożywania owoców z ogrodu jako ewentualności udzielonej

---

<sup>64</sup> Por. P. J. Titus, *The Second Story of Creation...*, dz. cyt., s. 323.

<sup>65</sup> Por. D. Dziadosz. *Tak było na początku. Izrael opowiada swoje dzieje. Literacka i teologiczna analiza wiodących tradycji Księgi Rodzaju*, Przemyśl 2011, s. 149.

przez Boga pierwszym ludziom. Natomiast bardzo świadomie i wymownie pomija fakt, że wraz z Adamem bez żadnej przeszkody mogli korzystać z owoców wszystkich (heb. מכל) drzew Edenu. Kwestia ta dotyczy również drzewa znajdującego się w środku ogrodu (Rdz 3, 3b). W tym kontekście hebrajskie wyrażenie פִּי הָאֵל, które jest użyte tutaj (por. 1 Sm 21, 6 oraz 2 Sm 16, 11) zazwyczaj wprowadza stwierdzenie: „dobrze, a teraz”, lub „spójrz tutaj”<sup>66</sup>. Wąż nie zadaje pytania, on celowo zniekształca fakty. W pierwszych jego słowach, dotyczących drzewa, jest prawdopodobnie odrobina sceptycyzmu lub przynajmniej zaskoczenia, która wyraża się w sformułowaniu: „nie wolno ci jeść z żadnego z drzew”. To jest całkowitą kpina z pierwotnego, szczodrego pozwolenia Boga (por. Rdz 2, 16)<sup>67</sup>.

### 1.3. Rdz 3, 2: פִּרֵי עֵץ הַגֶּן - owoce drzew tego ogrodu

Pośród różnych interpretacji owocu drzewa tego ogrodu najczęściej można spotykać tezę mówiącą, że owocem, który występuje w rajskim ogrodzie było jabłko. Twierdzenie to znalazło swoje odbicie chociażby w sztuce średniowiecza i renesansu. Drzewem w raju była jabłoń, a jej owocami „rajskie jabłka”<sup>68</sup>. Takie przedstawienie owego owocu mogło być związane z łacińską nomenklaturą, określającą „jabłko” jak swoiste „zło”. Te słowa brzmią tak samo, a określa je łac. słowo *malum*. Wyraz ten został zapożyczony z języka greckiego – μήλον, co oznacza „jabłko”. Łacińskie *malum* może również oznaczać jakiś nieokreślony, większy owoc<sup>69</sup>.

Pomimo że Księga Rodzaju nie wyjaśnia, jakiego gatunku był owoc z „drzewa życia”, to tradycja hebrajska widzi w nim owoc winnego krzewu. Talmud przedstawi go przy pomocy następującego twierdzenia: „nie ma nic

---

<sup>66</sup> Por. C. Westermann, *Genesis 1–11: A Commentary*, Minneapolis, Augsburg 1984, s. 239.

<sup>67</sup> Por. G. J. Wenham, *Genesis...*, dz. cyt., s. 73.

<sup>68</sup> Przykładem może być: Tycjan, Adam i Ewa (Museo Nacional del Prado). Więcej na temat przedstawień rajskiego drzewa i jego owoców zob. w: P. de Rynck, *Jak czytać opowieści biblijne i mitologiczne w sztuce*, tłum. P. Nowakowski, Universitas, Kraków 2008.

<sup>69</sup> Zob. E. C. Hangen, *Symbols: Our Universal Language*, Wichita (McCormick-Armstrong) 1962, s. 36; W. Kopaliński, *Słownik symboli, Wiedza Powszechna*, Warszawa 1990, s. 112-113; W. Kopaliński, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Rytm, Warszawa 2011, s. 415.

bardziej wprowadzającego człowieka w upojenie, niż wino”<sup>70</sup>. Filon z Aleksandrii patrzy na to zagadnienie w sposób symboliczny. Uważał on, że drzewo oraz jego owoce są symbolem mądrości lub też roztropności. Widział także w symbolu tym zdolność rozeznawania, która następuje w duszy człowieka<sup>71</sup>. Augustyn z Hippony twierdził natomiast, że zjedzenie owocu jest naruszeniem porządku natury, zaburzeniem hierarchii, jaka powinna panować między stworzeniem a Stwórcą. Mówił jasno, że jest to odwrócenie się człowieka od Stwórcy i zwrócenie ku stworzeniu<sup>72</sup>.

Ogólnie rzecz biorąc, w Biblii mamy do czynienia z dwojakim znaczeniem „owocu”. Może to być rodzaj plonu rośliny, jadalny dla człowieka, jak również trudu człowieka pracującego na ziemi. Przede wszystkim jest on widzialnym znakiem Bożego błogosławieństwa. Niemniej jednak istotne jest, aby nie pominąć interpretacji „owocu” drzew tego ogrodu w znaczeniu metaforycznym, także jako skutków i konsekwencji ludzkiego postępowania (por. Jr 17, 10)<sup>73</sup>.

#### 1.4. Rdz 3, 3: אֲשֶׁר בְּתוֹךְ הַגֶּן - drzewo które jest w środku ogrodu

Analizując tekst mówiący o drzewie, które jest umieszczone w środku ogrodu, w pierwszej kolejności należy zwrócić uwagę na rodzajnik, który tam występuje (heb. הַ). Rodzajnik to cząstka, która określa wyraz. W hebrajskim występuje tylko jeden rodzajnik określony, taki sam dla wszystkich rodzajów i liczb. Jest nim przedrostek -ה. Tenże rodzajnik występuje przed słowem hebrajskim אֲשֶׁר, wskazując przy tym na konkretne drzewo, które zostało umieszczone w środku ogrodu rajskiego.

---

<sup>70</sup> Zob. M. Berg, S. B. Yochai, Y. Ashlag, *The Zohar: The First Ever Unabridged English Translation, with Commentary*, vol. 2, Kabbalah Centre International, New York 2003, s. 388-390.

<sup>71</sup> Zob. Filon z Aleksandrii, *Pisma*, t. 1: *O stworzeniu świata; Alegorie praw; O dekalogu; O cnotach*. tłum. L. Joachimowicz, IW PAX, Warszawa 1986, s. 74-76.

<sup>72</sup> Zob. Augustyn z Hippony, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju (De Genesi ad litteram libri duodecim)*, VIII, 6.12, 13.28, tłum. J. Sulowski, *Augustyn z Hippony, Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1980, s. 259-260.

<sup>73</sup> Zob. *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie świętym*, (red.) L. Ryken, J. Wilhoit, T. Longan III, Prymasowska Seria Biblijna, (red.) W. Chrostowski, tłum. Z. Kościuk, Vocatio, Warszawa 2003, s. 665-666.

Skutkiem rozmowy kobiety z wężem jest to, iż niewiasta teraz zaczęła patrzeć na drzewo oczami węża, a nie Stwórcy. Całkowicie jest już bez znaczenia to, czy wszystkie pozostałe drzewa są przeznaczone do użytku człowieka, czy też nie. Rdz 2, 9 przypomina o tym, że wszystkie drzewa w ogrodzie były przyjemne dla oczu i rodziły smaczne owoce. Ewa jest już w tym momencie na tyle zaślepiona, że widzi wartość tylko w tym jednym drzewie, które rośnie w środku ogrodu. Takie zachowanie związane jest z pożądaniem otrzymania specjalnego daru, który można uzyskać tylko przez zjedzenie zakazanego owocu. Kobieta, patrząc na drzewo, pragnie teraz tylko i wyłącznie tego, aby stać się jak Bóg. Chce dostąpić poznania, które ma Bóg, i które dotyczy dobra i zła. Ostatecznie działania węża odniosły upragniony skutek, utrzymując Ewę definitywnie w fałszywym przekonaniu.

Nie mniej ważne jest również to, iż Ewa w nieuzasadniony sposób manipuluje słowami samego Boga, ponieważ zakaz Boży dotyczy spożywania owoców z drzewa znajdującego się w środku ogrodu. Sam Bóg, co ciekawe, nie wspomina ani słowem o zakazie dotykania owego drzewa. Na tej podstawie bardzo dobrze uwidacznia się manipulacja węża i to, że udało mu się zmienić podejście Ewy do Boga, w kontekście drzewa w środku ogrodu. Wystarczyła jedna podstępna manipulacja, aby człowiek przestał dostrzegać wielką miłość oraz dobroć Boga. W tym momencie bardzo mocno zaczęła człowieka dręczyć i doskwierać mu Boża decyzja, dotycząca drzewa w środku ogrodu<sup>74</sup>.

### 1.5. Rdz 3, 6: טוֹב הָעֵץ לְמַאֲכָל - [owoce] tego drzewa dobre do jedzenia

Jest wiele różnych sposobów interpretacji symboliki owoców drzewa z Rdz 3, 6, które znacząco wpływają na zrozumienie orędzia analizowanego wersetu. Najprawdopodobniej rozwiązaniem najbliższym zamysłom autora natchnionego jest próba odczytania tego symbolu w kontekście próby odnalezienia genezy zła w doskonałym świecie, stworzonym przez Boga.

---

<sup>74</sup> Por. D. Dziadosz. *Tak było na początku...*, dz. cyt., s. 150.

Spożycie zakazanego owocu przez pierwszych ludzi może oznaczać bezpośrednie wejście w doświadczenie zła. W teologicznym postrzeganiu autora natchnionego wyrażone jest twierdzenie, że Bóg był twórcą wszystkiego, co istnieje. Można domniemywać zatem, że odpowiadał również za istnienie zła. Jednakże plan Boży zakładał zupełnie coś innego, a mianowicie, że zło nigdy nie dotknie człowieka. Dlatego można powiedzieć, że zostało ono niejako zamknięte w owocach drzewa rosnącego w środku ogrodu. Dokładnie z tego właśnie drzewa Bóg stanowczo zabronił korzystać pierwszym rodzicom.

Nieposłuszeństwo woli Bożej spowodowało swoistą aktywację zła. Przez to też dało początek wszystkim negatywnym postawom i negatywnym uczuciom ludzkim. Sprowadziło na człowieka także wszystkie odmiany trudu, cierpienia oraz - co najgorsze - samą śmierć. Zatem, kiedy grzech wewnętrzny został już popełniony, pożądliwość ludzka wychodzi na pierwszy plan. Niewiasta zauważyła, że „drzewo to ma owoce dobre do jedzenia” tzn. dla podtrzymania życia<sup>75</sup>. Uwiedziona kobieta staje się teraz uwodzicielką. Namawiając Adama do skosztowania owocu, czyni z mężczyzną to samo, co wąż uczynił z nią. Człowiek, przekonany, że owoce są dobre do jedzenia, zgrzeszył pychą oraz chęcią zrównania się z Bogiem, jak również uniezależnieniem się całkowicie od woli Stwórcy<sup>76</sup>.

Owoce drzewa zostały opisane przy pomocy zwięzłych stwierdzeń. Charakterystyka owoców wydaje się nie być wcale przypadkowa. Biblijny narrator odwołuje się w niej do znanego mu fundamentu antropologicznego<sup>77</sup>. Werset mówiący, że „drzewo to ma owoce dobre do jedzenia”, uzmysławia czytelnikowi, że zrywając zakazany owoc z drzewa życia, Adam i Ewa mają niepodważalnie największą godność wśród stworzenia Bożego. Łamiąc ów zakaz, naruszyli oni pierwotną harmonię, która panowała w raju i w konsekwencji poddali siebie oraz swe potomstwo

---

<sup>75</sup> Por. T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza. Wprowadzenie i egzegeza Księgi Rodzaju 1 – 11*, Tarnów 2002, s. 252.

<sup>76</sup> Por. T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza...*, dz. cyt., s. 252.

<sup>77</sup> Por. E. Guziakiewicz, *Rajski owoc i podstawy biblijnej moralności*, RBL 68 (2015) 1, s. 62.

prawu przemijania. Pierwsi rodzice przez grzech nieposłuszeństwa utracili rajską niewinność, z którą wiązała się nieznajomość zła<sup>78</sup>.

Termin „jeść” oddany jest w tekście przy użyciu hebrajskiego wyrazu לָכַח. Samo spożywanie pokarmów na kartach Biblii opisane jest wiele razy, co sprawia, że jest to jeden z istotniejszych obrazów biblijnych<sup>79</sup>. Nie ma drugiego takiego obrazu, który by łączył w tak silny sposób motyw dosłowny z przenośnym, materialny z duchowym. Fakt spożywania pokarmów przypominał o podstawach ludzkiej egzystencji oraz o tym, co absolutnie niezbędne jest człowiekowi do życia<sup>80</sup>. Jedzenie przypominało także o kruchości życia ludzkiego, gdyż czynność ta musi być wykonywana regularnie, co nie zawsze było możliwe. W procesie tym widać także Bożą opiekę objawioną nad swoim stworzeniem (por. Pwt 29, 5; 1 Krl 17, 4-6; Ps 4, 27-30)<sup>81</sup>. Pomimo że czynność jedzenia pełniła tak istotną rolę, Biblia podkreśla także wartość powstrzymywania się od przyjmowania pokarmów. Zauważalne jest to chociażby w nakazach Starego Przymierza (np. zakaz spożywania zwierząt uznanych za nieczyste (por. Kpł 11, 1-28)).

Taka postawa ma na celu ochronę człowieka przed przesadą w jedzeniu, a „niejedzenie” jest wyrazem cnoty moralnej. Dlatego czynność jedzenia mówi też o stylu życia danego człowieka. Ukazuje ona moralny i duchowy stan danej osoby. Spożywanie, jedzenie, oznacza zatem przyswojenie sobie czegoś jako swoje, na własność. Jest to też wyraz osobistego uczestnictwa w czymś<sup>82</sup>. W tym wszystkim istotna jest niemniej świadomość, iż nie wszystko jednak człowiek „może”, czy raczej powinien

---

<sup>78</sup> D. Dziadosz, *Teologiczna struktura relacji o ogrodzie Eden (Rdz 2, 4b-25)*, Studia Gdańskie 27 (2010), s. 23-31.

<sup>79</sup> F. Zorell, לָכַח, w: *Lexicon hebraicum Veteris Testamenti*, Roma 1984, s. 48, D. J. A. Clines, *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. I, Sheffield Academic Press, Sheffield 1993-2011, s. 248; M. U. Ottosson, לָכַח, w: TDOT, s. 236-241.

<sup>80</sup> Podobnie było również w starożytnej literaturze pozabiblijnej.

<sup>81</sup> *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie świętym*, (red.) L. Ryken, J. Wilhoit, T. Longan III, Prymasowska Seria Biblijna, (red.) W. Chrostowski, tłum. Z. Kościuk, Vocatio, Warszawa 2003, s. 268-270.

<sup>82</sup> Uczestnictwo to może mieć charakter negatywny, jak to ma miejsce w przypadku jedzenia kobiety cudzołożnej (Prz 7,18; 30,20), lub też pozytywny, jak to ma miejsce w przypadku jedzenia przez małżonków (Pnp 2,3-5; 4,11-16), czy chociażby uczestnictwa w ostatecznym zbawieniu poprzez ucztowanie z Bogiem w Jego wiecznym królestwie.



posiadać w sensie swojej własności. Dlatego też nie wszystko powinien „spożywać”. Ta właśnie myśl zawarta jest - jak się wydaje - w zakazie „jedzenia” nadanym człowiekowi przez Boga i przedstawionym w wersecie w Rdz 3, 6.

### 1.6. Rdz 3, 6: תַּאֲוָה הָיָה לְעֵינַיִם - rozkosz dla oczu

W Rdz 3, 6 gdzie narracja osiąga punkt kulminacyjny, hebrajski styl prozy wydaje się być najbardziej efektywny. Z niezwykłą zwięzłością zostają opisane fatalne kroki, wykorzystując serię jedenastu kolejnych klauzul *waw-consecutivum*, które sugerują szybkość działania: „zobaczyła”, „podjęła”, „dała”<sup>83</sup>. Kobieta zaczyna teraz spoglądać na drzewo z perspektywy węża. Jego słowo przeważa nad słowem Bożym. Atrakcyjność zakazanego owocu stała się nie do odparcia. Trzy silne popędy zmusiły kobietę do zjedzenia go: fizyczne pragnienia, estetyczny pociąg i duma z życia lub chęć przechwalania się. Innymi słowy, zakazane drzewo ma do zaoferowania jej trzy godne pochwały cechy: jest atrakcyjne fizycznie („dobre do jedzenia”), estetyczne („rozkosz dla oczu”) i przemyślane („pożądane, aby ktoś był rozważny”)<sup>84</sup>. „Widziała, że drzewo było dobre”, to wyraźnie powtórzony refren z Rdz 1, gdzie to Bóg widział, że dobre było jego stworzenie. Teraz dobro zostało zdegradowane w umyśle kobiety. Jego definicja nie jest już wyrokiem Bożym, ale jest zakorzeniona w odwołaniu się do zmysłów i wartości przyziemnych. Egoizm, chciwość oraz żądza kierują teraz ludzkimi działaniami. Dobro nie jest już zakorzenione w tym, co mówi Bóg, ale w tym, co myślą ludzie. Przekształcają to, co dobre, w to, co złe. W ten sposób kobieta ironicznie przyjmuje rolę Boga polegającą na „poznaniu dobra”.

Stwierdzenie o rozkoszy, jaką powoduje owoc dla oczu kobiety, chce wskazać na to, iż wąż nie ma nic wspólnego z pokusą. To po prostu owoc, który jest atrakcyjny i kusi ją do jedzenia. Według C. Westermanna chodzi tu o pragnienie (chciwość), sformułowane w Dekalogu (por. Wj 20, 17),

<sup>83</sup> Por. G. J. Wenham, *Genesis...*, dz. cyt., s. 75.

<sup>84</sup> Por. V. P. Hamilton, *The Book of Genesis 1-17*, NICOT, Grand Rapids 1990, s. 190; G. von Rad, *Genesis...*, dz. cyt., s. 90.

które należy do samej natury ludzkiej. Zmysł wzroku i smaku działają razem, aby wzbudzić to pragnienie<sup>85</sup>. G. J. Wenham twierdzi, że pożądlivość kobiety jest opisana w terminologii zapowiadającej dziesiąte przykazanie. „Rozkosz” i „pożądanie” pochodzą od rdzenia heb.  $\text{רָמַן}$  co oznacza „pożądać” (por. Pwt 5, 21; Wj 20, 17)<sup>86</sup>.

Pierwsze dwie cechy zakazanego drzewa mówiły, że ono było „dobre do jedzenia” i „było rozkoszą dla oczu” (por. Rdz 3, 6). Co istotne, nie odróżniają go one od żadnego innego drzewa, znajdującego się w ogrodzie (por. Rdz 2, 9). W oczach kobiety zakazane drzewo jest teraz takie, jak inne drzewa. Nie jest już drzewem wyróżniającym się spośród wszystkich innych szczególną zdolnością, ale jest pożądane, aby obdarzyć człowieka empiryczną mądrością poznania zarówno dobra jak i zła. Decyzja Ewy daje pierwszeństwo wartościom pragmatycznym, estetycznym i mądrościowym, a nie słowom, które w pierw kierunku do człowieka Bóg. Tak więc pokusa nie jest przedstawiana jako ogólny bunt przeciwko autorytetowi Boga, a raczej jako dążenie do zostania właścicielem mądrości.

Na tym etapie narracji o ogrodzie Eden (por. Rdz 3, 1-24), w w. 6 kończy się rozmowa człowieka i węża. Jednakże nadal towarzyszy czytelnikowi oraz rozwija się opis misternie zaplanowanej pokusy. Wersety Rdz 3, 6-8 ukazują przekroczenie Bożego nakazu i negatywne oraz dramatyczne w skutkach działania zwodniczego węża, który nie ma zamiaru przestać pogrążyć człowieka w ciemności zła. Pragnienie skosztowania zakazanego owocu z drzewa poznania dobra i zła autor natchniony przedstawia oraz określa wykorzystując terminologię, którą można zauważyć również w dziesiątym przykazaniu Dekalogu. Terminologia ta określa ideę pożądania (heb.  $\text{רָמַן}$  – pragnienie, delicja, rozkosz<sup>87</sup> i  $\text{רָמַן}$  – pożądać, pragnąć czegoś lub kogoś, oraz znajdować w czymś przyjemność<sup>88</sup>

---

<sup>85</sup> Por. C. Westermann, *Genesis 1–11...*, dz. cyt., s. 249.

<sup>86</sup> Por. G. J. Wenham, *Genesis...*, dz. cyt., s. 75-76.

<sup>87</sup> *Wielki słownik hebrajsko – polski i aramejsko – polski Starego Testamentu*, t. 1, dz. cyt., s. 617-618.

<sup>88</sup> *Wielki słownik hebrajsko – polski i aramejsko – polski Starego Testamentu*, t. 1, dz. cyt., s. 308-309; G. H. Wallis,  $\text{רָמַן}$ , w: TDOT, s. 452-461.

(Wj 20, 17; Pwt 5, 21). Dramaturgię opisanych zdarzeń uwypukla kontrast pomiędzy światem pożądań, pragnień oraz oczekiwań zniewolonej pokusą Ewy, która określa owoc drzewa jako „rozkosz dla oczu”.

### 1.7. Rdz 3, 6: וַיִּחְמַד הָעֵץ לְהַשְׁכִּיל - drzewo zrozumienia

Według Rdz 3, 1 wszystkie drzewa w ogrodzie są dostępne dla człowieka. Bóg również daje przyzwolenie, aby spożywać z tych drzew owoce. Uwaga niewiasty natomiast skupia się teraz tylko i wyłącznie na tym drzewie, z którego Bóg zakazał spożywać owoce.

Partykuła *waw*, występująca na wstępie zdania, pokazuje pewnego rodzaju konsekwencje, związane z poprzednią rozmową. Ewa רָאָה (widzi) teraz tylko to jedno drzewo, wokół którego skupiła się rozmowa z wężem. Jej postrzeganie rzeczywistości koncentruje się tylko i wyłącznie na trzech rzeczach (Rdz 3, 6), a mianowicie: że (כִּי) drzewo jest „dobre (טוֹב) / nadaje się do jedzenia, ponadto że (כִּי) owoce są przyjemne dla oczu.

Po tej analizie widzimy, jak finalnie rodzi się w kobiecie stałe pragnienie oraz przekonanie, że owo drzewo jest godne tego, aby je pożądać (participium מִדְּמַה). Jest ono również niezbędne, aby osiąść Bożą mądrość<sup>89</sup>. To „dobro” w ocenie niewiasty, to jeden z pierwszych kroków do tego, aby sięgnąć po przywileje i prawa, które należą tylko i wyłącznie do Boga<sup>90</sup>. Przyczyną tego wszystkiego jest to, że owoce drzewa wydają się całkowicie oddziaływać na zmysły kobiety, zarówno na smak, jak i estetykę. Co ciekawe, pozwalają one przez wzrok (oczy), wywołać w kobiecie wrażenie nasycenia, dając jej przy tym jakąś nową, lepszą niż dotychczas wiedzę. Chodzi więc nie tylko o pragnienie czy sam akt woli, lecz także o konkretne działanie, zmierzające do ich urzeczywistnienia<sup>91</sup>. Ewie najbardziej chodzi o zdobycie wiedzy, odrzuca przy tym „mądrość”, którą Bóg proponuje człowiekowi. Wchodzimy tutaj na płaszczyznę ambicji człowieka, który

<sup>89</sup> Por. J. Lemański, *Księga Rodzaju...*, dz. cyt., s. 245.

<sup>90</sup> Por. Z. Pawłowski, *Opowiadanie, Bóg i początek...*, dz. cyt., s. 394-395.

<sup>91</sup> Zob. G. H. Wallis, מִדְּמַה, w: TDOT, s. 454-455.

chce poszerzać zakres swojej wiedzy. Pożądanie mądrości ma w Biblii wiele znaczeń, zarówno pozytywnych, jak i negatywnych.

W tym fragmencie Rdz 3, 6 „pożądanie” ma negatywne konotacje (por. Lb, 11, 4; Ps 78, 29-31). Używając tego samego czasownika mówiącego o „pożądaniu”, Biblia opisuje również słuszne pragnienia (por. Ps 10, 17; 21, 3). W biblijnej literaturze mądrościowej w sposób szczególny „mądrość” ukazywana jest jako szczególne dobro (por. Mdr 9). A. Schüle, mówiąc o tym, iż Boży zakaz oddziela człowieka od tej wiedzy, zwraca uwagę, iż problem leży w zrozumieniu zakazu jako pewnego rodzaju ostrzeżenia przed śmiercią, która jest następstwem zjedzenia owego owocu. Można by rzec, że problem leży w postawie kobiety, gdyż jej celem wydaje się nie być ostatecznie mądrość, którą posiada sam Bóg, ale stanie się równym Bogu. Człowiek chce stanąć o tym co dobre, a co złe. Bardziej niż na współpracy ze Stwórcą zależy mu na postawieniu się w miejscu Stwórcy<sup>92</sup>.

Autor natchniony wydaje się mieć jednakże trochę inną intencję. Otóż pokazuje on, iż mężczyzna był świadkiem tego wydarzenia i tak naprawdę wie, co się dzieje. Wiedza, przekazana również jemu od Boga na temat drzewa zakazanego, jest mu dobrze znana (por. Rdz 2, 16-18). Dalszy przebieg wydarzeń pokaże jeszcze bardziej jego pełną współodpowiedzialność. Warto przy tym uwzględnić fakt, że niewiasta nie zmuszała Adama do tego, aby zjadł owoc. Ona mu go podała, a on wziął i zjadł. Bardzo sugestywne w tym miejscu jest panujące milczenie<sup>93</sup>. Można by rzec, że podkreśla ono proces wzajemnej separacji, odwrócenia się człowieka od Boga, który będzie się pogłębiał wraz z dalszą narracją.

Wyrazy „poznać, zrozumieć”, występują tutaj przez zastosowanie hebrajskiego słowa נָחַם. Oznacza ono: wiedzę, zrozumienie, mądrość, rozeznanie<sup>94</sup>. Jego pochodzenie związane jest z czasownikiem hebrajskim

---

<sup>92</sup> A. Schüle, *Die Urgeschichte (Genesis 1-11)*. ZBK.AT, Zürich 2009, s. 75-76.

<sup>93</sup> Z. Pawłowski, *Opowiadanie, Bóg i początek...*, dz. cyt., s. 398.

<sup>94</sup> *Wielki słownik hebrajsko – polski i aramejsko – polski Starego Testamentu*, t. 1, dz. cyt., s. 217-218; F. Zorell, נָחַם, w: *Lexicon hebraicum Veteris Testamenti*, Roma 1984, s. 177, D. J. A. Clines, *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. II, Sheffield Academic Press, Sheffield 1993-2011, s. 457-459.

עָדָה, który w języku polskim znaczy: zauważyć, zobaczyć doświadczyć, odczuć, zrozumieć, poznać, wiedzieć, rozróżnić<sup>95</sup>. Wielość wymienionych odpowiedników tego czasownika nakierowuje na łączący je wspólny mianownik. Jest nim nie tyle sama wiedza, co raczej jej doświadczanie. Nie chodzi tu o zwykłe poznanie intelektualne, jedynie przy użyciu rozumu, ale o konkretne doświadczenie, przeżycie czegoś konkretnego (por. Sdz 3, 1; Iz 53, 3; Mdr 3, 13)<sup>96</sup>. Zatem poznanie nie jest jedynie procesem związanym z teoretyczną wiedzą. Dokonuje się ono przede wszystkim w kontekście całego ludzkiego życia.

### 1.8. Rdz 3, 8: עֵץ הַחַיַּהּ - drzewo ukrycia

Biblijny wstyd (heb. בוֹשָׁה – wstydzić się, odczuwać dyskomfort i upokorzenie, utracić godność, lękać się, upokorzyć, poniżyć, pozbawić czci i honoru) w relacji autora biblijnego prezentowany jest w sensie przeciwstawnym<sup>97</sup>. Brak wstydlivosti można by określić jako coś, co bardzo łączy mężczyznę z niewiastą w świecie stworzonym przez Boga (Rdz 2, 25). Zachowanie człowieka oraz jego ukrycie się przed Bogiem (Rdz 3, 8), to pierwszy z symptomów ukazujących upadek ludzkiej natury. W kontekście relacji autora natchnionego wstyd jest zatem rozumiany również jako lęk człowieka. Jest on niczym innym jak jedną z konsekwencji grzechu. Lęk pierwszych ludzi po czasie przeradza się w strach, gdy słyszą kroki zbliżającego się Stwórcy (Rdz 3, 8). Wątek lęku pierwszych ludzi jest jednym z ważniejszych motywów, występujących w drugiej części relacji o upadku człowieka.

Fakt ukrycia się przed Bogiem w zaroślach drzew, a także odpowiedź udzielona Bogu przez Adama, wyraźnie ukazuje wątły stan duchowy pierwszych ludzi. Wina, ale też bezradność wobec całkowicie nowej sytuacji

---

<sup>95</sup> *Wielki słownik hebrajsko – polski i aramejsko – polski Starego Testamentu*, t. 1, dz. cyt., s. 370-372.

<sup>96</sup> F. Zorell, יָדַע, w: *Lexicon hebraicum Veteris Testamenti*, Roma 1984, s. 295-297; D. J. A. Clines, *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. IV, Sheffield Academic Press, Sheffield 1993-2011, s. 100; G. J. Botterweck, עָדָה, w: TDOT, s. 448-454.

<sup>97</sup> *Wielki słownik hebrajsko – polski i aramejsko – polski Starego Testamentu*, t. 1, dz. cyt., s. 112; H. Seebass, בוֹשָׁה w: TDOT, s. 50.

człowieka, na którą nie był przygotowany, sieje wielką bojaźń i niepewność. Za tym lękiem idzie seria spontanicznych (nieprzemyślanych) oraz nieskutecznych decyzji. „Otwarcie oczu” związane jest z pewnego rodzaju olśnieniem (iluminacją), która teraz jasno ukazuje słabości człowieka. Pojawia się świadomość własnej nagości. Konsekwencją tego jest pojawienie się wstydu u człowieka. Odkrywanie nagości dla współczesnych było swoistym eufemizmem, opisującym akt seksualny. Do tej kwestii również odnosiło się słowo *poznać* heb. *וָדַע* (por. Rdz 4, 1).

W tym kontekście należy również zwrócić uwagę na strój, który jest dość istotną rzeczą, bowiem odnosił się również do statusu człowieka, oznaczał jego tożsamość. To zachowanie człowieka jest pierwszym krokiem, mającym na celu zmianę rzeczywistości, którą ustanowił sam Bóg. Rana, jaka tu powstaje, związana jest z zaufaniem dwojga ludzi, których powołaniem miało być dążenie do wzajemnej jedności, bycia „jednym ciałem” oraz brak wstydlivosti wobec siebie (por. Rdz 2, 24-25). W tym miejscu sama „nagość” ma o wiele większe znaczenie, bowiem stara się ukazać, jak dalece zmienił się sposób percepcji człowieka w odniesieniu do całego dzieła Stwórcy. Zachwiana została również bliska relacja, jaka panowała między człowiekiem a Bogiem. Ciekawy jest fakt, iż mężczyzna i kobieta słyszą głos Boga, który przechadza się po ogrodzie. Wydarzenie to dzieje się wieczorem. Obecność Boga podkreśla się przez zastosowanie antropomorfizmu („Bóg chodzi”) oraz za pomocą głosu, dźwięku. Można z tego wywnioskować, iż Bóg przechadza się po ogrodzie rajskim (*הַגֶּן* – *hitpa’el* participium) tylko o pewnych porach.

Po złamaniu nakazu człowiek robi wszystko, aby ukryć się teraz przed obliczem Stwórcy. Głos Boży dochodzi niejako z zewnątrz, głównie dlatego, że człowiek ukrył się przed swoim Panem. Zatem następną konsekwencją poznania dobra i zła jest potrzeba ukrycia się przed Bogiem. Opisane to zostało bardzo trafnie w księdze Mądrości w odniesieniu do motywu ciemności (por. Mdr 17, 1 – 18, 4)<sup>98</sup>. Ponieważ człowiek naruszył zakaz

---

<sup>98</sup> Por. J. Lemański, *Księga Rodzaju...*, dz. cyt., s. 248.

Boży, pozbył się przy tym pewnego rodzaju Bożego patrzenia na otaczającą go rzeczywistość. Zdobyta wiedza wcale nie przyniosła wymarzonego skutku. Samo zaś przejście od niewiedzy do poznania czegoś zupełnie nowego, staje się swoistego rodzaju archetypem buntu przeciw ograniczeniom<sup>99</sup>.

### 1.9. Rdz 3, 11: הָעֵץ אֲשֶׁר צִוִּיתִיךָ - drzewo zakazane

G. J. Wenham określa tę część narracji, jako swoistego rodzaju śledztwo z elementami przesłuchania. Sam Bóg nigdy nie wydaje wyroku, dopóki nie zostanie ustalona wina<sup>100</sup>. Tutaj Stwórca jawi się bardziej jako nietypowy pedagog. Zadaje pytanie człowiekowi: „Kto ci powiedział, że jesteś nagi? Czy może zjadłeś z drzewa, co do którego ci nakazałem, abys z niego nie spożywał” (Rdz 3, 11). Pierwsze pytanie wydaje się w gruncie rzeczy być pytaniem retorycznym. Bóg, zadając je, chce ustalić przyczyny złego postępowania człowieka. Mężczyźnie i kobiecie nikt nie powiedział, że są nadzy. Jest to konsekwencja skuszenia się na zerwanie owocu z zakazanego drzewa. Człowiek teraz staje wobec przyjęcia skutków popełnionego czynu, jednak ten wymóg osobistej odpowiedzialności wydaje się go przerastać. Tłumacząc się Bogu, ztraca poczucie wzajemnej jedności z partnerką. Przy tym także jeszcze bardziej oddala się od Boga (por. Rdz 3, 8). Niewiasta postępuje w ten sam sposób, czyniąc się ofiarą spisku i zrzucając winę na węża (por. Rdz 3, 13). Ta rozmowa ukazuje niedojrzałość kobiety jak i mężczyzny. Relacja między Bogiem a nimi zostaje w poważnym stopniu zachwiana.

Poznanie oznacza tu praktykę czynienia dobra oraz zła, jednakże ten proces związany jest równocześnie z dojrzwaniem, dochodzeniem do odpowiedzialności, jaka się z tym procesem łączy. Czas cnoty ludzkiej przeminął wraz ze spożyciem owocu z zakazanego drzewa. Człowiek będzie

---

<sup>99</sup> Por. M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington 1987, s. 176-179.

<sup>100</sup> Por. J. Lemański, *Księga Rodzaju...*, dz. cyt., s. 248.

musiał się nauczyć brać odpowiedzialność za swoje błędy. To jest skutek dostępu do poznania dobra i zła.

Autor natchniony wydaje się tutaj niejako pomijać refleksję na temat tego, co się stało. Bardziej próbuje ukazać fakt, iż od tego momentu człowiek odpowiada sam za siebie, ze wszystkimi konsekwencjami. Jak wynika z narracji, człowiek będzie musiał jeszcze wiele się nauczyć, aby odnaleźć się w świecie poza Boskim ogrodem. Pomimo że w tym wersecie nie użyto słowa „grzech”, jednakże w życiu pierwszych ludzi zaistniała sytuacja, która ukierunkowuje ich na zupełnie nową „jakość”. Obecna natura człowieka zostaje zraniona i pojawia się przy tym konieczność wyboru dobra bądź też zła (por. Rdz, 6, 5; Ps 51, 7). Tę przeciwność, która pojawiła się na drodze człowieka, może pokonać tylko Boża łaska. Jednak wydarzy się to tylko wtedy, kiedy człowiek zacznie współpracować ze swoim Stwórcą oraz jeśli zbliży się do źródła życia (por. Rdz 3, 24).

#### **1.10. Rdz 3, 22.24: עֵץ הַחַיִּים - drzewo życia**

Różne argumenty naukowe najczęściej dotyczą redakcyjnego charakteru tych wersetów. Przykładowo, wydalenie z ogrodu z powodu zjedzenia owocu z drzewa środka ogrodu jest liczone dwukrotnie i ukazuje to heb. וַיִּשְׁלְחֵהוּ (w. 23) oraz heb. וַיִּגְרֹשׁ אֶת-הָאָדָם (w. 24a). Zgodnie z w. 22 Bóg postanawia wypędzić człowieka, aby nie miał dostępu do drzewa życia. Ta decyzja jest przeprowadzana w Rdz 3, 24. Te klauzule, które należą do siebie pod względem treści, wnoszą nowy motyw drzewa życia do poprzedniego opisu. W przeciwieństwie do Rdz 3, 17 Bóg już zdecydował wypędzić człowieka, gdy odnalazł go i ostatecznie wykonuje swoją decyzję w w. 23, aby człowiek mógł uprawiać pole i zakosztować kary<sup>101</sup>.

Końcowe wersety narracji (Rdz 3, 22-24) nie mają jedności. Szereg zdań, które nie znajdują się w bezpośredniej linii narracji, zostało luźno dołączonych do rzeczywistego zakończenia. Opis strażników, którzy strzegą drogi do drzewa życia, łączy w sobie dwie powszechnie uznawane tradycje.

<sup>101</sup> Por. G. von Rad, *Genesis...*, dz. cyt., s. 97; H. Gunkel, *Genesis*, Göttingen 1910, s. 23.



Według jednej są to cheruby, według drugiej płomień obracającego się miecza. Uznaje się również, że narrator powołuje się na tradycje nieizraelskie. W istocie nie jest przypadkiem, że te dwie wyraźnie mityczne formy nie zostały umieszczone w podstawowej narracji wygnania mężczyzny i kobiety z ogrodu Bożego, ale raczej w równoległym motywie drzewa życia (por. Rdz 3, 22. 24 ), który jest motywem mitycznym ze świata wokół Izraela. Oba wersety dotyczą drzewa życia, o którym nie wspomina się w pozostałej części narracji, z wyjątkiem Rdz 2, 9. Ta wzmianka w Rdz 2, 9 ma znaczenie nie tylko w kontekście Rdz 3, 22. 24, ale również w opowieści o drzewie pośrodku ogrodu<sup>102</sup>. Ten nowy motyw, który do tej pory nie pojawił się w narracji, zostaje wprowadzony przez refleksję Boga, która podejmuje dosłownie motywy z Rdz 3, 5 i wyciąga z nich wniosek prowadzący do nowego motywu. Wykonanie wyroku w w. 24 jest wynikiem konkluzji. Nie jest to zgodne z metodą narracyjną pozostałej części fragmentu, ale wyraźnie ilustruje, jak w przebiegu kompozycji refleksja ta wprowadza nowy motyw do narracji.

W tym kontekście C. Westermann stwierdza, że jest to fałszywe założenie, aby wielokrotnie znaleźć logiczną równowagę dla zestawienia dwóch drzew<sup>103</sup>. Narracja o wygnaniu z ogrodu, która osiąga swój cel w Rdz 3, 23 dotyczy tylko jednego drzewa. Tylko Rdz 2, 9 i Rdz 3, 22. 24 dotyczą drzewa życia. Te dwie narracje mają dwa punkty wspólne, które autor natchniony wykorzystuje, aby je połączyć. Oba drzewa sadzone są w ogrodzie Bożym, a owe narracje kończą się wypędzeniem mężczyzny i kobiety z ogrodu. Współcześni słuchacze, którzy byli zaznajomieni z motywem i narracją drzewa życia, dostatecznie dobrze rozpoznali, co mówi narrator. Opowiadał historię jednego drzewa w taki sposób, aby pozwolić na echo historii innego drzewa. Interpretacja musi oddzielić te dwie narracje. Tylko Rdz 3, 22. 24 pozwalają nam wyciągnąć jakikolwiek wniosek na temat narracji o drzewie życia.

---

<sup>102</sup> Por. C. Westermann, *Genesis 1–11...*, dz. cyt., s. 271.

<sup>103</sup> Por. C. Westermann, *Genesis 1–11...*, dz. cyt., s. 271.

Drzewo życia (heb. עֵץ חַיִּים; gr. ξύλον ζωής) jest tym drzewem Edenu, które reprezentuje nieśmiertelność, boską obecność, mądrość, prawość, eschatologię oraz obietnicę Bożą. Początkowe i końcowe rozdziały Biblii zawierają odniesienia do drzewa życia (por. Rdz 2 – 3; Ap 22). W Biblii symbolizuje ono pełnię życia i nieśmiertelność, dostępną dzięki Stwórcy. Drzewo życia zostało wprowadzone w Rdz 2, gdzie Bóg również umieścił drzewo wiedzy dobra i zła, aby wzrastało pośród ogrodu Eden (por. Rdz 2, 9). Menora i inne dekoracje świątyni, podobnie tabernakulum, zawierają symboliczne przedstawienia drzewa życia, podkreślając obecność Boga w świętym miejscu. W Księdze Rodzaju drzewo życia symbolizuje także życiodajną obecność Boga w ogrodzie Eden, ukazuje Stwórcę jako źródło wszelkiej dobroci. Pismo Święte przedstawia ponadto ogród Eden jako świątynię Boga i kosmiczne miejsce zamieszkania (por. Ap 21, 11-22; Ap 22, 1).

Bóg – Stwórca stwierdza, że sam człowiek – stał się jak jeden z nas (Rdz 3, 22; Rdz 1, 26). Człowiek w istocie (אָדָם) stał się jak Bóg. Jednakże na razie człowiek zdobył jedynie wiedzę na temat dobra i zła. Należy tutaj również dostrzec pewne przewidywania Stwórcy, który wskazuje na to, iż człowiek w obecnym stanie może uczynić kolejny, opłakany w skutki krok, a mianowicie sięgnąć (heb. נָשָׂא נֶפֶשׁ) po owoc z drzewa życia. Występuje tutaj ten sam czasownik (wziąć, zjeść) jak w Rdz 3, 6. Skosztowanie owocu z drzewa życia dałoby człowiekowi możliwość życia wiecznego (por. Rdz 3, 22b). Jednakże pierwsi ludzie, jak wynika z rozważań Stwórcy, nie spożyli jeszcze owocu z tego drzewa, mimo że nie były one zakazane. Ludzie pod namową węża zdobyli „wiedzę jak Bóg”. Nie przejęli jednak innej cechy właściwej Bogu: nie zdobyli nieśmiertelności mimo tego, że wąż zaprzeczał słowom Bożym twierdząc, że nie umrą. Sam człowiek zaś nie potrafił sobie poradzić z wiedzą, którą zdobył, ewidentnie go ona przerosła. Dalszy przebieg wydarzeń tylko potwierdzi ową nieudolność człowieka.

Bóg zakazuje w Rdz 3, 22 ludziom jedzenia z drzewa życia. Jednakże nie wiadomo ostatecznie, czy zakaz dotyczy tego, czy zacząć jeść, czy

przestać jeść z drzewa życia. Nie jest jasne również, czy ostatnia połowa wersetu zabrania człowiekowi rozpoczynania czy kontynuowania jedzenia. Samo sformułowanie w. 22 może sugerować, że ludzie jeszcze nie jedli z drzewa życia. Jak inaczej można wytłumaczyć użycie heb. ׀א także w tym wersecie oraz gdzie heb. ׀א zostało użyte wcześniej poza opowiadaniem Rdz 3, 1-24?. W pierwszej kolejności wydaje się, że może to oznaczać nowe i dodatkowe działanie wyrażone przez stwierdzenie: „dała także swojemu mężowi”. G. J. Wenham konstatuje, że gdy człowiek był w ogrodzie mógł spokojnie zjeść z drzewa, ale tego nie zrobił<sup>104</sup>. H. T. Obbink twierdzi, że z gramatycznego punktu widzenia pierwsi ludzie jedli z drzewa życia, zanim zostali wypędzeni z Edenu. Słowo tutaj występujące (heb. ׀א po którym następuje imperfectum) jest używane na określenie faktu, który wydarzył się w przeszłości i który musi zostać przerwany w teraźniejszości. Najbardziej adekwatny przykład potwierdzający tę tezę można odnaleźć w Wj 1, 7-10 oraz 1 Sm 13, 19. W tych wersetach słowo heb. ׀א oznacza zaprzestanie powszechnej praktyki. Zatem w Rdz 3, 22 słowo heb. ׀א dowodzi, że pierwsi ludzie jedli z drzewa życia. Dalsze dowody potwierdza tłumaczenie heb ׀א w Rdz 3, 22 jako „znowu” zamiast „także”<sup>105</sup>.

Analizując powyższe argumenty należy stwierdzić, iż rzeczywiście Bóg chce położyć kres jedzeniu, które miało miejsce w przeszłości, ale teraz przedmiot jedzenia jest inny. Otóż nie jest to już drzewo poznania, ale drzewo życia. Wcześniej człowiek jadł z drzewa poznania dobra i zła, teraz zaś Bóg nie chce, aby człowiek jadł z drzewa życia. Prawdopodobnie heb. ׀א jest dodany do heb. ׀אאא w Rdz 3, 22 aby stworzyć wyraźne odniesienie do przestrogi wyrażonej w Rdz 3, 6. Dlatego wydaje się, że Bóg zabrania człowiekowi zacząć jeść z drzewa życia. Stwierdzenie, że mężczyzna jeszcze nie jadł z drzewa życia (heb. ׀א), prawdopodobnie odnosi się do poprzedniego jedzenia z drzewa poznania.

---

<sup>104</sup> Por. G. J. Wenham, *Genesis...*, dz. cyt., s. 85.

<sup>105</sup> Por. H. T. Obbink, *The Tree of Life in Eden*, ZAW 46,(1928), s. 106.

W dalszej narracji Rdz 3, 24 zauważamy kolejne dopowiedzenie. Bóg wygnania (שׁגַר) człowieka i od wschodu rozbija obozowisko cherubinów (חַרְבֵי הַיַּיִל – hif'il) (por. Rdz 3, 24a), oraz umieszcza ostrze miecza, płomień, który nieustannie wiruje (חִטְּפָה hitpa'el participium), aby strzec dostępu do drzewa życia (Rdz 3, 24b)<sup>106</sup>. W tym miejscu zmienia się znacząco punkt widzenia. W Rdz 3, 24 uwaga koncentruje się na ogrodzie oraz znajdującym się w nim drzewie życia. Bardzo ważny jest również fakt, iż człowiekowi dostęp do tego drzewa zostaje całkowicie odebrany. Możemy w tym wersecie wyróżnić także inkluzję względem wersetów z Rdz 2 (Rdz 3, 24 – Rdz 2, 9[8a]). Samo wygnanie wydaje się być czymś ciągle powtarzającym się w życiu człowieka. W *qal* czasownik שׁגַר oznacza *wyprowadzić, wygnać* (por. Wj 34, 11), bądź też *rozwieść się* (por. Kpł 21, 7. 14; 22, 13). W formie *piel* wzmacniającej jego znaczenie, czasownik ten opisuje wypędzenie narodów z Kanaanu (por. Wj 23, 28-30; 33, 2; Lb 22, 11; Pwt 33, 27; Sdz 2, 3; 6, 9). Mamy więc tutaj do czynienia ze stanowczym zakazem, nawet pewnego rodzaju separacją względem danego miejsca, w tym wypadku Edenu.

W odnosieniu do powyższego analiza literacka pozwala zidentyfikować pewne wskazania kompozycyjne. W tym kontekście pojawia się wrażenie, że różne elementy (motyw drzewa życia lub dwóch strażników ogrodu) są luźno związane z zakończeniem i nie mają związku z główną narracją. Być może istnieją dwa cele takiego zabiegu. Kiedy czytelnik zapoznaje się z ostatnim werselem narracji Rdz 3, 24 ma wrażenie, że ludzkość utraciła drzewo życia. To sprawia, że zapomina się o ogrodzie, a całą uwagę czytelnika przykuwa drzewo życia, które jest powszechnym symbolem nieśmiertelności na starożytnym Bliskim Wschodzie. Drzewo życia, wspólny symbol nieśmiertelności, nadaje uniwersalny wymiar zakończeniu opowieści w szerszym kontekście ludzkości, zgodnie z konkluzjami starożytnych mitów Bliskiego Wschodu, (takich jak Epos o Gilgameszu czy mit o Adapie), w których ludzie ostatecznie utracili nieśmiertelność.

---

<sup>106</sup> Por. J. Lemański, *Księga Rodzaju rozdziały...*, dz. cyt., s. 259.

Przechodząc do zagadnienia samego drzewa życia, występującego w tych wersetach, niewykluczone jest, że owo drzewo należałoby postrzegać jako symbol samego Boga JHWH. Ta interpretacja podyktowana jest tym, że to właśnie Bóg jest źródłem życia oraz jego przyczyną<sup>107</sup>. Bóg pozbawił człowieka autonomii. Głównym powodem takiego działania mogło być to, iż mógłby on jeszcze raz sprzeciwić się woli Boga i ponownie spróbować wyciągnąć rękę po owoc z drzewa życia. Człowiekowi zostaje zabronione spożywanie tego owocu, ale nie ze względu na zazdrość Boga, lecz przez miłosierdzie. Zdobywszy nieśmiertelność, którą dawało zjedzenie owocu z drzewa życia, ludzie pozostaliby na zawsze grzesznikami, tak jak demony<sup>108</sup>.

## 2. Drzewo w Rdz 3, 1-24 w Septuagincie

Ten paragraf zawiera analizę wersji greckiej tekstu Rdz 3, 1-24 oraz przedstawia tekst grecki perykopy razem z uwagami gramatyczno-filologicznymi. Dalej została zaprezentowana charakterystyka greckiego tekstu perykopy Rdz 3, 1-24 oraz przedstawiona grecka terminologia drzewa w ogrodzie.

Analiza posłużyła przede wszystkim do ukazania zależności intertekstualnych, występujących w greckiej wersji tekstu Rdz 3, 1-24, w odniesieniu do apokaliptycznych pism judaizmu okresu Drugiej Świątyni, zredagowanych w języku greckim.

### 1.1. Tekst grecki perykopy: uwagi gramatyczno-filologiczne

1 ὁ δὲ ὄφις ἦν φρονιμώτατος πάντων τῶν θηρίων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς ὧν ἐποίησεν κύριος ὁ θεός καὶ εἶπεν ὁ ὄφις τῇ γυναικί τί ὅτι εἶπεν ὁ θεός οὐ μὴ φάγητε ἀπὸ παντὸς ξύλου τοῦ ἐν τῷ παραδείσῳ

2 καὶ εἶπεν ἡ γυνὴ τῷ ὄφει ἀπὸ καρποῦ ξύλου τοῦ παραδείσου φαγόμεθα

---

<sup>107</sup> Por. F. Hartenstein, *Cherubim and Seraphim in the Bible and in the Light of Ancient Near Eastern Sources*, w: F. V. Reiterer, T. Nickles, K. Schöpflin, *Angels: The Concept of Celestial Beings-Origins. Development and Reception*, Berlin 2007, s. 162.

<sup>108</sup> T. Brzegowy, *Pięćoksiąg Mojżesza...*, dz. cyt., s. 257.

**3** ἀπὸ δὲ καρποῦ τοῦ ξύλου ὃ ἐστὶν ἐν μέσῳ τοῦ παραδείσου εἶπεν ὁ θεὸς οὐ φάγεσθε ἀπ' αὐτοῦ οὐδὲ μὴ ἄψησθε αὐτοῦ ἵνα μὴ ἀποθάνητε

**4** καὶ εἶπεν ὁ ὄφης τῇ γυναικί οὐ θανάτῳ ἀποθανεῖσθε

**5** ἤδει γὰρ ὁ θεὸς ὅτι ἐν ἧ ἂν ἡμέρᾳ φάγητε ἀπ' αὐτοῦ διανοιχθήσονται ὕμῶν οἱ ὀφθαλμοὶ καὶ ἔσεσθε ὡς θεοὶ γινώσκοντες<sup>109</sup> καλὸν καὶ πονηρόν

**6** καὶ εἶδεν ἡ γυνὴ ὅτι καλὸν τὸ ξύλον εἰς βρῶσιν καὶ ὅτι ἀρεστὸν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἰδεῖν καὶ ὠραῖόν ἐστὶν τοῦ κατανοῆσαι καὶ λαβοῦσα τοῦ καρποῦ αὐτοῦ ἔφαγεν καὶ ἔδωκεν καὶ τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς μετ' αὐτῆς καὶ ἔφαγον<sup>110</sup>

**7** καὶ διηνοίχθησαν οἱ ὀφθαλμοὶ τῶν δύο καὶ ἔγνωσαν ὅτι γυμνοὶ ἦσαν καὶ ἔραψαν φύλλα συκῆς καὶ ἐποίησαν ἑαυτοῖς περιζώματα

**8** καὶ ἤκουσαν τὴν φωνὴν κυρίου τοῦ θεοῦ περιπατοῦντος ἐν τῷ παραδείσῳ τὸ δειλινόν καὶ ἐκρύβησαν ὃ τε Ἀδὰμ<sup>111</sup> καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ ἀπὸ προσώπου κυρίου τοῦ θεοῦ ἐν μέσῳ τοῦ ξύλου τοῦ παραδείσου

**9** καὶ ἐκάλεσεν κύριος ὁ θεὸς τὸν Ἀδὰμ καὶ εἶπεν αὐτῷ Ἀδὰμ ποῦ εἶ

**10** καὶ εἶπεν αὐτῷ τὴν φωνὴν σου ἤκουσα περιπατοῦντος ἐν τῷ παραδείσῳ καὶ ἐφοβήθην ὅτι γυμνός εἰμι καὶ ἐκρύβην

**11** καὶ εἶπεν αὐτῷ τίς ἀνήγγειλέν σοι ὅτι γυμνός εἶ μὴ ἀπὸ τοῦ ξύλου οὗ ἐνετειλάμην σοι τούτου μόνου μὴ φαγεῖν ἀπ' αὐτοῦ ἔφαγες

**12** καὶ εἶπεν ὁ Ἀδὰμ ἡ γυνὴ ἦν ἔδωκας μετ' ἐμοῦ αὕτη μοι ἔδωκεν ἀπὸ τοῦ ξύλου καὶ ἔφαγον

**13** καὶ εἶπεν κύριος ὁ θεὸς τῇ γυναικί τί τοῦτο ἐποίησας καὶ εἶπεν ἡ γυνὴ ὁ ὄφης ἠπάτησέν με καὶ ἔφαγον

**14** καὶ εἶπεν κύριος ὁ θεὸς τῷ ὄφει ὅτι ἐποίησας τοῦτο ἐπικατάρατος σὺ ἀπὸ πάντων τῶν κτηνῶν καὶ ἀπὸ πάντων τῶν θηρίων τῆς γῆς ἐπὶ τῷ στήθει σου καὶ τῇ κοιλίᾳ πορεύσῃ καὶ γῆν φάγη πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς σου

**15** καὶ ἔχθραν θήσω ἀνὰ μέσον σου καὶ ἀνὰ μέσον τῆς γυναικὸς καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σπέρματός σου καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σπέρματος αὐτῆς αὐτός σου τηρήσει κεφαλὴν καὶ σὺ τηρήσεις αὐτοῦ πτέρναν<sup>112</sup>

<sup>109</sup> Gr.: ὡς θεοὶ γινώσκοντες, por. Rdz 3, 22.

<sup>110</sup> „i jedli” jak w SP i Gr.

<sup>111</sup> „Adam” jak w SP i Gr.

<sup>112</sup> Gr.: αὐτός σου τηρήσει κεφαλὴν καὶ σὺ τηρήσεις αὐτοῦ πτέρναν. Chociaż *nasienie* jest w Gr. *r. z.*, zapowiedź sformułowana jest przy użyciu *r. m.*

16 καὶ τῆ γυναικὶ εἶπεν πληθύνων πληθυνῶ τὰς λύπας σου καὶ τὸν στεναγμὸν σου<sup>113</sup> ἐν λύπαις τέξῃ τέκνα καὶ πρὸς τὸν ἄνδρα σου ἢ ἀποστροφή σου καὶ αὐτός σου κυριεύσει

17 τῷ δὲ Ἀδαμ εἶπεν ὅτι ἤκουσας τῆς φωνῆς τῆς γυναικὸς σου καὶ ἔφαγες ἀπὸ τοῦ ξύλου οὗ ἐνετειλάμην σοι τούτου μόνου μὴ φαγεῖν ἀπ' αὐτοῦ ἐπικατάρατος ἡ γῆ ἐν τοῖς ἔργοις σου ἐν λύπαις φάγη αὐτὴν πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς σου

18 ἀκάνθας καὶ τριβόλους ἀνατελεῖ σοι καὶ φάγη τὸν χόρτον τοῦ ἀγροῦ

19 ἐν ἰδρωτί τοῦ προσώπου σου φάγη τὸν ἄρτον σου ἕως τοῦ ἀποστρέψαι σε εἰς τὴν γῆν ἐξ ἧς ἐλήμφθης ὅτι γῆ εἶ καὶ εἰς γῆν ἀπελεύσει

20 καὶ ἐκάλεσεν Ἀδαμ<sup>114</sup> τὸ ὄνομα τῆς γυναικὸς αὐτοῦ Ζωή<sup>115</sup> ὅτι αὕτη μήτηρ πάντων τῶν ζώντων

21 καὶ ἐποίησεν κύριος ὁ θεὸς τῷ Ἀδαμ καὶ τῆ γυναικὶ αὐτοῦ χιτῶνας δερματίνους καὶ ἐνέδυσεν αὐτούς

22 καὶ εἶπεν ὁ θεὸς ἰδοὺ Ἀδαμ γέγονεν ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν τοῦ γινώσκειν καλὸν καὶ πονηρὸν<sup>116</sup> καὶ νῦν μήποτε ἐκτείνῃ τὴν χεῖρα καὶ λάβῃ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς καὶ φάγη καὶ ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα

23 καὶ ἐξαπέστειλεν αὐτὸν κύριος ὁ θεὸς ἐκ τοῦ παραδείσου τῆς τρυφῆς ἐργάζεσθαι τὴν γῆν ἐξ ἧς ἐλήμφθη

24 καὶ ἐξέβαλεν τὸν Ἀδαμ<sup>117</sup> καὶ κατόκισεν αὐτὸν ἀπέναντι τοῦ παραδείσου<sup>118</sup> τῆς τρυφῆς καὶ ἔταξεν τὰ χερουβιμ καὶ τὴν φλογίνην ῥομφαίαν τὴν στρεφομένην φυλάσσειν τὴν ὁδὸν τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς

## 1.2. Charakterystyka greckiego tekstu perykopy Rdz 3, 1-24

Wstępnie należy podkreślić fakt, że tłumacze Rdz w LXX (greckiej wersji księgi Rodzaju) dołożyli wszelkich starań, by oddać jej hebrajski

<sup>113</sup> Gr.: *twoje bóle porodowe*: καὶ τὸν στεναγμὸν σου.

<sup>114</sup> „Adam” Gr.: Ἀδαμ.

<sup>115</sup> „Życie” Gr.: Ζωή.

<sup>116</sup> „dla poznania tego, co dobre i złe” Gr.: τοῦ γινώσκειν καλὸν καὶ πονηρὸν.

<sup>117</sup> *Adama* Gr.

<sup>118</sup> *παράδεισος*: od staroperskiego słowa oznaczającego ogród; park, raj; (1) w ST: Ogród Eden i Ogród Boga; (2) w NT: miejsce błogosławieństwa dla dusz sprawiedliwych (Łk 23, 43); (b) jako niebiańskie miejsce, w którym mieszka Bóg (2 Kor 12, 4).

pierwowzór jak najwierniej<sup>119</sup>. Ocena greckiej Księgi Rdz 3, 1-24 jest taka, że leksykalnie oraz syntaktycznie jest ona wiernym, jak również starannym, odpowiednikiem jej tekstu źródłowego<sup>120</sup>. Prawdopodobnie nie ma drugiej tak dokładnie przełożonej Księgi w LXX jak Rdz (może jeszcze podobny poziom zachowany został przy pozostałych księgach Tory)<sup>121</sup>.

Nie ma w LXX Rdz 3, 1-24 problemów znamienych dla innych ksiąg LXX, takich jak chociażby Księga Hioba, Przysłów, czy też Księga Jeremiasza i Księga Samuela, które posiadają wiele zmian tekstowych<sup>122</sup>. Przykładowo Księga Hioba jest w LXX krótsza o 1/5 od tekstu masoreckiego. W księdze tej znajdziemy również charakterystyczne dla tekstu LXX uzupełnienia<sup>123</sup>.

W przypadku Rdz 3, 1-24 aż tak znaczących problemów nie ma. Zasadniczo perykopa została przełożona bardzo wiernie. Można domniemywać, iż tłumacze księgi dołożyli wszelkich starań, aby jak najlepiej i jak najdokładniej przekazać tę część świętych ksiąg. Przymuszczalnie dla współczesnych adresatów ta część świętych pism mogła być pod wieloma względami najważniejsza.

Dokładność i staranność w przekładzie objawia się między innymi w tym, iż „grecki tekst Księgi Rodzaju bez wątpienia oddaje strukturę swojego hebrajskiego pierwowzoru”<sup>124</sup>. Podział Księgi Rodzaju, obecny w tekście masoreckim, tradycyjnie dzieli się na dwie części: Rdz 1, 1–11, 26 oraz Rdz 11, 27–50, 26 i pozostaje dokładnie taki sam w LXX Rdz<sup>125</sup>. Ponadto w samym tekście Rdz LXX możemy spotkać egzemplifikacje niezwyklej dosłowności w odniesieniu do tekstu oryginalnego. Można tu przywołać

---

<sup>119</sup> Zob. B. Strzałkowska, *Księga Rodzaju w Septuagincie*, BPTH 4, (2011), s. 102.

<sup>120</sup> R. J. V. Hiebert, *Genesis. To the Reader*, w: *A New English Translation of the Septuagint. And the Other Greek Translations Traditionally Included under that Title*, (red.) A. Pietersma, B. G. Wright, (New English Translation of the Septuagint), New York 2007, s. 1.

<sup>121</sup> Por. B. Strzałkowska, *Księga Rodzaju...*, dz. cyt., s. 103.

<sup>122</sup> Por. J. Cook, *The Exegesis of the Greek Genesis*, w: *VI Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies*, (red.) J. Cook, Atlanta-Georgia 1987, s. 98–100.

<sup>123</sup> Więcej na ten temat zob. B. Strzałkowska, *Mowy Elihu (Hi 32–37) oraz ich reinterpretacja w Biblii Greckiej*, RSB 35, Warszawa 2009.

<sup>124</sup> Zob. M. Harl, *La Bible d'Alexandrie I: La Genese. Traduction du texte grec de la Septante, Introduction et Notes*, Editions du Cerf, Paris 1994<sup>2</sup>, s. 31.

<sup>125</sup> Por. M. Harl, *La Bible d'Alexandrie I: La Genese...*, dz. cyt., s. 31.



między innymi te wyrażenia, które zostały przełożone w sposób dosłowny z języka hebrajskiego i przez to niejako tracą sens na gruncie języka greckiego<sup>126</sup>.

Przykładem, który ukazuje nie tylko wielką staranność tłumaczenia, ale również to, że translator, przekładając tekst na język grecki, niejako myślał wciąż po hebrajsku, jest słowo „cherubiny”. Rdz 3, 24 nie tłumaczy tego słowa, ale zapisuje je jak nazwę własną w greckim alfabecie (jako gr. Χερουβιμ), pozostawiając hebrajską formę mnogą, a także obecny w tekście hebrajskim rodzajnik<sup>127</sup>. Termin ten użyty przez tłumacza Rdz stał się w LXX niejako terminem technicznym, który określa cherubinów wszędzie tam, gdzie się ten termin pojawiał<sup>128</sup>.

Ten oraz inne przykłady, których nie wymienialiśmy ze względu na to, iż nie odnoszą się do Rdz 3, 1-24 ukazują wierność tekstowi oryginalnemu. W greckim przekładzie Rdz 3, 1-24 mamy do czynienia z przekładem bardzo dokładnym, a nawet czasem wręcz dosłownym.

### 1.3. Grecka terminologia drzewa w ogrodzie

W LXX drzewo nie jest już symbolem dawania życia, ale raczej narzędziem przekleństwa - krzyża. Chociaż Septuaginta nigdy nie używa słowa gr. σταυρόω, to jednak ukrzyżowanie w greckim tłumaczeniu Starego Testamentu jest często przedstawiane przez brutalne przybicie i zawieszenie ofiary na drzewie krzyża”<sup>129</sup>.

W przymierzu, opisanym w Księdze Powtórzonego Prawa, Mojżesz jasno określił postanowienia, mające na celu ochronę świętości świątyni ziemi, którą Izraelici otrzymali od Boga JHWH w Kanaanie. Przepis jasno stanowi, że ciało nie może pozostać na drzewie przez noc, ponieważ spowodowałoby to zbezczeszczenie świętości ziemi (Pwt 21, 23). Dlatego

---

<sup>126</sup> Por. B. Strzałkowska, *Księga Rodzaju...*, dz. cyt., s. 104.

<sup>127</sup> Por. R. J. V. Hiebert, *Genesis. To the Reader, w: A New English Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Traditionally Included under That Title (NETS)*, (red.) A. Pietersma, B. G. Wright, Oxford University Press, New York 2007, s. 3.

<sup>128</sup> Zob. B. Strzałkowska, *Księga Rodzaju...*, dz. cyt., s. 105

<sup>129</sup> J. O'Reilly, *The Trees of Eden in Mediaeval Iconography*, (red.) P. Morris, D. Sawyer, *A Walk in the Garden: Biblical, Iconographical and Literary Images of Eden*, Sheffield 1992, s. 178.

władcy Kanaanu, którzy przeciwstawili się ludowi Bożemu w podboju, zostali pokonani i naznaczeni przekleństwem Bożym przez ich powieszenie lub wbicie „na drzewo” (Joz 8, 29; 10, 26).

Passus odnoszący się do miejsca drzewa znajdującego się środku ogrodu w heb. מִכָּל עֵץ הַגֶּן „ze wszystkich drzew tego ogrodu” (por. Rdz 3, 1), przetłumaczony został na gr. ἀπὸ παντὸς ξύλου τοῦ ἐν τῷ παραδείσῳ, co dosłownie brzmi: „z każdego drzewa w ogrodzie”. Wskazuje to na hebrajski stan konstrukcji w odniesieniu do drzewa, co może w tym zdaniu wyrażać odmienne relacje między dwoma rzeczownikami<sup>130</sup>.

W języku greckim często takie relacje jak występują w Rdz 3, 1 można oddać dopełniaczem. Czasem jest to jednak niemożliwe, np. w: Rdz 2,11. 13, gdzie gr. ὄνομα (nazwa) wymaga obowiązkowego celownika. W Rdz 3, 1 można dostrzec takie samo przekształcenie jak w Rdz 2, 16, gdzie mowa jest o rozkazie, jaki otrzymał człowiek od Boga, dotyczącym drzew ogrodu Eden. Przekształcenie zdaniowe Rdz 3, 1 zostało połączone przy użyciu podobnej specyfikacji. Można to zobrazować porównując analogiczny zabieg zastosowany przez tłumacza w Rdz 3, 14, gdzie (heb. הַיְּשָׁרִים הַיְּבֵשִׁים) „zwierzęta polne” zostały przetłumaczone jako: (gr. τῶν θηρίων τῆς γῆς ἐπι) „zwierzę na ziemi” tzn. ziemskie zwierzę.

Analizując werset Rdz 3, 2 warto podkreślić, że w greckim tłumaczeniu nie zostało użyte gr. ἐν. Tłumacz jednakże stara się dosłownie oddać konstrukcję, używając w tym zdaniu dopełniacza. Podobny zabieg został zastosowany w Rdz 3, 8 („wśród drzew ogrodu” gr. τοῦ ξύλου τοῦ παραδείσου). Wyrażenie „drzewo” gr. ξύλου w Rdz 3, 2. 8 użyto w sensie zbiorowym „drzewa”. Można domniemywać, że tłumacz rozróżnia więc „każde drzewo w ogrodzie” od „drzewa ogrodu”. To bardzo subtelne rozróżnienie jest prawdopodobnie podyktowane względami stylistycznymi<sup>131</sup>.

---

<sup>130</sup> Por. T. A.W. van der Louw, *Transformations in the Septuagint : towards an interaction of Septuagint studies and translation studies*, Peeters, Leuven: Dudley (MA) 2007, s. 128.

<sup>131</sup> Por. T. A.W. van der Louw, *Transformations in the Septuagint...*, dz. cyt., s. 128.

Potwierdzeniem powyższej intuicji egzegetycznej, może być uzasadnienie pleonazmu występującego już w Rdz 2, 16 który brzmi: „jedząc będziesz jadł” (gr. βρώσει φάγη). Wskazuje to, że pragnieniem tłumacza jest, aby każdemu hebrajskiemu słowu nadać grecki odpowiednik, pomimo faktu, że ta strategia nie jest poprawna z semantycznego punktu widzenia. Jak wiadomo sam pleonazm nie czyni tekstu wyraźniejszym. Takie podejście do tekstu mówi wiele o hierarchii zasad tłumaczeniowych Septuaginty.

W tym kontekście również późniejsze odnoszenie się do terminologii drzewa nierozzerwalnie związane jest z greckim pojęciem ξύλον. Jest to identyczne wyrażenie użyte przez Septuagintę w tłumaczeniu: „zawiesić na drzewie” w całej Biblii hebrajskiej (por. Rdz 40, 19; Pwt 21, 22; Joz 8, 29; 10, 26; Est 5, 14; 6, 4; 7, 10; 9, 14). To nie przypadek, że grzech ludzki, który rozpoczął się u podnóża drzewa w ogrodzie (Rdz 3, 1-24), znalazł swoją konsekwencję na innym drzewie - krzyżu Kalwarii. Idiomatyczne słowo „drzewo” w czasach Nowego Testamentu brzmiało δένδρον, a jednak żadne z jego dwudziestu pięciu zastosowań w Nowym Testamencie nigdy nie odnosi się do krzyża<sup>132</sup>.

W zastosowaniu chrześcijańskim „drzewo” otrzymuje nowe znaczenie. W myśl interpretacji wczesnego Kościoła „drzewo z ogrodu Eden było łatwo utożsamiane z krzyżem”<sup>133</sup>. Drzewo w głoszeniu apostołów nie jest uważane jako przedmiot botaniczny lub zwykły kawałek drewna, ale jest to drzewo krzyża, narzędzie przekleństwa, przez które Bóg zbawia świat. Upadek człowieka i ściągnięcie na siebie kary z Księgi Rodzaju (zob. Rdz 3, 1-24), zostaje całkowicie zgładzone przez Jezusa na krzyżu Golgoty i ulega odwróceniu. Wówczas znak Bożego uzdrowienia, śmierć na krzyżu, staje się wydarzeniem zbawczym, które radykalnie zmienia świat.

---

<sup>132</sup> C. Hemer, *The Letters to the Seven Churches of Asia in their Local Setting*, Sheffield 1986, s. 41.

<sup>133</sup> Por. J. O'Reilly, *The Trees of Eden in Mediaeval...*, dz. cyt., s. 170.

### 3. Intertekstualne przesłanki dla reinterpretacji motywu drzewa z Rdz 3, 1-24

Do badania motywu drzewa przedstawionego w Rdz 3, 1-24 została wykorzystana analiza intertekstualna. Próbując odnaleźć właściwe relacje intertekstualne do analizowanej perykopy, przebadane zostały pisma z okresu Drugiej Świątyni, które zawierają odniesienia do drzewa z Rdz 3, 1-24. Wzajemne relacje mają charakter głównie typologiczny, jednakże nie tylko. Relacje te przedstawiają jako swoje tło obecność Boga Stwórcy oraz mówią o nieśmiertelności dla wiernych<sup>134</sup>.

Relacje intertekstualne możemy również odnaleźć w literaturze targumicznej. Tłumaczenie Księgi Rodzaju w Targumie Neofiti, które powstało w Palestynie w trzecim wieku naszej ery, oferuje dość dosłowną, aramejską parafrazę hebrajskiego tekstu. Jednak to tłumaczenie znacznie się rozszerza w Rdz 3, 22, łącząc Adama z narodem oraz ukazując związek Tory z posłuszeństwem nakazowi dotyczącemu drzewa życia. Chodzi mianowicie o ukazanie Tory jako alternatywnej drogi do uzyskania życia<sup>135</sup>.

Targum Neofiti rozwija również znaczenie Rdz 3, 24. Umieszcza ona Torę zamiast cherubinów, jako strażników czuwających nad ogrodem Eden. Tekst wyjaśnia: „Ponieważ Tora jest jak drzewo edeńskie dla wszystkich, którzy ją studiują, i którzy przestrzegają jej rozporządzeń. Studiowanie Tory na tym świecie jest tak samo dobre, jak owoc drzewa życia”<sup>136</sup>.

We wczesnej literaturze żydowskiej i chrześcijańskiej drzewo życia symbolizuje nieśmiertelność i obecność Boga. Pisma peritestamentalne ukierunkowują człowieka, aby podążał ku mądrości, prawości i posłuszeństwu Torze. Każdy człowiek winien być posłuszny Bogu pod względem zakazu odnoszącego się do drzewa z ogrodu rajskiego.

---

<sup>134</sup> Por. G. R. Osborne, *Revelation*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament 27, Grand Rapids 2002, s. 122; G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, Eerdmans, Grand Rapids 1999, s. 235.

<sup>135</sup> P. T. Lanfer, *Remembering Eden: The Reception History of Genesis 3:22–24*, Oxford University Press, New York 2012, s. 45.

<sup>136</sup> Zob. P. T. Lanfer, *Remembering Eden...*, dz. cyt., s. 46.

Warto podkreślić, że żadna metoda analizy tekstu natchnionego nie jest w stanie ukazać czytelnikowi całego bogactwa tekstu biblijnego. Relacje intertekstualne w odniesieniu do Rdz 3, 1-24 wskazują na to, że należy szukać różnych metod i podejść do Biblii. Wszystkie metody analizy Pisma Świętego to wielkie bogactwo, które należy rozwijać i analizować. Dlatego w dalszym ciągu pracy została podjęta próba zmierzenia się z mało rozpowszechnionym dotąd podejściem intertekstualnym do Biblii.

Niewątpliwie intertekstualność, jako metoda badawcza tekstu biblijnego, może dać egzegezie szerszą i niejednokrotnie korzystną perspektywę dla wyjaśniania właściwego rozumienia zarówno Starego Testamentu jak i Nowego. Dzieje się tak, ponieważ czytając tekst biblijny jako chrześcijanie, pozwalamy na to, by miał on wpływ na wszystkie nasze lektury. Co więcej, nie tylko na sposób postrzegania innych tekstów, ale również na nasze postrzeganie otaczającego świata jak i nas samych.

W kanonicznym tekście Rdz 3, 1-24 czytelnik napotyka na drzewo życia i drzewo wiedzy (Rdz 2, 9. 24, a następnie w Rdz 3, 1-24). W odniesieniu do tych fragmentów zostanie przedstawiona próba ukazania elementów motywu drzewa, które posłużą do analizy intertekstualnej tekstu natchnionego w ujęciu apokaliptyki peritestamentalnej. Celem będzie znalezienie wzajemnych relacji.

Uwzględniając relacyjność międzytekstową w odniesieniu do motywu drzewa umieszczonego w Księdze Rodzaju, A. Dillmann wskazuje na 1 Sm 6, 11: „postawili arkę Jahwe na (heb. לֵא) wozie i pudle”, co należy rozumieć jako postawienie arki Jahwe na wozie i ustawienie skrzyni na wózku<sup>137</sup>. Zaś przykładowo T. N. D. Mettinger cytuje wyjątkowo podobny do Rdz 2, 9 koniec Księgi Wyjścia 24, 4, gdzie jest mowa o zbudowaniu ołtarza u stóp góry i gdzie zostały postawione stele w liczbie dwunastu<sup>138</sup>.

W odniesieniu do tych fragmentów, szukając potwierdzenia relacji intertekstualnych, na uwagę może zasługiwać również 1 Sm 7, 3 ze względu

---

<sup>137</sup> Por. A. Dillmann, *Die Genesis*, Hirzel, Leipzig 1892, s. 56.

<sup>138</sup> Por. T. N. D. Mettinger, *The Eden Narrative: A Literary and Religio-historical Study of Genesis 2–3*, Eisenbrauns, Winona Lake 2007, s. 22.

na użycie heb. תוך „pośrodku”, co brzmiałoby dosłownie: „odsuńcie obcych bogów z waszych okolic (heb. מתורכם) i odłóżcie Asztarty spośród siebie”. To wewnątrz biblijne relacje intertekstualne.

Te analogie syntaktyczne dostarczają wyraźnego, choć nie idealnego, dowodu na elipsę fraz przyimkowych, podobnych do znacznie lepiej potwierdzonego zjawiska elipsy frazy czasownikowej w przypadku koordynacji rozdzielonej. Dlatego na tej kanwie, w Rdz 2, 9b można odczytywać frazę przynajmniej jako „drzewo życia בתוך הגן i drzewo poznania הגן בתוך”<sup>139</sup>. Trzeba również uwzględnić fakt, że składnia nie zmusza czytelnika do takiego zabiegu i do takiego interpretowania motywu drzewa z Rdz 2, 9b i Rdz 3, 1-24. Jest to pierwszy i podstawowy element spośród przesłanek intertekstualnych Rdz 3, 1-24.

Kolejną kwestią, dość sporną, a przy pomocy analizy intertekstualnej można również pogłębić, jest umieszczenie obu drzew przez autora natchnionego w środku ogrodu. Co ciekawe, Z. Zevit twierdzi, że niemożliwe jest do udowodnienia to, dlaczego kobieta mówi tylko o jednym drzewie. Z. Zevit sugeruje, że to pytanie wymaga zbyt dużej precyzji, argumentując, że heb. בתוך הגן może odnosić się do prawie każdego miejsca w obrębie ogrodu, z wyjątkiem krawędzi lub środka<sup>140</sup>. Wnioskuje on również, że „żadna informacja w Księdze Rodzaju nie uzasadniała tego założenia, nawet tego, iż te dwa drzewa mogły być umieszczone blisko siebie<sup>141</sup>. Jednak mowa kobiety rozróżnia drzewo objęte zakazem od wszystkich innych drzew tylko na podstawie lokalizacji drzewa. Aby dokonać tego rozróżnienia, kobieta musi zrozumieć הגן בתוך (znaczenie środka tego ogrodu), aby nazwać to miejsce konkretnie<sup>142</sup>. Wydaje się zatem, że nie sposób odczytać Rdz 2, 9b jako „drzewa życia i drzewa poznania”, bez akceptacji implikacji, że oba drzewa stały stosunkowo blisko siebie w

---

<sup>139</sup> Por. C. Heard, *The Tree of Life in Genesis, The Tree of Life, Themes in Biblical Narrative*, Vol. 27, Brill, Netherlands 2020, s. 82.

<sup>140</sup> Por. Z. Zevit, *What Really Happened in the Garden of Eden?*, Yale University Press, New Haven 2013, s. 94; V. P. Hamilton, *The Book of Genesis 1-17*, NICOT, Grand Rapids 1990, s. 162.

<sup>141</sup> Por. Z. Zevit, *What Really Happened...*, dz. cyt., s. 94.

<sup>142</sup> Por. H. N. Wallace, *The Eden Narrative*, HSM 32, Brill Academic Pub, Atlanta 1985, s. 102; W. Vogels, *The Tree(s) in the Middle of the Garden (Gn 2:9; 3:3)*, ScEs 59, (2007), s. 137.

miejscu, które wyrażenie heb. בתוך הגן może odpowiednio odróżnić od innych możliwych lokalizacji. To drugi element dla intertekstualności.

Pojawiały się również sugestie, że kobieta faktycznie mówi o drzewie życia jako o drzewie zakazanym. Ten przypadek opiera się na fakcie, że forma pojedyncza heb. עץ, zwykle „drzewo”, może również mieć zbiorowe znaczenie „drzewa”. Słowa kobiety w Rdz 3, 2 „z owoców drzew ogrodu, które możemy jeść”, pokazują, że zbiorowe znaczenie עץ leży w jej repertuarze językowym. Przedrostki w liczbie pojedynczej w wyrażeniach takich jak „jedz z niego” (por. Rdz 3, 3. 5) i „jego owoc” (por. Rdz 3, 6) nie podważają tej interpretacji. Co więcej relacyjność tekstowa w badaniu intertekstualnym w odniesieniu do Kpł 26, 4b zaświadcza, że przy zbiorowym użyciu należy oczekiwać pojedynczych przyrostków zaimkowych. Jednakże słowa węża w Rdz 3, 4-5 koncentrują się tylko na zdobywaniu wiedzy i nie ma tu mowy o życiu wiecznym. Kobieta wydaje się wykazywać potrzebę proszenia o wyjaśnienia przed zerwaniem owocu z drzewa wiedzy.

W Edenie znajdowały się dwa specjalne drzewa: drzewo życia w środku ogrodu i drzewo wiedzy, również w środku ogrodu. Bóg pokazał człowiekowi, jak odróżnić drzewo wiedzy od innych drzew, i powiedział mu, aby nie jadł jego owoców. Nie przekazał pierwszemu człowiekowi żadnych informacji ani instrukcji dotyczących drzewa życia. Nasuwa się jednak pytanie, w jaki sposób mężczyzna mógł powiedzieć kobiecie o zakazie dotyczącym drzewa życia, nie używając przy tym nazwy określającej owo drzewo? Być może po prostu pokazał jej drzewo i powiedział: „Nie jedz owocu z tego drzewa”. Kiedy wąż rozpoczął rozmowę z kobietą o zakazach dotyczących jedzenia owocu z cudownego drzewa, kobieta nazwała je „drzewem w środku ogrodu”, używając opisu który był dla niej niewątpliwie znany. Ten dialog kobiety z wężem obejmuje też scenę wygnania z Rdz 3, 22–24. Współcześni uczeni z łatwością dostrzegają w Rdz 3, 23 i Rdz 3, 24 literackie sprzeczności na poziomie fabuły lub - w najlepszym przypadku - występujące tam dublety. Rdz 3, 22 oraz Rdz 3, 24 łączy ze sobą dość

oczywista cecha wymieniania drzewa życia z nazwy, podczas gdy Rdz 3, 23 dzieli się z 3, 17-19 i Rdz 2, 7 słownictwem dotyczącym człowieka „ulepionego” z ziemi. To, czy źródło Rdz 2, 9ba i Rdz 3, 22. 24 jest rozumiane jako warstwa redakcyjna, czy też równoległa narracja, różnicuje poglądy badaczy. Jednakże nie stanowi przeszkody, aby podjąć badanie intertekstualne tychże perykop, w świetle powyższych przesłanek.

Idąc dalej, w Rdz 3, 22 Stwórca określa sposób działania, czyli to, co należy czynić „aby [człowiek] nie wyciągał ręki i nie wziął z drzewa życia, nie jadł i nie żył wiecznie” (por. Rdz 3, 22). Na początku Rdz 3, 23 słyszymy: „Jahwe Elohim posłał go z ogrodu Eden”. Ten fragment wydaje się być odpowiednią kontynuacją, ale potem autor natchniony dodaje: „aby uprawiać ziemię, z której został wzięty”. Należy zauważyć, iż jeśli przeskoczmy od końca Rdz 3, 22 do początku Rdz 3, 24, można tam przeczytać, że Bóg „wypędził człowieka”, co jest również stosowną kontynuacją Rdz 3, 22. Postrzeganie zakazu danego przez Boga w Rdz 3, 23 i Rdz 3, 24 jest dubletem o niemałym znaczeniu semantycznym, gdzie występuje nakładanie się czasowników. W tym kontekście przykładowo Księga Wyjścia 6, 1 zawiera podobne brzmienie, gdzie czytamy: „mocną ręką odesła ich (שלח), silną ręką wyrzuci ich (גרש) ze swojej ziemi”. Wydaje się, że to potwierdza sugestię, iż użyte razem שלח i גרש mogą wyrazić to samo działanie<sup>143</sup>.

Pogląd, że bohater tekstu natchnionego może mieć wiele motywów znanych różnym grupom lub też może zawierać ukryty motyw, który nie znajduje odzwierciedlenia w bezpośredniej komunikacji, znajduje swoje potwierdzenie w różnych narracjach biblijnych. Sugestia króla Dawida, aby Uriasz Hetyta poszedł do domu i „umył sobie nogi” (por. 2 Sm 11, 8) oraz pozorowany aktywizm sędowniczy Absaloma (por. 2 Sm 15, 1-6) dostarczają przykładów potwierdzających powyższą tezę przy wykorzystaniu badań intertekstualnych. Można również przywołać tutaj przykład postawy Boga, który nakazuje Dawidowi przeprowadzenie spisu, najwyraźniej szukając pretekstu do działania przeciwko Izraelowi (por. 2 Sm

---

<sup>143</sup> Por. G. J. Wenham, *Genesis...*, dz. cyt., s. 85-86.



24). Także w wizji Micheasza przedstawiającej bóstwo, które chce zwabić Achaba do przegranej bitwy (por. 1 Krl 22) lub w niebiańskich dyskusjach dotyczących sprawiedliwego Hioba, o których sam Hiob nie ma pojęcia (por. Hi 1 – 2), można odczytać podobne zjawisko.

Utrata dostępu do drzewa życia gwarantuje, że ludzie umrą i może w tym świetle być uważana za groźbę śmierci z Rdz 2, 17. Nie oznacza to jednak interpretacji מות תמות jako: staniesz się śmiertelny, gdyż związek człowieka z אדמה i עפר już implikuje śmiertelność z natury. Jednak dopóki ludzie mieli dostęp do drzewa życia - niezależnie od tego, czy korzystali z tego dostępu, czy też nie – możliwość przekroczenia śmiertelności ich „ziemskich” ciał leżała przed nimi. Także drzewo wiedzy dawało możliwość przekroczenia ich domyślnych ograniczeń poznawczych. Niemniej jednak J. Barr uważa, że jest to nieprecyzyjne tłumaczenie heb. ביום אכלך ממנו מות תמות, które można przetłumaczyć: „w dniu, w którym z niego zjesz, umrzesz, umrzesz”. J. Barr spekuluje, iż to zdanie wymaga czegoś więcej niż tylko określenia mówiącego o natychmiastowym zaprzestaniu życia<sup>144</sup>. Jednak sama konstrukcja heb. מות תמות niekoniecznie musi zwiastować natychmiastową śmierć. Przykładowo w odniesieniu do powyższego tematu, uwzględniając relację intertekstualną, Eliaż wielokrotnie wysłał do Ochozjasza informację o jego śmierci. Wydaje się, że zajęło to co najmniej kilka dni (por. 2 Krl 1). Ten typ konstrukcji paronomatycznej często podkreśla, że dana sytuacja była, jest lub będzie miała miejsce<sup>145</sup>. Podkreśla się przy tym pewność zdarzenia, a nie czas jego trwania podczas danej sytuacji. W zakazie ramy czasowe wywodzą się nie z heb. מות תמות, ale bardziej z wyrażenia heb. ביום, co również nie musi oznaczać absolutnej natychmiastowości czasowej<sup>146</sup>. Ten element też wydaje się godny zbadania w konwencji intertekstualnej.

---

<sup>144</sup> Por. J. Barr, *The Garden of Eden and the Hope of Immortality*. Fortress, Minneapolis 1992, s. 10; H. Gunkel, *Genesis*, Mercer University Press, Macon 1997, s. 10; G. J. Wenham, *Genesis...*, dz. cyt., s. 87.

<sup>145</sup> Zob. B. K. Waltke, M. P. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake: Eisenbrauns 1990, s. 584.

<sup>146</sup> Zob. C. Westermann, *Genesis 1–11...*, dz. cyt., s. 224.

Reasumując należy stwierdzić, że zastosowanie metody intertekstualnej w badaniu tekstu natchnionego daje egzegecie narzędzie, które niejednokrotnie poszerza perspektywę w podjętych badaniach. Metoda ta, również jako narzędzie uzupełniające egzegety, może pomóc w wyjaśnieniu wielu zawiłych dotąd tekstów Starego i Nowego Testamentu. Dlatego współcześni badacze tekstów biblijnych powinni być niezwykle wyczuleni na pojawiające się zależności intertekstualne w różnych tekstach biblijnych. Jest to nieodzowne, aby ukazać czytelnikowi Pisma Świętego właściwy sens i rozumienie tekstu natchnionego, reinterpretowanego intertekstualnie także w literaturze peritestamentalnej.

#### **4. Podsumowanie**

Analiza tematu drzewa w ogrodzie, który wyłania się z tekstu masoreckiego Rdz 3, 1-24 oraz z greckiego tłumaczenia tej perykopy w znacznym stopniu usystematyzowała i uszczegółowiła przesłanki intertekstualne. To badanie było niezbędne, aby w dalszej kolejności wskazać relacje między tekstem Rdz 3, 1-24, a apokaliptycznymi pismami judaizmu okresu Drugiej Świątyni, koncentrując się w tym badaniu wyłącznie na motywie drzewa rajskiego.

Motyw drzewa występujący w poszczególnych wersetych Rdz 3, 1-24, nie może zostać oderwany od kontekstu jakim jest ogród rajski. Autor natchniony podkreśla, że wszystkie drzewa, stworzone przez Boga, znajdowały się w ogrodzie. Ogród rajski był zawsze przedmiotem ludzkich pragnień, ponieważ był uważany za miejsce dające pełnię szczęścia, które zostało utracone.

W dramatycznej scenie z ogrodu, kiedy Ewa daje się wciągnąć w dyskusję z wężem, mimo wszystko próbuje ukazać prawdziwy stan rzeczy, jaki panuje w ogrodzie stworzonym przez Boga, a mianowicie, że nie wolno spożywać owoców tylko z jednego drzewa, które wskazał Bóg. Przy tym pojawia się problem określenia drzewa, które wyróżnia się spośród innych. Nie chodzi tu jednak o jego wskazanie, czy identyfikację. Rozmowa kobiety z

wężem, dotycząca drzewa zakazanego, nacechowana jest jej rozczarowaniem. Dotyczy ono Bożego zakazu. Błędnie jednak odczytany zakaz sprawia, że kobieta w rozmowie koncentruje się tylko na jednym, pomijając inne drzewa ogrodu rajskiego, z których Pan Bóg pozwolił Adamowi i Ewie jeść owoce.

Ta biblijna historia Rdz 3, 1-24 ukazuje, że człowiek jest odpowiedzialny za grzech, na który dał przyzwolenie. Zwodzieciel wskazuje opcje, które człowiek musi wybrać. Zostały one przedstawione za pomocą drzewa w środku ogrodu. Wąż pomaga kobiecie w wyborze, odpowiednio ją naprowadzając na złą drogę. Jest on wzorem mądrości i przebiegłości. Jednakże mądrość reprezentowana przez węża jest zwodnicza. Hebrajski tekst Rdz 3, 1-24 mówiący o drzewie, które jest umieszczone w środku ogrodu, wskazuje również na to, że kobieta patrząc na to drzewo pragnie stać się jak Bóg. Chce znać dobro i zło, tak jak Bóg.

Analiza Rdz 3, 1-24 wskazuje, że zakazane drzewo miało dwie cechy: było „dobre do jedzenia” oraz „było rozkoszą dla oczu” (por. Rdz 3, 6). W oczach kobiety zakazane drzewo zrównało się w swojej randze z pozostałymi. Nie jest już drzewem wyróżniającym się, ale pożądanym, aby człowiek otrzymał mądrość poznania dobra jak i zła. Skosztowanie zakazanego owocu z drzewa poznania dobra i zła autor natchniony, określa używając terminologii mówiącej o pożądaniu, pragnieniu, rozkoszy.

Badanie ukazuje, że Ewa jedynie chce zdobyć wiedzę. Przez to odrzuca „mądrość”, którą Bóg chce obdarować człowieka (por. Rdz 3, 6). Można stwierdzić, że Boży zakaz oddziela człowieka od tej wiedzy. Problem człowieka polega na zrozumieniu zakazu, który jest ostrzeżeniem przez Boga przed śmiercią. Celem człowieka jest teraz stać się równym Bogu, a przez to stanowić o tym co dobre, a co złe. Przez swoje nieposłuszeństwo człowiek nie chce już współpracować z Bogiem.

Temat drzewa Rdz 3, 1-24 wiąże się również z „poznaniem” i „zrozumieniem”. Wspólny mianownik, który wyłania się z analizy tekstu masoreckiego, wskazuje nie tylko na samo posiadanie wiedzy, ale na doświadczenie

jej. Nie jest to zwykle poznanie intelektualne przy użyciu rozumu. Nie jest to tylko teoretyczna wiedza.

Poznanie w tym kontekście oznacza praktyczne poznanie tego, czym jest zło. To również związane jest z rozwojem człowieka i dochodzeniem do odpowiedzialności za swoje czyny. Teraz człowiek będzie musiał się nauczyć brać odpowiedzialność za popełnione błędy. To jest skutek niewłaściwego, egoistycznego podejścia do drzewa poznania dobra i zła. Od tego momentu człowiek odpowiada sam za siebie, ze wszystkimi konsekwencjami.

Bóg również przewidział, że człowiek może uczynić kolejny zły krok i sięgnąć po owoc z drzewa życia, co dałoby mu możliwość życia na wieki. Jednakże człowiek nie zjadł owocu z tego drzewa, mimo że Bóg nie zakazał z niego jeść. Przez to ludzie nie przejęli cechy właściwej Bogu - nieśmiertelności. Analiza Rdz 3, 22. 24 wskazuje, że Bóg jednoznacznie pragnie położyć kres złemu zachowaniu, które miało miejsce w przeszłości. Robi wszystko, aby człowiek nie zjadł owocu z drzewa życia i wygania Adama i Ewę z raju. Analizując motyw drzewa Rdz 3, 1-24 nie można wykluczyć, że drzewo życia należy tutaj interpretować jako symbol samego Boga JHWH. Ta interpretacja podyktowana jest tym, że to właśnie Bóg jest źródłem życia oraz jego przyczyną.

Analizując tekst grecki Rdz 3, 1-24, pierwszy wniosek dotyczy tłumacza i jego staranności w przekładzie tekstu na ten język. Należy podkreślić, że z badanego tekstu wynika, iż mentalność semicka nie była mu obca (zachował myśl hebrajską w swoim przekładzie).

Pod tym względem pragnieniem tłumacza jest, aby każdemu hebrajskiemu słowu nadać grecki odpowiednik. W tym kontekście odniesienie się do terminologii drzewa nierozdzielnie związane jest z greckim ξύλον. To wyrażenie użyte w Septuagincie jest takie samo w całej Biblii hebrajskiej (por. Rdz 40, 19; Pwt 21, 22; Joz 8, 29; 10, 26; Est 5, 14; 6, 4; 7, 10; 9, 14). Związane jest ono z grzechem ludzi, który miał miejsce przy drzewie w ogrodzie rajskim (por. Rdz 3, 1-24).

## Rozdział III

### Reinterpretacja opowiadania Rdz 3, 1-24 w apokaliptyce okresu Drugiej Świątyni

---

Rozdział III zawiera ujęcie tego, w jaki sposób teksty apokaliptyczne okresu Drugiej Świątyni mówią o motywie drzewa z Rdz 3, 1-24. Analiza obejmuje pięć tekstów, które wyłaniają się z apokaliptyki okresu Drugiej Świątyni, a które zawierają odniesienia tekstualne i tylko takie, mówiące o motywie drzewa z ogrodu rajskiego. W pierwszym paragrafie tego rozdziału przeanalizowana została wizja motywu drzewa, obecna w tekście Apokalipsy Abrahama 21, 1-7; 23, 1-13. W kolejnych podpunktach przedstawione zostały poszczególne tematy relacyjne motywu drzewa Rdz 3, 1-24 takie jak: zło w świecie, owoc drzewa, pokusa czy przepowiednia dla pokoleń. W analogiczny sposób analizie poddane zostały kolejne teksty: Księga Henocha etiopska 25, 1-7; 32, 1-6, Księga Jubileuszy 3, 17-25, 4 Księga Ezdrasza 3, 4-10; 8, 46-62a, oraz Życie Adama i Ewy 30 (5) – 36 (9). Każdy z wyżej wymienionych utworów w unikatowy dla siebie sposób przedstawia perykopę Rdz 3, 1-24 z centralnym dla naszych badań motywem drzewa.

#### 1. Apokalipsa Abrahama 21, 1-7; 23, 1-13 (ApAbr)

##### *Tłumaczenie<sup>1</sup>*

##### **ApAbr 21, 1-7**

21. <sup>1</sup> Rzecz do mnie: Spójrz teraz na przestrzeń<sup>2</sup> pod twymi stopami i zrozum<sup>3</sup> uprzednio przygotowane<sup>4</sup> stworzenie na tej przestrzeni. Stworzenia, które są w niej, i pod nich przygotowane światy<sup>5</sup>. <sup>2</sup> Spojrzałem na przestrzeń pod moimi stopami i ujrzałem pod trzecim to, co się w nim znajduje. <sup>3</sup> Tam

---

<sup>1</sup> Tłum. w oparciu o: R. Rubinkiewicz, *Apokalipsa Abrahama*, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, (red.) R. Rubinkiewicz, Vocatio, Warszawa 2016.

<sup>2</sup> Dosł: „powierzchnia”.

<sup>3</sup> + „teraz”.

<sup>4</sup> Albo „reprezentowane”.

<sup>5</sup> „wieki” jak w Codex Sylvester i Palestyński tekst ApAbr.

(zobaczyłem) i jej płody, to co się po niej porusza, i duchowe jej przykazania. (Zobaczyłem) armię<sup>6</sup> ludzi i niegodziwości ich dusz, ich usprawiedliwienia i poczynania ich dzieł. (Zobaczyłem) otchłań i jej męki, podziemia i karę, która jest w nich. <sup>4</sup>Zobaczyłem tam morze i jego wyspy, jego zastępy i jego sługi, Lewiatana i jego królestwo, jego łoża i jego grotty, świat spoczywający na nim i trzęsienia jego i poruszenia ziemi z jego powodu. <sup>5</sup>Zobaczyłem tam rzeki i ich (wody)<sup>7</sup> górne oraz ich kręgi (...) <sup>6</sup>Zobaczyłem tam ogród<sup>8</sup> Eden i jego owoc oraz źródło i wypływającą z niego rzekę, jego drzewa i ich kwiaty. Widziałem w nim ludzi praktykujących sprawiedliwość<sup>9</sup>, ich pokarm i odpoczynek. <sup>7</sup>Ujrzałem tam liczny naród mężczyzn, kobiet i dzieci. Połowa z nich była po stronie prawej obrazu, a połowa po stronie lewej obrazu.

### **ApAbr 23, 1-13**

23. <sup>1</sup> Spójrz jeszcze na obraz. Kto kusi Ewę i jaki jest owoc drzewa? <sup>2</sup> Dowiedz się, co będzie i co się stanie twemu pokoleniu w dniach ostatecznych. <sup>3</sup> Jeśli zaś czegoś nie będziesz mógł zrozumieć, to ja ci objaśnię, gdyż godzien jesteś przed moim obliczem. Tobie obwieszczę tajemnice mego serca. <sup>4</sup> Spojrzałem na obraz. Oczy (moje) skierowały się na kraniec ogrodu Eden. <sup>5</sup> Zobaczyłem tam mężczyznę bardzo wielkiego pod względem wysokości i strasznego pod względem szerokości, o nieporównywalnym wyglądzie, który spleciony był z kobietą, która również podobna była do mężczyzny pod względem wyglądu i wzrostu. <sup>6</sup> I<sup>10</sup> stali pod jednym z drzew Edenu. Owoce tego drzewa<sup>11</sup> był jakby z wyglądu kiści winogron, a za drzewem stał ktoś jakby podobny do węża. Ręce i nogi podobne miał do człowieka. Miał sześć skrzydeł na plecach po prawej i sześć po lewej swej stronie. <sup>7</sup> Trzymając owoc drzewa dawał<sup>12</sup> tym, którzy byli

---

<sup>6</sup> Lub „moc”.

<sup>7</sup> Dosł. „szlachetność”, „siłę” – Gr. ὑψοσις; „majestat” – Heb. תְּקָוָה.

<sup>8</sup> Słow. *sadu*, zwykle „roślina” – Gr. φυτό; „drzewo” – Gr. δένδρον; tutaj prawdopodobnie nowo obsadzony obszar.

<sup>9</sup> Słow. *pravdu*, nie występuje nigdzie indziej, oznacza: sprawiedliwość, prawda; Gr. δικαιοσύνη, ἀλήθεια.

<sup>10</sup> + „oboje”.

<sup>11</sup> Por. Rdz 3, 6.

<sup>12</sup> Użycie w tym miejscu czasownika o wyspecjalizowanym znaczeniu: „wkładać komuś kęsy do ust” (znaczenie zachowane w języku serbsko-chorwackim). Tutaj wąż wyraźnie karmi owoc zarówno Adama, jak i Ewę, zob. R.

spleceni ze sobą do jedzenia.<sup>8</sup> Rzekłem: Przedwieczny Mocny! Kto są ci, którzy splekli się ze sobą, i kto jest ten, który jest między nimi, i co to za owoc, który jedzą?<sup>9</sup> Rzecze: To jest światło<sup>13</sup>, słońce, to jest Adam. A to jest pragnienie<sup>14</sup> ich na ziemi - to jest Ewa.<sup>10</sup> A ten, który jest między nimi, to jest niegodziwość ich postępowania, zatracenie, sam Azazel.<sup>11</sup> Rzekłem: Przedwieczny Mocny! Dlaczego pozwoliłeś, żeby on tak panował i gubił pokolenia ludzki w ich postępowania na ziemi?<sup>12</sup> Rzecze do mnie: Posłuchaj, Abrahamie. Ci, którzy pragną zła – ach, jak nienawidzę czyniących je – na tych dałem mu władzę i żeby go lubili.<sup>13</sup> Odpowiadając rzekłem: „Przedwieczny Mocny! Dlaczego pozwoliłeś na działanie<sup>15</sup> zła i żeby w sercu człowieka było pragnienie zła? Bo przecież gniewasz się na wybór tych, którzy Tobie czynią w Twoim zamyśle rzeczy niedozwolone”.

### ***Budowa i nazwa Apokalipsy Abrahama***

Apokalipsa Abrahama składa się z dwóch głównych części, wyróżnionych gatunkowo i według niektórych poglądów, pierwotnie niezależnych<sup>16</sup>. Dwie części, „hagadyczna” i „apokaliptyczna”, tworzą spójną narrację, która przedstawia prehistorię i rozszerza biblijną historię Abrahama oraz jego przymierze z Bogiem (por. Rdz 15). W obu częściach narracji znajdziemy wiele wspólnych motywów i odniesień względem Księgi Rodzaju.

Hagadyczna część dotyczy odrzucenia przez Abrahama całego bałwochwalstwa panującego w świecie oraz doświadczenia własnej słabości. Dochodzi on również do wniosku, że bożki są słabsze od ludzi, ich twórcy zaś nie mogą sobie pomóc. Zatem nie mogą pomóc tym, którzy ich czczą. Wydarzenie kończy się monoteistycznym wnioskiem, który prowadzi do objawienia i boskiej interwencji.

---

Rubinkiewicz, *Apocalypse of Abraham, a new Translation and Introduction*, w: *The Old Testament Pseudepigrapha*, (red.) J. H. Charlesworth, Vol. 1, Doubleday, Garden City NY 1983-1985, s. 700.

<sup>13</sup> „powód” – Gr. Βουλή, Heb. עצה, דעה.

<sup>14</sup> „pożądanie” – Gr. ἐπιθυμία albo Gr. διάνοια, Heb. מחמד albo Heb. יצר.

<sup>15</sup> „czynienie” – Gr. ἐπιποιέω.

<sup>16</sup> Zob. A. Kulik, *Apocalypse of Abraham*, w: *Outside the Bible: Ancient Jewish writings related to Scripture*, vol. 2, (red.) L. H. Feldman, J. L. Kugel, L. H. Schiffman, The Jewish Publication Society, Philadelphia 2013, s. 1453.

Następna, apokaliptyczna część (ApAbr 31, 1-8), zawiera opis „przymierza” oraz wniebowstąpienia. Objawienie, wprowadzone już na zakończenie prehistorii agadycznej, jest kontynuacją Bożego przykazania poświęcenia. Po wypełnieniu ofiary następuje wstąpienie do nieba, gdzie Abraham widzi wizje, co prowadzi go do pytania o istnienie zła na świecie. Zaś w ostatnich rozdziałach księgi Abrahamowi pokazano przyszłość jego potomstwa.

### ***Autorstwo i historia księgi***

Apokalipsa Abrahama należy do pism apokaliptycznych okresu Drugiej Świątyni. Została zredagowana najprawdopodobniej po roku 70 n.e., gdyż zawiera wiele aluzji do zburzenia świątyni jerozolimskiej za czasów Tytusa<sup>17</sup>. Nie ma wiarygodnych danych na ten temat, a tezę tę utrzymuje się na podstawie opisu zniszczenia Świątyni w ApAbr 27, 1-5. Niemniej jednak Apokalipsa Abrahama mogła zostać skomponowana z równym prawdopodobieństwem w późnym okresie Drugiej Świątyni.

Można przypuszczać, iż autor tego dzieła należał do środowiska kapłańskiego. Niektórzy badacze ApAbr twierdzą, że mógł wywodzić się z ugrupowania esseńczyków. Jednakże nie ma zbyt wielu argumentów, które by mogły potwierdzić taką tezę. Poglądy, które prezentuje Apokalipsa Abrahama, równie dobrze można przypisać środowisku kapłańskiemu<sup>18</sup>. To samo dotyczy przypuszczalnie dualistycznych (gnostycznych) i chrześcijańskich interpolacji i gloss<sup>19</sup>. Niektóre z nich uznano za takie z powodu błędnej interpretacji tekstu<sup>20</sup>.

Jak prawie wszystkie wczesnosłowiańskie teksty literackie Apokalipsa Abrahama została przetłumaczona z języka greckiego, co potwierdzają długie listy hellenizmów (elementy językowe), odzwierciedlające tekst grecki. Jednak cechy, które mogą świadczyć o istnieniu oryginału

---

<sup>17</sup> Zob. R. Rubinkiewicz, *Apokalipsa Abrahama...*, dz. cyt., s. 444.

<sup>18</sup> Por. R. Rubinkiewicz, *Apokalipsa Abrahama...*, dz. cyt., s. 444.

<sup>19</sup> Zob. A. Kulik, *Apocalypse of Abraham...*, dz. cyt., s. 1453.

<sup>20</sup> Por. J. Licht, *Abraham, Apocalypse of*, w: *Encyclopaedia Judaica. Second Edition*, (red.) F. Skolnik, M. Berenbaum, vol. 1, Thomson Gale, USA 2007, s. 288-289; R. H. Hall, *The Christian Interpolation in the Apocalypse of Abraham*, JBL 107 (1988) 1, s. 107-112.



hebrajskiego lub aramejskiego, zachowały się na słowiańskim etapie jego przekazu. Mnogość ewidentnie semickich cech w tym dokumencie doprowadziła niektórych do podniesienia możliwości bezpośredniego tłumaczenia z hebrajskiego na słowiański<sup>21</sup>.

Istnienie oryginału hebrajskiego lub aramejskiego jest całkiem możliwe, ponieważ dosłowne tłumaczenie języka hebrajskiego lub aramejskiego jest poświadczane na różnych poziomach językowych, a rekonstrukcja form hebrajskich i aramejskich często pomaga wyjaśnić trudności tekstu słowiańskiego. Chociaż pochodzenie semickie można uznać za udowodnione, problemu wyboru między oryginałem hebrajskim a aramejskim nie można rozwiązać w sposób jednoznaczny. W chwili pisania tego tekstu elementy obu języków mogły być pomieszane w jednym tekście<sup>22</sup>.

### ***Znaczenie Apokalipsy Abrahama***

Apokalipsa Abrahama jest jednym z najważniejszych wczesnych pism żydowskich, które zachowały się wyłącznie w tłumaczeniu na język słowiański. Jego zaginiony hebrajski oryginał można zaś zdefiniować jako jedno z najwcześniejszych, żydowskich pism mistycznych. Chociaż przetrwał tylko we wtórnym, średniowiecznym przekładzie, może być uważany za wiernego świadka judaizmu Drugiej Świątyni. Zachowuje on wiele unikalnych motywów i w znaczący sposób wyjaśnia historię hellenistycznej myśli żydowskiej i starożytne korzenie średniowiecznego mistycyzmu<sup>23</sup>.

Już pierwsze frazy tego apokaliptycznego dzieła przedstawiają Abrahama jako wyświęconego sługę, w bałwochwalczym kulcie swego ojca Teracha. Uczeni zauważyli, że obrzędy kultu odbywające się w „domu” Teracha, przypominają nabożeństwa w jerozolimskiej świątyni. W piśmie tym dużą rolę odgrywa również angelologia. Wraz z rozwojem historii i zniszczeniem sanktuarium przez ogień gniewu Bożego Abraham spotyka

---

<sup>21</sup> Zob. R. Rubinkiewicz, *Apokalipsa Abrahama...*, dz. cyt., s. 443.

<sup>22</sup> Por. A. Kulik, *Apocalypse of Abraham...*, dz. cyt., s. 1454.

<sup>23</sup> Zob. A. Kulik, *Apocalypse of Abraham...*, dz. cyt., s. 1454.

niebiańskiego instruktora o imieniu Jaoel, który wprowadza go w kulminacyjny poziom niebiańskich praktyk kapłańskich. Te wszystkie wydarzenia przedstawiające kult nawiązują do rytuałów świątyni żydowskiej w Jerozolimie.

### 1.1. Zło w świecie

Obraz świata przedstawiony w rozdziale 21 Apokalipsy Abrahama ilustruje w jasny sposób połączenie kosmologii i historii, implikowanych w światopoglądzie apokaliptycznym. Bieg historii i jej dopełnienie są od początku wbudowane w strukturę stworzenia. Zarówno niebios, jak i epoki świata są przedstawione w uporządkowanych liczbach, które odzwierciedlają opatrnościową kontrolę Boga. W wizji Abraham zauważa zarówno raj sprawiedliwych (ogród Eden; por. ApAbr 21, 6), jak i otchłań i jej męki. Oś historyczna jest podzielona na dwanaście godzin, co jest formą pewnego rodzaju periodyzacji<sup>24</sup>.

Apokalipsa Abrahama mówi o świecie, który jest podzielony na dwie części. Z jednej strony widzimy ziemię, z drugiej autor ukazuje ogród Eden. Taki sam podział tyczy się również ludzkości. Dzieli się ona na tych którzy są posłuszni Bogu oraz na pogan (por. ApAbr 21, 3-7). W Apokalipsie Abrahama świat, który stworzył Bóg jest w jego oczach dobry (por. ApAbr 22, 2). Apokalipsa podkreśla to, że na świecie jest tylko jeden Bóg, którego Abraham poznał i umiłował (por. ApAbr 19, 3). Symetryczny podział sugeruje dualistyczny pogląd na świat. Natura i zakres tego dualizmu stanowią najbardziej kontrowersyjny problem w Apokalipsie Abrahama<sup>25</sup>.

Pomimo tego, iż w oczach Boga świat jest dobry, to księga ta stwierdza fakt, że na świecie istnieje zło. To zło jednak nie jest nieuniknione. Bóg w swej mocy ma pełną kontrolę nad światem, nie pozwalając przy tym, aby sprawiedliwy człowiek pozostawał w rękach Azazela, przywódcy upadłych aniołów (por. ApAbr 13, 10).

---

<sup>24</sup> Por. J. J. Collins, *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Eerdmans Publishing Company, Michigan 2016, s. 285.

<sup>25</sup> Por. J. J. Collins, *The Apocalyptic Imagination...*, dz. cyt., s. 286.

Władanie Azazela rozciąga się nad całą ziemią, ale nie jest ono nieograniczone (por. ApAbr 13, 7). Azazel szydzi ze sprawiedliwości i rozgłasza boskie tajemnice (por. ApAbr 14, 4). Pomimo przypisywanej mu władzy zapowiedziana jest dla niego kara, jakiej ma dostąpić. Zostanie mianowicie wypędzony na pustkowie, gdzie będzie przebywał na zawsze (por. ApAbr 14, 5).

W ApAbr 21, 1-7 Abrahamowi zostaje ukazana ziemia w całej swej okazałości. Podobieństwo nieba lub „obraz nieba”, który zostaje ukazany głównemu bohaterowi pisma, odnosi się bezpośrednio do obrazów stworzenia w ApAbr 22, 1. 3. 5 oraz ApAbr 23, 1<sup>26</sup>.

A. Kulik, analizując ApAbr 21, 6, tłumaczy tę frazę na język angielski w następujący sposób: „the tree of Eden and its fruits”, czyli „drzewo Edenu i jego owoce”. Zaś R. Rubinkiewicz to miejsce przekłada mówiąc o ogrodzie Eden i jego owocu. Idąc za myślą badacza słowiańskiego apokryfu A. Kulika widzimy w tym miejscu różnicę między tekstem apokryfu, a Rdz 3, 1-24. Biblia używa tylko liczby mnogiej: „drzewa Edenu” (por. Ez 31, 9). Zatem można przypuszczać, czytając ApAbr 21, 1-7, że autor apokryfu w tym miejscu ma na myśli drzewo życia z ogrodu rajskiego<sup>27</sup>.

## 1.2. Owoc drzewa

Imponująca grupa zagadkowych tematów osiąga swój paradoksalny punkt kulminacyjny w ApAbr 23, kiedy główny bohater otrzymuje wizję od anioła Azazela. Wizja, którą otrzymuje patriarcha, ma dość szczególny układ. W widzeniu tym Abraham spogląda w otchłań piekła z wysokości nieba, nieopodal tronu Bożego. Nie jest to przypadkowe, ponieważ takie przedstawienie narracji wspiera dualistyczne ramy tekstu, jakie prawdopodobnie chce zaakcentować jego autor<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> Por. także: Hi 4, 16 BHS i LXX. Hebrajskie *mar'eh* było szeroko stosowane w świętych księgach w odniesieniu do „proroczej wizji” proroka Ezechiela oraz Daniela. Większość wizji pokazywana jest Abrahamowi na zasadzie wizjonerskich wizji.

<sup>27</sup> Por. 1 Hen 24, 4; 25, 5; Ap 22, 2; 2 Hen 8, 3.

<sup>28</sup> Por. A. Orlov, *Heavenly priesthood in the Apocalypse of Abraham*, Cambridge University Press, New York 2013, s. 85.

Na początku tej tajemniczej wizji Abraham dostaje wskazanie, aby spojrzeć pod swoje stopy i „kontemplował stworzenie”. Apokalipsa przedstawia następnie Abrahama podziwiającego przestrzeń u swoich stóp i patrzącego na to, co tekst nazywa „podobieństwem nieba”. Jednakże najbardziej zastanawiające przedstawienie „podobieństwa nieba” pojawia się później, kiedy w rozdziale 23 księgi Apokalipsy Abrahama, bohater spostrzega Azazela pod rajskim drzewem.<sup>29</sup>

W tej wizji Abraham widzi manifestację Azazela, w której demon jest umieszczony pośrodku protoplastów, tj. Adama i Ewy. W tym kontekście zaakcentowana jest również obecność drzewa w ogrodzie Eden oraz jego owoc. Zatem w tym wymiarze ukazane drzewo może być „drzewem poznania dobra i zła” - symbolem zepsucia pierwszego człowieka<sup>30</sup>. Również Azazel może symbolizować tu węża z Rdz 3, 1-24. Zaś odniesienie do „winogron, winorośli” jako owocu drzewa przywołuje na pamięć zbiór motywów znanych w tradycji żydowskiej.

Owoc drzewa, który stanowi pokarm, opisany został w rozdziale 23 Apokalipsy Abrahama. Fragment opisujący spożycie rajskiego owocu ukazuje również pewnego rodzaju reguły, których należy przestrzegać, będąc w ogrodzie Eden. Jednakże odczytując ten tekst można wykryć coś w rodzaju swoistej inwersji. Otóż osoba ludzka, zamiast być karmiona i posilana przez niebiańskie stworzenie (por. ApAbr 23, 7), według samego Azazela może stać się „pokarmem”, skazanym na zatracenie. Tutaj anielski współbohater historii, ale także antagonistą, jest przedstawiany jako istota duchowa, która odżywia człowieka, karmiąc go pokarmem rajskim<sup>31</sup>.

Upadły anioł, wyraźnie nie wierząc w to, że człowiek może przetrwać tę próbę, nie ostrzega go, widząc jego klęskę związaną z brakiem posłuszeństwa względem Stwórcy. Azazel przekazuje splecionym ze sobą

---

<sup>29</sup> Por. A. Kulik, *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha: Toward the Original of the Apocalypse of Abraham*, Atlanta 2004, s. 26.

<sup>30</sup> Zob. M. Himmelfarb, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypse*, Oxford University Press, New York-Oxford 1993, s. 66.

<sup>31</sup> Koncepcja ludzi jako pokarmu pojawi się ponownie w ApAbr 31, 2-3, tym razem z ust nie Azazela, ale Boga; Por. A. Kulik, *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha...*, dz. cyt., s. 35.

Adamowi i Ewie owoc o wyglądzie kiści winogron zerwanych z drzewa poznania dobra i zła (por. ApAbr 23, 6-9)<sup>32</sup>. Pokarm Azazela powoduje zepsucie człowieka, skazując go na wygnanie z rajskiego miejsca zamieszkania jakim był ogród Eden. Temat pokarmu pochodzącego od istoty duchowej zyskuje na dalszym znaczeniu, zwłaszcza w ApAbr 23.

### 1.3. Przepowiednia dla pokoleń

Protologiczny opis pierwszych rodziców splecionych z demonicznym Azazelem jest uwarunkowany przez szereg różnych, ciekawych motywów. Nieprzypadkowo, podobnie jak metamorfoza Abrahama, negatywna transformacja pierwszych ludzi jest również ukazana przez metaforę pożywienia.

Motyw ten ukazuje czytelnikowi, iż natura pozyskiwania pożywienia jest jednak znacząca dla jego egzystencji. Sposób przedstawienia tego tematu jest także niejednolity. W przeciwieństwie do patriarchy, który był karmiony przez niebiańską istotę, człowiek w tym przypadku nie jest karmiony, przez istotę duchową, ale poprzez fizyczne jedzenie pokarmu w postaci winogron. Takie ujęcie człowieka przywodzi na myśl wspomnianą grupę motywów odzwierciedlających wygnanie z raju, ponieważ wydalenie z niego, sprawiło przejście człowieka od pokarmu Bożego do pożywienia dla zwierząt<sup>33</sup>.

Motyw tutaj ukazany wskazuje na dynamikę wyniesienia i degradacji, które przejawiają się dialektycznie w szeregu żydowskich tradycji odżywiania, w których ten, kto jest karmiony, i ten, który karmi, często znajdują się w relacji hierarchicznej. Apokryf przedstawia stworzenia wyższej rangi duchowej jako te, które odżywiają stworzenia z niższych poziomów stworzenia<sup>34</sup>. Ukazuje to J. Hecker wskazując, iż w późniejszym mistycyzmie żydowskim żywienie jest wykorzystywane jako metafora oznaczająca przepływ boskiego błogosławieństwa z wyższych światów do

---

<sup>32</sup> Zob. A. Kulik, *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha...*, dz. cyt., s. 27.

<sup>33</sup> Por. A. Orlov, *Divine Scapegoats: Demonic Mimesis in Early Jewish Mysticism*, New York Albany 2015, s. 97.

<sup>34</sup> Por. A. Orlov, *Divine Scapegoats...*, dz. cyt., s. 96-97.

niższych<sup>35</sup>. Tłumaczy to zatem, dlaczego Adam i Ewa opisani w apokryfie zmierzają w przeciwnym kierunku do ustalonego Bożego planu. Spożywanie ziemskiego jedzenia jest tutaj metaforą pożywienia, mającą znaczenie transformacyjne, wyjaśniające sposób posilania się człowieka na ziemi.

W tekście tym zauważamy również negatywne odzwierciedlenie metafory patriarchy. Taka odwrotna, dualistyczna strategia widoczna jest również w innych częściach Apokalipsy Abrahama. Należy jednocześnie zauważyć, że karmienie protoplastów przez Azazela jest rzadkim motywem. Pojawienie się takiego przedstawienia w Apokalipsie Abrahama prawdopodobnie nie jest przypadkowe.

Jest to wielce znaczący opis, który potwierdza inne dane mówiące o jedzeniu, które możemy odnaleźć w całym tekście. Opis karmienia ludzi przez Azazela w ApAbr 21, 1-7 oraz ApAbr 23, 1-13 ukazuje negatywne skutki duchowe wobec pierwszych ludzi. Zarys historii umieszczony w tekście jest ukazany jako konceptualny odpowiednik pożywienia w wykonaniu innego wybitnego duchowego przedstawiciela historii, a mianowicie anioła Jaola.

W Apokalipsie Abrahama w kontekście przepowiadania dla pokoleń zostaje również opisany centralny kapłański obrzęd Jom Kippur. Niektóre części słowiańskiej apokalipsy w tym kontekście przedstawiają Azazela jako kozła ofiarnego, którego zdegradowano i odebrano mu niebiański „strój”.

Przedstawienie upadłego anioła w pobliżu drzewa poznania dobra i zła również zasługuje na szczególną uwagę. Można dostrzec tutaj pewien paralelizm między niechlubnym drzewem i Azazelem. Oba podmioty wykazują się podobną symboliką. Np. drzewo ma winogrona na gałęziach, a Azazel w odniesieniu do tego obrazu, trzyma je w dłoniach. W tej scenie można wyobrazić sobie antagonistyczną symbolikę drzewa. Kolejny fragment ukazuje demona, który jest spleciony z protoplastami. Przedstawia on reminiscencję nie tylko klasycznych atrybutów węża, ale także odnosi się

---

<sup>35</sup> Zob. więcej na ten temat w J. Hecker, *Mystical Bodies, Mystical Meals: Eating and Embodiment in Medieval Kabbalah*, Raphael Patai Series in Jewish Folklore and Anthropology, Detroit 2005.

do splecionych gałęzi samego drzewa. Tak więc anioła splecionego z człowiekiem można rozumieć jako drzewo lub gałęzie, z których ludzie są odżywiani przez zakazany owoc. Widzimy tutaj zatem pewną zasadę równoległości w dwóch symbolach zepsucia: w odniesieniu do drzewa poznania dobra i zła, jak również do upadłego anioła Azazela<sup>36</sup>.

To przedstawienie antagonistycznego pośrednika, jakie ukazuje drzewo rajske, wyznacza kierunek innych apokaliptycznych relacji, w których niebiańscy pośrednicy, tacy jak np. wywyższony Jakub (por. Rdz 32,29), czy też sam Mesjasz (por. Iz 52, 13; J 3, 14-15; 8, 28; 12, 32), są przedstawiani jako symbol rajskego drzewa życia. Intrygujące jest również to, że w ApAbr 23 motyw karmienia przez Azazela ludzi, pokrywa się z wyobrażeniem jego splecenia z karmiącymi osobami. Scena ta przypomina wspomniane świadectwa apokaliptyczne, w których ludzie „widzący” są karmieni przez bóstwo lub jego wysłańców, np. przez Anioła Imienia.

Te elementy narracji można określić jako dość oryginalne. Do takich obrazów niewątpliwie należy przedstawienie Azazela, który umieszczony jest między splecionymi protoplastami pod drzewem. Ten obraz od dawna intryguje uczonych, którzy analizują Apokalipsę Abrahama (por. ApAbr 23, 7-10). Chociaż obrazy przeplatających się protoplastów są ogólnie znane w Apokalipsie Abrahama, nabierają one tutaj całkowicie nowej symboliki.

W obrazie protoplastów, którzy spleceni są z upadłym Azazelem, można dostrzec rodzaj symboliki erotycznej, która przypomina związek seksualny<sup>37</sup>. W tym kontekście D. Harlow sugeruje, że mężczyzna i kobieta spleceni w erotycznym uścisku z upadłym aniołem pod postacią węża, są karmieni winogronami<sup>38</sup>. Rodzi się pytanie, co do teologicznego znaczenia takiego obrazu drzewa oraz pierwszych rodziców. Wchodzi on bowiem w swoistą relację z narracją biblijną Rdz 3, 1-24.

---

<sup>36</sup> Por. A. Orlov, *Heavenly priesthood...*, dz. cyt., s. 86.

<sup>37</sup> Por. D. Harlow, *Idolatry and Alterity: Israel and Nations in the Apocalypse of Abraham*, w: *The Other in Second Temple Judaism. Essays in Honor of John J. Collins*, (red.) D. Harlow, M. Goff, K. M. Hogan, J. S. Kaminsky, Grand Rapids 2011, s. 302-330.

<sup>38</sup> Por. D. Harlow, *Idolatry and Alterity...*, dz. cyt., s. 320.

Nasuwa się również pytanie o możliwość przedstawienia w tej scenie nie tylko skandalicznego obrazu protologicznego zepsucia pierwszych rodziców, ale także o ujawnienie jednego z najbardziej kontrowersyjnych wizji Azazela. Jeśli to rzeczywiście jest możliwe, to wówczas erotyczne obrazy związku małżeńskiego mogą w jakiejś mierze mieć znaczenie teofaniczne<sup>39</sup>. Jeśli motyw epifaniczny rzeczywiście jest obecny w scenie protologicznej, to motyw drzewa również miałby swój udział w tym teologicznym wymiarze. Pod tym względem osobliwe szczegóły dotyczące pozycji Azazela między protoplastami pod drzewem mogą przywoływać wspomnienie szczególnego nurtu teofanicznego, związanego z innym wybitnym drzewem w ogrodzie Eden, a mianowicie z drzewem życia<sup>40</sup>.

Wiadomo, że w tradycji żydowskiej drzewo życia ma często znaczenie teofaniczne. Opisane jest jako bardzo szczególne miejsce zamieszkania Boga, a Stwórca jest przedstawiony jako spoczywający na cherubie pod drzewem życia. Te tradycje można znaleźć w wielu apokaliptycznych i mistycznych relacjach. Taki opis możemy odnaleźć np. w greckiej wersji apokryfu Życie Adama i Ewy 22, 3-4, gdzie autor łączy teofanię z drzewem życia: „Gdy Bóg wszedł [do Ogrodu], rośliny z części Adama zakwitły, ale wszystkie moje zostały pozbawione kwiatów. A tron Boży został ustalony tam, gdzie było drzewo życia”<sup>41</sup>. Intrygujące jest również to, że w późniejszym mistycyzmie żydowskim drzewo poznania dobra i zła podlega podobnej epifanicznej reinterpretacji. Ma własne sługi - cherubinów i własną symetrię między niebem a ziemią<sup>42</sup>.

W świetle takich relacji wydaje się, że pokarmowe i erotyczne obrazy ukazane w ApAbr 23 nie są przypadkowe, lecz przekazują odwrócenie znanych myśli żydowskich, ujętych w tekstach apokaliptycznych<sup>43</sup>. Ta symbolika w słowiańskiej apokalipsie odgrywa dość ważną rolę

---

<sup>39</sup> Por. D. Harlow, *Idolatry and Alterity...*, dz. cyt., s. 320.

<sup>40</sup> Por. A. Orlov, *Heavenly priesthood...*, dz. cyt., s. 86.

<sup>41</sup> Zob. G. A. Anderson, M. E. Stone, *A Synopsis of the Books of Adam and Eve. Second Revised Edition*, EJL 17, Scholars Press, Atlanta 1999, s. 62.

<sup>42</sup> Por. A. Orlov, *Heavenly priesthood...*, dz. cyt., s. 89.

<sup>43</sup> Por. A. Orlov, *Divine Scapegoats...*, dz. cyt., s. 99.



konceptualną, ujmując tekst w dualistyczne ramy twórczości żydowskiej. Takie obrazy pomagają również wyjaśnić przemiany głównych bohaterów apokaliptycznych narracji, które odnoszą się do drzewa życia z ogrodu Eden. Ukazują one również metamorfozę, jaką przechodzili pierwsi ludzie.

Pod tym względem temat spożywania owocu zakazanego wydaje się być bardzo ważnym łącznikiem między wydarzeniami protologicznymi i eschatologicznymi. Zepsucie pierwszej pary ludzi, która zjadła zakazany owoc w ogrodzie Eden, zostanie ostatecznie odwrócone poprzez równoległy akt pożywienia, przywracający ludzkość do pierwotnego stanu, którego doświadczyli w raju.

Innym ważnym aspektem, jaki pojawia się w Apokalipsie Abrahama, jest podkreślenie istotności przekazu słuchowego i wizualnego. Objawia się to przy przedstawieniu zarówno tych postaci, które są karmione, jak i tych, którzy karmią. W kluczowym momencie Apokalipsy Abrahama, widzimy Abrahama, który jest karmiony przez anioła Jaoela. Wyraźnie zaznaczone są tu zarówno wizualne i słuchowe aspekty tekstu, które odgrywają kluczową rolę w tej narracji.

Scena ApAbr 23, 1-13 opiera się zarówno na wizji postaci wielkiego anioła, jak i na głosie niebiańskiego stworzenia. Tak ukazane czytelnikowi obrazy w ApAbr wyraźnie wskazują na istnienie mieszanki pojęciowej. Ukazują one również cechy nowego paradygmatu, który można nazwać „słuchowym”. Ujawnia się on w wizjach ułożonych w pewną mozaikę<sup>44</sup>.

#### **1.4. Podsumowanie**

Apokalipsa Abrahama przedstawia świat, który jest podzielony na dwie części (ziemia i ogród Eden). Taki sam podział dotyczy ludzi. W Apokalipsie Abrahama świat stworzony przez Boga jest dobry (por. ApAbr 22, 2). Podkreśla ona również, że jest jeden Bóg, którego Abraham miłuje (por. ApAbr 19, 3). Występuje w niej dualistyczny pogląd na świat. ApAbr nie pomija też

---

<sup>44</sup> Por. A. Orlov, *Divine Scapegoats...*, dz. cyt., s. 97.

istnienia zła na świecie. W swojej wizji Abraham widzi raj, w którym są ludzie sprawiedliwi (Ogród Eden), oraz otchłań, w której znajdują się ludzie nieposłuszni Bogu.

W rozdziale ApAbr 23 bohater spostrzega upadłego anioła Azazela, który jest obok rajskiego drzewa. Znajduje się on między Adamem i Ewą. Autor ApAbr podkreśla obecność drzewa w ogrodzie Eden oraz wyjątkowość jego owoców. Jest to drzewo „poznania dobra i zła” - symbol zepsucia pierwszego człowieka. Człowiek przy nim zamiast nabrać sił, zostaje skazany na wieczne zatracenie. Upadły anioł, wyraźnie nie wierząc w to, że człowiek może przetrwać próbę pokusy, nie ostrzega go, widząc jego klęskę związaną z brakiem posłuszeństwa względem Stwórcy.

W ApAbr 23, 1-13 zostaje ukazany również motyw, w którym Adam i Ewa są spleceni w jedno swoimi ciałami z aniołem Azazelem. Negatywna postawa ludzi względem Pana Boga jest również przedstawiona przy pomocy metafory pożywienia. Jest to paralelizm między drzewem zakazanym przez Boga a aniołem Azazelem. Drzewo w ApAbr 23, 1-13 przybiera antagonistyczną symbolikę. Anioła, który jest złączony w jedno z człowiekiem, można rozumieć jako drzewo, z którego człowiek jest karmiony, spożywając zakazany owoc. Obraz ten pomaga w interpretacji przemiany Adama i Ewy, która została przekazana w narracji ApAbr, odnoszącej się do drzewa życia z ogrodu Eden.

W tekście ApAbr pojawia się również aspekt słuchowy i wizualny. Ma to miejsce, kiedy zostają przedstawione postacie, które są karmione, oraz te, które karmią. Abraham jest karmiony przez anioła Jaoela. W tej narracji wyraźnie zaznaczone zostały zarówno wizualne jak i słuchowe aspekty tekstu. Autor ApAbr ukazuje je przez używanie określeń takich jak: spojrzałem, zobaczyłem, widziałem lub posłuchaj (por. ApAbr 23, 1-13)

## 2. Księga Henocha etiopska 25, 1-7; 32, 1-6 (1 Hen)

### *Tłumaczenie*<sup>45</sup>

#### 1 Hen 25, 1-7

25. <sup>1</sup> Następnie Michał jeden ze świętych i czcigodnych aniołów, który był ze mną i który stał na ich czele, odpowiadając mi rzekł: Henochu! Dlaczego pytasz mnie<sup>46</sup> o woń tego drzewa i dlaczego chcesz to wiedzieć<sup>47</sup>? <sup>2</sup> Wówczas ja, Henoch, odpowiadając mu rzekłem<sup>48</sup>: „Chciałbym dowiedzieć się wszystkiego, ale szczególnie interesuje mnie to drzewo”. <sup>3</sup> Odpowiedział mi mówiąc: „Ta wysoka góra, którą ujrzałeś<sup>49</sup>, której szczyt podobny jest do tronu Pana, to tron, gdzie Święty i Wielki, Pan Chwały<sup>50</sup>, Wieczny Król zasiądzie, gdy nawiedzi w dobroci<sup>51</sup> swej ziemię. <sup>4</sup> A to piękne wonne drzewo – żadne (stworzenie) cielesne nie ma prawa go dotykać aż do wielkiego sądu, kiedy odbierze pomstę na wszystkich i doprowadzi (wszystko) do końca na wieki – zostanie dane sprawiedliwym i pokornym. <sup>5</sup> Z jego owocu wybrani otrzymają<sup>52</sup> życie. Zostanie zasadzone na północy, w świętym miejscu, w domu Pana. Wiecznego Króla. <sup>6</sup> Wówczas rozradują się niewymownie i będą<sup>53</sup> zadowoleni w świętym (miejscu). Miły zapach tego drzewa (przeniknie) ich kości i będą żyć długim życiem na ziemi, tak jak żyli twoi ojcowie. Za ich dni<sup>54</sup> smutek, ból, znój i kara ich nie dotkną”. <sup>7</sup> Wówczas błogosławiłem Pana Chwały, Wiecznego Króla, za to, że przygotował takie wspaniałości ludziom sprawiedliwym stwarzając je i obiecując im, że je dostaną.

---

<sup>45</sup> Tłum. w oparciu o: R. Rubinkiewicz, *I Księga Henocha*, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, (red.) R. Rubinkiewicz, Vocatio, Warszawa 2016.

<sup>46</sup> + „O mnie” jak w Etiop.

<sup>47</sup> „Czy chcesz wiedzieć” jak w Etiop.

<sup>48</sup> 3 sg. jak w Etiop.; „Ja, Enoch - i powiedziałem” jak w Codex Panopolitanus.

<sup>49</sup> „że widziałeś” jak w Etiop.; użycie Gr. τὸ ὄρος ὁ ὄραξ przez „parablepsis” jak w Codex Panopolitanus.

<sup>50</sup> „Wielki Pan, Święty Chwały” jak w Codex Panopolitanus.

<sup>51</sup> „w pięknie” jak w Etiop.

<sup>52</sup> Gr. εἰς ζωὴν / *heywat* („do życia” = לַחַיִּים) w Etiop. i Codex Panopolitanus jako אֵינְוֵל, „będzie”; zob. R. H.

Charles, *The Ethiopic Version of the Book of Enoch: Edited from Twenty-Three MSS. together with the Fragmentary Greek and Latin Versions*, Anecdota Oxoniensia, Semitic Series 11, Clarendon Oxford 1906, s. 63.

<sup>53</sup> „przyniesić” jak w Etiop.

<sup>54</sup> + „smutek” jak w Etiop.

## 1 Hen 32, 1-6

32. <sup>1</sup> Za tymi górami, kiedy wzrok zwróciłem ku górom<sup>55</sup> na północ, zobaczyłem siedem<sup>56</sup> gór pełnych miłego nardu, żywicy<sup>57</sup>, cynamonu i pieprzu. <sup>2</sup> Stamtąd udałem się szczytami tych gór daleko na wschód, poszedłem poza Morze Czerwone, oddaliłem się od niego<sup>58</sup> i dotarłem aż do krainy ciemności<sup>59</sup>. <sup>3</sup> Przyszedłem do<sup>60</sup> Ogrodu Sprawiedliwości i ujrzałem poza<sup>61</sup> tymi drzewami<sup>62</sup> wiele rosnących tam<sup>63</sup> wielkich drzew, pachnących słodko, wielkich, bardzo pięknych<sup>64</sup> i wspaniałych oraz drzewo mądrości, z którego święci jedzą<sup>65</sup> i poznają wielką mądrość. <sup>4</sup> Podobne jest ono do drzewa janowca. Owoc jego jest jak kiść winogron na winnym krzewie, bardzo piękny, a zapach tego drzewa rozchodzi się i sięga daleko<sup>66</sup>. <sup>5</sup> I powiedziałem: „To<sup>67</sup> drzewo jest piękne! Jak piękny i przyjemny jest jego widok<sup>68</sup>!” <sup>6</sup> Święty anioł Rafał, który był ze mną, odpowiadając<sup>69</sup> mi rzekł: „To jest drzewo mądrości, z którego twój praojciec i twoja pramatka<sup>70</sup> żyjący przed tobą zjedli i nauczyli się mądrości. Ich oczy zostały otwarte, poznali, że byli nadzy i zostali wypędzeni z ogrodu”.

<sup>55</sup> „gdy patrzyłem na góry” jak w Etiop.

<sup>56</sup> „siedem” jak w Etiop. i Codex Panopolitanus.

<sup>57</sup> „pachnące drzewo” jak w Etiop.; Gr. σχινοῦ jak w Codex Panopolitanus, 7פ7 4QEn<sup>e</sup> 1 26:18, zob. J. T. Milik, *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4*, Oxford: Clarendon 1976, s. 232.

<sup>58</sup> „I od tego też wyszedłem na szczyty” (Gr. καὶ ὠχόμην ἐπ’ ἄκρων καὶ ἀπὸ τούτου) jak w Codex Panopolitanus; „I od tego byłem daleko” jak w Etiop.

<sup>59</sup> „dla ciemności” Heb. כְּחֹשֶׁךְ w Codex Panopolitanus; w wersji etiopskiej brzmi ζῶτηλ.

<sup>60</sup> „w kierunku” jak w Etiop.; Gr. πρὸς jak w Codex Panopolitanus.

<sup>61</sup> Gr. μακρόθεν jak w Codex Panopolitanus; „Poza” jak w Etiop.; M. Black w swoim tłumaczeniu zawiera zarówno tłumaczenie z Codex Panopolitanus jak i w Etiop.; zob. M. Black, J. C. VanderKam, *The Book of Enoch or 1 Enoch: A New English Edition with Commentary and Textual Notes in Consultation with James C. VanderKam*, SVTP 7, Brill, Leiden 1985, s. 176.

<sup>62</sup> Gr. τῶν δένδρων τούτων δένδρα πλείονα καὶ μεγάλα jak w Codex Panopolitanus; zaś Etiop. interpretuje pierwsze trzy słowa z poprzednim słowem: „za drzewami”.

<sup>63</sup> „i dwa tam” Gr. δύο μὲν ἐκεῖ jak w Codex Panopolitanus; „tam rosły” jak w Etiop.; por. R. H. Charles, *The Ethiopic Version of the Book of Enoch: Edited from Twenty-Three MSS. together with the Fragmentary Greek and Latin Versions* Anecdota Oxoniensia, Semitic Series 11, Clarendon, Oxford 1906, s. 72.

<sup>64</sup> „wielki i bardzo piękny” jak w Etiop.; Gr. μεγάλα σφόδρα <καὶ> καλά jak w Codex Panopolitanus.

<sup>65</sup> „w tym” jak w Etiop.; Gr. οὗ ἐσθίουσιν ἅγιοι τοῦ κάρπου αὐτοῦ jak w Codex Panopolitanus.

<sup>66</sup> „A zapach tego drzewa przenika z daleka” jak w Etiop.

<sup>67</sup> „Ten” jak w Etiop.

<sup>68</sup> „przyjemny jest jego wygląd” jak w Etiop.; Gr. ἐπίχαρι τῆ ὀράσει jak w Codex Panopolitanus.

<sup>69</sup> + „i powiedział do mnie” jak w Etiop.; być może *parablepsis* w Codex Panopolitanus z powodu pomylenia ἐμοῦ i ἐμοῖ.

<sup>70</sup> Codex Panopolitanus kończy się stwierdzeniem: „z którego jadł twój ojciec” Gr. ἐξ οὗ ἔφαγεν ὁ πατήρ σου.

### *Nazwa i budowa 1 Księgi Henocha*

Księga Henocha etiopska, zwana także 1 Henochem, jest zbiorem narracji skupionych na tajemnicach, które zostały Henochowi objawione w niebie. Te pisma jako wspólny punkt wyjścia przyjmują niezwykle opis Henocha w genealogicznej liście od Adama do Noego.

W rzeczywistości istnieją trzy „Księgi Henocha”. Są ponumerowane, ale również mają swoje nazwy od języka, na który zostały przetłumaczone. Tak więc 1 Hen nazywany jest Henochem etiopskim, 2 Hen słowiańskim, natomiast 3 Hen - hebrajskim. Wszystkie są uważane za pseudoepigrafy. Chociaż 2 i 3 Księgi Henocha zawierają również materiał o patriarsze Henochu i jego rzekomych wizjach i doświadczeniach, jednakże nie mają one takiej wagi ani wpływu, jaki miała 1 Księga Henocha na starożytny judaizm i chrześcijaństwo. 2 i 3 Księga Henocha zostały napisane znacznie później i posiadają różnorodne tradycje odmian rękopisów<sup>71</sup>.

Księgą, która jest przypisana do „Księgi Henocha”, jest etiopska 1 Księga Henocha. Naukowcy uważają, że jego najstarsze sekcje zostały napisane już w 300 r. przed Chr., ale jedyny kompletny rękopis jaki jest dostępny, to tłumaczenie etiopskie z lat 400-500 n.e.<sup>72</sup>. Jednakże najnowsze odkrycia fragmentów Henocha z lat pięćdziesiątych XX wieku wśród zwojów znad Morza Martwego w Qumran sugerują, że oryginalnym językiem był aramejski<sup>73</sup>.

1 Księga Henocha należy do gatunku literatury zwanego „apokaliptycznym”. J. Collins, znawca literatury apokaliptycznej, definiuje ją jako gatunek „z treścią narracyjną, w której objawienie jest zapośredniczone przez istotę nieziemską dla ludzkiego odbiorcy, odsłaniając transcendentną rzeczywistość, która jest jednocześnie czasowa, o ile

---

<sup>71</sup> Por. P. Sacchi, *Storia del Secondo Tempio: Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.*, Torino: Società Editrice Internazionale 1994, s. 148-149.

<sup>72</sup> Zob. G. W. Nickelsburg, *1 Enoch: a commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1–36*, Fortress Press, Minneapolis 2001, s. 1, 9.

<sup>73</sup> Zob. więcej: H. J. Drawnel, *1 Enoch 6–11 Interpreted in Light of Mesopotamian Incantation Literature*, w: *1 Enoch and the Synoptic Gospels: Reminiscences, Allusions, Intertextuality*, (red.) L. T. Stuckenbruck, EJT 44, SBL Press, Atlanta 2016, s. 245-284; tenże, *Some Notes on Scribal Craft and the Origins of the Enochic Tradition*, Hen 31, 2009, s. 66-72; S. Jędrzejewski, *Początek zła (Rdz 3 i 6,1-4) w interpretacji Księgi Henocha etiopskiej (1 HenEt)*, Sem 13, 1997, s. 95-112.

przewiduje eschatologiczne zbawienie, i dotyczy innego, nadprzyrodzonego świata”<sup>74</sup>.

Większość badaczy uważa, że 1 Księga Henocha to pięć różnych ksiąg. Domniemywa się, że zostały one napisane w różnych okresach i finalnie zredagowane razem w jedno dzieło. Wiadomo, iż większość starożytnych tekstów pisanych poprzedza wieloletnia tradycja ustna. Tak więc data powstania ani nawet data najnowszego rękopisu nie wskazują na prawdziwy wiek tekstu, który prawdopodobnie jest znacznie starszy.

Źródłem obfitującym w przekaz o zaistnieniu zła jest 1 Hen 1 – 36. Księga ta została wyróżniona w niniejszym badaniu, ponieważ zawiera ona treści mówiące o nieposłuszeństwie pierwszych rodziców. Tematyka ta jest powiązana z motywem drzewa z Rdz 3, 1-23. Księga Czuwających, nazwana również Księgą Widzących (zob. 1 Hen 1 – 36) jest datowana najprawdopodobniej na okres poprzedzający czas hellenistyczny. Ukończona w połowie III wieku przed Chr.<sup>75</sup>, ogłoszona przez Henocha jako wyrocznia sądu. Przedstawia szczególną opowieść o dwustu niebiańskich strażnikach, którzy buntują się przeciwko Bogu w niebie. Opisuje również niebiańskie zlecenie Henocha jako proroka i opisuje jego kosmiczne podróże do nieba, aby ogłosić sąd nad wrogami Boga<sup>76</sup>.

### ***Autorstwo i historia***

Utwory zawarte w 1 Księdze Henocha zostały napisane w języku aramejskim, następnie przetłumaczone na grecki, zaś z greckiego na starożytny etiopski (ge'ez). Księga jako całość przetrwała jedynie w języku etiopskim, ale prawie 1/3 (głównie zawarta w Księdze Czuwających) zachowała się w języku greckim<sup>77</sup>.

Odkrycie aramejskich fragmentów 1 Henocha w Qumran rozstrzygnęło długotrwałą debatę odnośnie do tego, czy większość 1 Księgi Henocha

---

<sup>74</sup> Zob. J. J. Collins, *The Jewish Apocalypses*, Semeia 14, (1979), s. 22; M. Parchem, *Pisma apokaliptyczne i testamenty (Apokryfy Starego Testamentu, 2)*, Kraków-Mogilany 2010, s. 26-27.

<sup>75</sup> Zob. G. W. Nickelsburg, *1 Enoch: a commentary...*, dz. cyt., s. 7.

<sup>76</sup> Por. P. Sacchi, *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Biblioteca di cultura religiosa 55, Paideia Editrice, Brescia 1990, s. 65-66.

<sup>77</sup> Zob. G. W. Nickelsburg, *1 Enoch: a commentary...*, dz. cyt., s. 7.

została skomponowana w języku aramejskim, czy hebrajskim. Prawie wszystkie dzieła zawarte w 1 Księdze Henocha są przedstawione we fragmentach aramejskich znalezionych w Qumran<sup>78</sup>. Każda kompozycja w 1 Księdze Henocha ma odrębne pochodzenie i każda ma też inną historię. Ogólnie rzecz biorąc, prace te powstały w różnych okresach od IV wieku przed Chr. do przełomu epoki. Jednakże nadal trwa dyskusja na temat datowania oryginalnych tekstów tych różnych kompozycji<sup>79</sup>.

Księga Czuwających jest datowana na lata 250-200 przed Chr. w oparciu o jej zależność od Księgi Jubileuszy (datowanej na około 160 r. przed Chr.). Co ciekawe, Księga Jubileuszy czerpie z Księgi Czuwających w jej aktualnej formie tekstowej, a nawet odzwierciedla pewne powtórzenia w opisie<sup>80</sup>.

Najpóźniejsza możliwa data powstania tego dzieła to pierwsza połowa II wieku przed Chr. Jest ona oparta na paleograficznym datowaniu fragmentów Henocha znalezionych w 4. jaskini w Qumran. Przypowieści o patriarsze Henochu można datować na przełom naszej ery. Opis inwazji na Palestynę przez „Partów i Medów” w 1 Hen 56, 5-7 wskazuje, że utwór ten powstał po inwazji Partów w 40 roku przed Chr., ale przed 70 rokiem n.e., ponieważ w tekście nie odnajdziemy wzmianki o Rzymianach<sup>81</sup>.

Kolejna księga Astronomiczna jest uważana przez niektórych uczonych za najwcześniejszą kompozycję 1 Księgi Henocha, na podstawie paleograficznego datowania fragmentu tej księgi znalezionego w Qumran na koniec III wieku przed Chr. Księga Snów w jej obecnej formie może być datowana na okres od 163 do 160 roku przed Chr., krótko po bitwie Judy Machabeusza pod Beth Zur, zakładając, że 1 Hen 90, 13-15 odnosi się właśnie do tej bitwy. Jednak alegoryczny charakter tej księgi sprawia, że przesłanki oparte na jej treści są w najlepszym przypadku spekulatywne.

---

<sup>78</sup> Zob. J. C. Greenfield, M. E. Stone, *The Enochic Pentateuch and the Date of the Similitudes*, HTR 70, 1977, s. 51-65.

<sup>79</sup> Por. G. W. Nickelsburg, *1 Enoch: a commentary...*, dz. cyt., s. 81-108.

<sup>80</sup> M. Segal, *The Book of Jubilees: Rewritten Bible, Redaction, Ideology and Theology*, JSJ.S 117, Brill, Leiden 2007, s. 115-116.

<sup>81</sup> Zob. M. T. Brand, *1 Enoch*, w: *Outside the Bible: Ancient Jewish writings related to Scripture*, vol. 2, (red.) L. H. Feldman, J. L. Kugel, L. H. Schiffman, The Jewish Publication Society, Philadelphia 2013, s. 1362.

Większość Listu Henocha można datować na początek II wieku przed Chr. List pochodzi z Księgi Czuwających, ale wydaje się, że został skomponowany przed 167 r. przed Chr. (por. 1 Hen 93, 1-10; 91, 11-17). „Dodatkowa księga” w 108 rozdziale, która jest najnowszym tekstem z 1 Księgi Henocha, jest datowana na I wiek n.e.<sup>82</sup>.

### ***Znaczenie 1 Księgi Henocha***

1 Księga Henocha ma szczególne znaczenie dla zrozumienia myśli żydowskiej z okresu Drugiej Świątyni. Jest ona szczególnie ważna dla Księgi Jubileuszy, która czerpie z 1 Księgi Henocha w opisie doświadczeń Henocha i jego ciągłej roli aż do Dnia Sądu (por. Lub 4, 17-26; 10, 17). Ponadto relacja czuwających w Jub 5 jest oparta na Księdze Czuwających z 1 Hen 1 – 36. Księga ta wywarła również duży wpływ na społeczność z Qumran. Jednakże kompozycja 1 Henocha znaleziona w Qumran zawiera teologiczne różnice. Niemniej jednak nacisk na niebiańskie tajemnice i apokaliptyczny ostatni wiek ukazany w 1 Księdze Henocha, były wystarczającym powodem, aby te tematy w mniejszym bądź większym stopniu kojarzone były ze społecznością z Qumran.

Chociaż 1 Księga Henocha nie miała bezpośredniego wpływu na myśl rabiniczną, to tematy, które przekazuje 1 Hen, odzwierciedlają koncepcje, które rozwinęły się w okresie Drugiej Świątyni i można je znaleźć później w niektórych tekstach rabinicznych. Zaś wpływ 1 Księgi Henocha na myśl chrześcijańską jest zdecydowanie jaśniejszy oraz klarowny. Wyraża się to przez centralne miejsce postaci mesjańskiej w przypowieściach Henocha oraz jego określeniu: „Syn Człowieczy”, które przypomina Ewangelię i późniejszą chrystologię.

## **2.1. Ogród sprawiedliwości**

Archanioł Michał ukazuje Henochowi cudowne miejsce jakim jest ogród rajski. Pierwszą reakcją Henocha jest zachwyt nad pięknem drzewa (por. 1 Hen 21, 8; 22, 2; 26, 6; 32, 5). Ten zachwyt ma swoje źródło w woni,

---

<sup>82</sup> Zob. M. T. Brand, *1 Enoch...*, dz. cyt., s. 1362.



zapachu jakie wydaje niezwykle drzewo znajdujące się pośrodku ogrodu, ale też w imponującym pięknie tej rośliny. Tutaj funkcja Michała jako anioła „interpretatora” zostaje wystawiona na pierwszy plan. Tak samo dzieje się w wersecie, gdzie jest mowa o przyszłości ludzi sprawiedliwych, których anioł jest patronem (por. 1 Hen 20, 5; 25, 4d-6). W jakim dokładnie sensie archanioł Michał jest „ich liderem”, nie jest do końca sprecyzowane w tekście<sup>83</sup>. W rozmowie z niebiańską istotą Henoch pragnie zasadniczej rzeczy, mianowicie „poznania prawdy”. Precyzyjniej rzecz ujmując, pragnie nawet „poznania wszystkiego”. Głównym zmartwieniem i podjętą refleksją w ogrodzie sprawiedliwych dla bohatera apokalipsy staje się drzewo<sup>84</sup>.

Jednakże zanim zostanie podjęty temat samego drzewa i punktu kulminacyjnego tej sekcji, autor podejmuje znajdujący się tam motyw góry. Jest to próba odpowiedzi na pytanie zadane wcześniej przez Henocha, które dotyczy „wszystkich rzeczy”. Pytanie to dotyczy drzewa szczególnie upodobanego przez bohatera apokalipsy. Ukazuje to następujący schemat:

<i>Wizja</i>	<i>Reakcja</i>	<i>Pytanie</i>	<i>Odpowiedź</i>	<i>Interpretacja</i>
siódma góra		dłaczego uczyć się prawdy?	wiedzieć/ znać wszystko	tron
drzewa/ drzewo	jak pięknie!	dłaczego pytać o drzewo?	szczególnie drzewo	drzewo życia

Siódma góra, którą generalnie w 1 Hen 18, 8 opisano jako „tron Boży”, jest utożsamiana z tronem, na którym zasiądzie Bóg w czasie sądu eschatologicznego. Czasownik gr. ἐπισκέπτομαι „odwiedzać”, używany w odniesieniu do sądu Bożego, jest przyjętym sposobem określenia rzeczywistości eschatologicznej, jednakże w takiej formie występuje tylko w 1 Księdze Henocha<sup>85</sup>. Połączenie trzech tytułów podkreśla transcendencję

<sup>83</sup> Por. G. W. Nickelsburg, *1 Enoch: a commentary...*, dz. cyt., s. 314.

<sup>84</sup> Por. G. W. Nickelsburg, *1 Enoch: a commentary...*, dz. cyt., s. 314.

<sup>85</sup> Por. H. W. Beyer, ἐπισκέπτομαι, w: TDNT 2, s. 606-607.

wielkiego Sędziego. Dobroć ukazana na sądzie Bożym została przedstawiona z punktu widzenia ludzi sprawiedliwych, których nagroda za dobry żywot została opisana w 1 Hen 25, 4d-6<sup>86</sup>.

W analizie 1 Księgi Henocha godny uwagi jest również język aramejski. W tym tłumaczeniu autor nie używa zwrotu גנתא, który jest naturalnym odpowiednikiem heb. słowa גן. Autor używa tutaj transkrybowanego wyrażenia פֶרְדֵס, prawdopodobnie mając zamiar podkreślić, że jest to termin techniczny.

Nazwa „ogród sprawiedliwości” פֶרְדֵס קִשְׁט jest również potwierdzona w 1 Hen 77, 3 oraz w 1 Hen 60, 23, a może być ponadto w ten sam sposób interpretowana w 1 Hen 60, 8 i 1 Hen 70, 3. Tutaj przypuszczalnie oznacza ogród, który był miejscem zamieszkania pierwszych istot ludzkich, nazwanych potem sprawiedliwymi<sup>87</sup>. W 1 Hen 60, 8 i 1 Hen 70, 3 ogród ten jest miejscem zamieszkania ludzi, którzy za swojego życia wykazali się sprawiedliwym postępowaniem. W odniesieniu do obrazu, ogrodu jaki przedstawia 1 Hen, można też przywołać pismo apokryficzne Życie Adama i Ewy 25, 3 gdzie zwrot *paradisum iustitiae* oznacza niebiańskie mieszkanie Boga, które jest odpowiednikiem ziemskiego ogrodu<sup>88</sup>. Takie ujęcie niejako doprecyzowuje przesłanie, jakie nakreśla autor 1 Księgi Henocha, przedstawiając czytelnikowi ogród sprawiedliwości i wyjątkowe drzewo znajdujące się w nim.

## 2.2. Drzewo mądrości

Drzewo mądrości jest drugim, a zarazem głównym celem interpretacji anielskiej. Owoc z tego drzewa jest zakazany do jedzenia, ale w przyszłości zostanie on przekazany sprawiedliwym. Kiedy główny bohater widzi Ogród Sprawiedliwości, już z daleka zatrzymuje się, jakby został sparaliżowany (por. 1 Hen 32, 3). Tym co przyciąga jego wzrok, jest drzewo w środku

---

<sup>86</sup> Por. też 1 Hen 1, 8 i 1 Hen 5, 6-9.

<sup>87</sup> Por. G. W. Nickelsburg, *1 Enoch: a commentary...*, dz. cyt., s. 327.

<sup>88</sup> Porównanie tej sekcji wskazuje, że autorzy tych odwołań dostrzegali związek między tym opisem raju sprawiedliwości a ziemskim rajem (mieszkaniami pierwszych rodziców); Zob. J. C. VanderKam, *Enoch: A man for all generations*, University of South Carolina Press, Columbia 1995, s. 55-59.

ogrodu, które jest bardzo duże i piękne, chwalebne i wspaniałe, z którego „święci jedzą i uczą się wielkiej mądrości” (por. 1 Hen 32, 4)<sup>89</sup>. Henoch pyta o to drzewo, a jego anielski przewodnik odpowiada w następujący sposób: „To jest drzewo mądrości (gr. τὸ δένδρον τῆς φρονήσεως)<sup>90</sup>, z którego twój praojciec i twoja pramatka żyjący przed tobą zjedli i nauczyli się mądrości. Ich oczy zostały otwarte, poznali, że byli nadzy i zostali wypędzeni z ogrodu” (Zob. 1 Hen 32, 6).

Jest to dość zaskakująca informacja, gdyż w biblijnym opisie raju, nie znajdujemy informacji, że drzewo życia jest zakazane dla wszystkich ludzi (por. Rdz 3, 24). Jednakże zgodnie z 1 Hen 32, Bóg przeniósł Henocha z pierwotnego raju, będącego na wschodzie (por. 1 Hen 32, 2) do obecnego niedostępnego miejsca, gdzie pozostanie aż do sądu powszechnego. Wtedy Stwórca rozdzielił sprawiedliwych i niegodziwych, doprowadzając przy tym do końca obecny wiek, a otwierając czas wiecznego życia. Ta niedostępność drzewa aż do czasów ostatecznych jest ważną cechą strukturalną literatury apokaliptycznej<sup>91</sup>.

Analizując tekst apokryfu w wersetych 1 Hen 32, 4d-6 łatwo dostrzec formę poetycką. Już pierwszy dystych (ww. 4d-5a) skomponowany jest na zasadzie równoległości. Końcowe wersy tworzą tetrastych (w. 6c – f). Druga linia realizuje konsekwencje linii pierwszej. Linie druga i trzecia są w progresywnej równoległości, natomiast ostatnia stanowi antytezę.

Cały poemat opisuje wydarzenie eschatologiczne w odniesieniu do drzewa życia i jego błogosławieństw. Dla autora 1 Księgi Henocha świat, który przedstawia, charakteryzuje się krótkim życiem człowieka, udrękami, plagami i cierpieniem (por. 1 Hen 21, 6). Zdrowe i niezwykle długie życie

---

<sup>89</sup> Por. E. J. C. Tigchelaar, *Eden and Paradise: The Garden Motif in Some Early Jewish Texts (1 Enoch and other texts found at Qumran)*, w: *Paradise Interpreted. Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity*, (red.) G. P. Luttikhuisen, Brill, Leiden 1999, s. 62.

<sup>90</sup> Por. mądrość (BHS מְחִימָה; LXX σοφία) z „drzewo życia” w Prz 3, 18 (BHS חַיִּים וְחַיִּים; LXX ξύλον τῆς ζωῆς) jak w Rdz 2, 9; 3, 22. 24.

<sup>91</sup> Zob. G. W. Nickelsburg, *Some Related Traditions in the Apocalypse of Adam, the Books of Adam and Eve, and 1 Enoch*, w: *The Rediscovery of Gnosticism: Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978, vol. 2: Sethian Gnosticism*, (red.) B. Layton, Brill, Leiden 1981, s. 515-539; Zob. J. Stock-Hesketh, *Circles and Mirrors: Understanding 1 Enoch 21–32*, JSPE 11, (2000), s. 46-48.

jest odpowiednim przeciwieństwem i swoistego rodzaju antidotum. Ta typologia określana przez H. Gunkela jako *Urzeit-Endzeit* – „odwieczny czas końca”, przewiduje powrót do raju. Motyw ten już zasugerowany w 1 Hen 10, 17-19, zaczerpnął swoją optykę z dobrze znanego kontekstu nowego stworzenia.

Werset 1 Hen 25, 3 nawiązuje bezpośrednio do Rdz 3, 1-24<sup>92</sup>. W tym kontekście ukazanie pachnącego drzewa mądrości, które jest prawie wyłącznym przedmiotem tej perykopy (por. 1 Hen 25, 4-7), jest punktem kulminacyjnym podróży, którą odbywa Henoch.

Opis raju sprawiedliwości i jego drzewa jest odpowiednikiem opisu raju Boga i jego drzewa w 1 Hen 24, 2-7. Oba opisują ogród zdominowany przez jedno drzewo, które jest jednym z dwóch drzew centralnych w narracji Rdz 3, 1-24. Wskazane przez autora Księgi Henocha drzewo oraz jego znaczenie są tutaj kluczowe, ponieważ szczegóły obu opisów są do siebie bardzo zbliżone.

Jedno drzewo jest wyróżnione spośród wielu, zaś jego różne elementy są wymienione i porównane z innymi drzewami. Opisy drzewa mądrości w 1 Hen 32, 3-6 i drzewo życia z Rdz 3, 1-24 są paralelne do siebie na tyle, by przypuszczać, że zostały skomponowane na zasadzie kalki tekstowej. Podobieństwa wskazują też na ważną różnicę. Tę mianowicie, że drzewo życia (por. Rdz 3, 1-24) ma raczej znaczenie eschatologiczne, zaś drzewo mądrości (por. 1 Hen 3-6) ogranicza się tylko do historii w odniesieniu do pierwszych rodziców. Wersety 1 Hen 32, 5-6 odzwierciedlają sformułowanie z Rdz 3, 6-7. 24 i w świetle tej zależności kilka różnic w tym tekście występujących w stosunku do Księgi Rodzaju 3 jest znaczących. Przedstawia to następujący schemat:

1 Hen 32, 3	1 Hen 32,6
-------------	------------

<sup>92</sup> Por. G. W. Nickelsburg, *1 Enoch: a commentary...*, dz. cyt., s. 314-315. Por. J. C. VanderKam, *Enoch : A man for all generations*, University of South Carolina Press, Columbia 1995, s. 56.

drzewo mądrości...	drzewo mądrości...
święci jedzą	twój ojciec... twoja matka jedli
uczają się wielkiej mądrości	nabyli mądrość

W obu wersetach drzewo jest określone nie jako drzewo poznania dobra i zła, ale jako drzewo mądrości, (gr. τὸ δένδρον τῆς φρονήσεως). Grecki rzeczownik φρόνησις może jednak również tłumaczyć formę rzeczownika języka aramskiego ܘܕܝ „wiedzieć”<sup>93</sup>, choć oczekiwanym terminem byłoby słowo ܘܕܡܚܘܚܘܬܐ.<sup>94</sup> Idea mądrości jest obecna w Rdz 3, 6 w słowie ܘܕܡܚܘܚܘܬܐ. Po pierwsze, zgodnie z 1 Hen 32, 3, drzewo jest źródłem mądrości przypisywanej świętym. Prawdopodobnie jest to ta sama mądrość, która przekazywana jest również Henochowi. Po drugie, zgodnie z werselem 1 Hen 32, 6, drzewo było źródłem mądrości dla pierwszych rodziców. Pojawienie się tego motywu w narracji 1 Hen 32, 6 przerywa przepływ „wątku” z Rdz 3, 6-7, wskazując tym samym, że autor podjął próbę identyfikacji tego drzewa jako źródła „(wielkiej) mądrości”<sup>95</sup>.

Jak zasugerowano powyżej, również wersja historii Edenu odzwierciedlona w Księdze Ezechiela 28 mogła przypisywać pierwszemu człowiekowi mądrość pozytywną, a nie zakazaną. Nie jest jednak jasne, jaki rodzaj mądrości mógł mieć na myśli autor Księgi Ezechiela. Późniejsza tradycja w apokryfie Życie Adama i Ewy 29, 2-10 łączy objawienie tajemnic eschatologicznych ze spożywaniem owocu z drzewa poznania.

Motyw drzewa mądrości jest godny uwagi również dlatego, ponieważ znajduje się w dokumencie, którego jednym z głównych tematów jest objawienie ezoterycznej mądrości. Może to sugerować, iż Adam i Ewa

<sup>93</sup> J. T. Milik, *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4*, Oxford 1976, s. 235

<sup>94</sup> Zob. E. Hatch, H. A. Redpath, *A concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament (including the Apocryphal Books)*, vol. 2, Akademische Druck, Graz 1975, s. 1439.

<sup>95</sup> Por. A. Y. Reed, *Enoch, Eden, and the Beginnings of Jewish Cosmography*, w: *Enoch, Eden, and the Beginnings of Jewish Cosmography*, (red.) C. Burnet, J. Kraye, London 2016, s. 82-83.

otrzymali dostęp do takiej mądrości, której Henoch mógł się nauczyć tylko przebywając pośród istot niebiańskich<sup>96</sup>.

### 2.3. Poznanie

Poznanie, szczególnie tego, co otacza cudowny ogród, oraz drzewa, które znajduje się w jego centrum, zostają objawone Henochowi, kiedy udał się szczytami gór w kierunku wschodnim (por. 1 Hen 32, 2). Trzykrotne powtórzenie frazy „daleko od nich / tego” podkreśla, że autor w kilku słowach planuje podróż. Obszar, który rozciąga się przed wizjonerem, sięga daleko na wschód. Z relacji autora wiadomo, że za tym wszystkim znajduje się tylko ciemność. W 1 Hen 17, 6 podróż Henocha na zachód prowadziła go do „wielkiej rzeki” i „wielkiej ciemności”. Być może lokalizacja, którą próbuje nakreślić autor apokryfu, wiąże się z jemu znanym Morzem Czerwonym i ciemnością, jaka rozpościera się poza nim.

Takie zabiegi retoryczne są przykładem szeroko zakrojonych wysiłków literackich judaizmu, mających na celu sporządzenie czegoś na wzór mapy, opisującej struktury kosmosu. W Księdze Czuwających znajdujemy również prawie wszystkie elementy, które odpowiadają miejscu, które nazywamy rajem. Obejmują one: troskę o lokalizację ogrodu Adama i Ewy, umiejscowienie Drzewa Wiedzy / Mądrości i Drzewa Życia; opis architektury, zawartości i mieszkańców niebiańskiej siedziby Boga, odwiedzanej przez sprawiedliwego wizjonera; opis miejsc, w których przebywają dusze sprawiedliwych, oddzielone od złych po śmierci oraz korelacja protologii i eschatologii z obietnicą przywrócenia świata do pierwotnej świetności, do którego powróci ład charakteryzujący pierwotną przestrzeń i czas.

W tym kontekście bardzo zastanawiająca jest próba poznania miejsca raj w Księdze Czuwających. Wśród głównych celów podróży Henocha jest to jedyne miejsce, któremu nie nadano żadnego znaczenia dla przyszłości. Nie jest tu też obecna przyszła lokalizacja drzewa życia i nie ma żadnej wzmianki o ostatecznym przywróceniu ludzi prawych. Nie można tego sobie

---

<sup>96</sup> Por. G. W. Nickelsburg, *1 Enoch: a commentary...*, dz. cyt., s. 328.

nawet wyobrazić jako przyszłego zamierzonego przystanku na trasie wędrówki Henocha. Również intrygujące jest to, że bardzo mało uwagi poświęca się Drzewu Mądrości<sup>97</sup>. Struktura narracji o miejscu w środku ogrodu, gdzie znajduje się wyjątkowe drzewo, również znacząco odbiega od schematu, który został zastosowany w Księdze Czuwających<sup>98</sup>.

Chociaż 1 Hen 32 zawiera najwcześniejsze jednoznaczne odniesienie do historii Adama i Ewy poza Księgą Rodzaju<sup>99</sup>, to nie wywiera ona wielkiego wpływu na późniejsze próby określenia Księgi Rodzaju 2 – 3 jako ogniwa w spekulacjach protologicznych i eschatologicznych. Nie leży też w centrum prób określenia topografii krańców ziemi.

Mimo to pojawiły się próby usytuowania miejsca, w którym cudowne drzewo się znajdowało. Próbując poznać miejsce jego usytuowania, P. Grelot wysunął motyw egzegetyczny, a mianowicie chęć pogodzenia opisu Edenu, jako ogrodu położonego na wschodzie w Księdze Rodzaju, z opisem Edenu na górze Ezechiela. Być może jest tu także odniesienie do północnej „Bożej góry” z Iz 14. Jego zdaniem Księga Czuwających miałyby ukazywać kosmologię z dwoma rajami: [1] północno-wschodnim ogrodem związanym z Adamem i Ewą, które zawierało Drzewo Wiedzy / Mądrości (por. 1 Hen 32); [2] i północno-zachodnie miejsce, górski tron Boga, zawierające drzewo życia, które zostanie przesadzone do środka ziemi na końcu czasu (por. 1 Hen 25)<sup>100</sup>.

Ponieważ późniejsze tradycje z ogrodu z Księgi Rodzaju czynią raj niebiański i ziemski Eden, możliwe jest skopiowanie tej podwójności również w Księdze Czuwających. E. J. C. Tigchelaar zakwestionował tę interpretację na podstawie wybiórczego korzystania przez P. Grelota tradycji z wczesnych i późnych źródeł w rekonstrukcji swojej „henochickiej” mapy

---

<sup>97</sup>Por. M. Himmelfarb, *The Temple and the Garden of Eden in Ezekiel, the Book of the Watchers, and the Wisdom of ben Sira*, w: *Sacred Places and Profane Spaces: Essays in the Geographics of Judaism, Christianity, and Islam*, (red.) J. Scott, P. Simpson–Housley, New York 1991, s. 67.

<sup>98</sup>Por. E. J. C. Tigchelaar, *Eden and Paradise...*, dz. cyt., s. 34.

<sup>99</sup>Zob. T. Stordalen, *Echoes of Eden: Genesis 2-3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature*, *Biblical Exegesis and Theology* 25, Peeters, Leuven 2000, s. 305-456.

<sup>100</sup>Por. A. Y. Reed, *Enoch, Eden...*, dz. cyt., s. 85; Por. J. T. Milik, *The Books of Enoch...*, dz. cyt., s. 34; Por. E. J. C. Tigchelaar, *Eden and Paradise...*, dz. cyt., s. 62.

świata. Jego zdaniem P. Grelot pomylił się w zestawieniu pism geograficznych z III i II wieku przed Chr. z przypowieściami Henocha z I wieku przed Chr.<sup>101</sup>. Według E. J. C. Tigchelaara Księga Czuwających ujawnia tylko jeden raj i tylko jedno miejsce, gdzie można poznać święte drzewo. Według szacunków E. J. C. Tigchelaara ta redakcja miała na celu pewnego rodzaju kompleksowość. Ogród został „umieszczony na końcu podróży Henocha na wschód, aby uzupełnić tylko opis tej krainy, a nie z powodu jakiegoś szczególnego znaczenia tego miejsca”<sup>102</sup>.

M. Himmelfarb twierdzi, że ogród, w którym znajdują się Adam i Ewa, (por. 1 Hen 32) może zniknąć<sup>103</sup>. W Księdze Czuwających wydarzenie dotyczące drzewa rajskiego umiejscowione jest przed potopem. Służy ono jako główne wyjaśnienie ziemskiego grzechu i cierpienia. W związku z tym może nie być przypadkowe, że Eden jest tutaj w jakimś sensie zintegrowany. Np. 1 Hen 32, 6 nie zawiera żadnego z elementów, które pozwalają odczytać Rdz 2 – 3 jako opis pochodzenia zła. Ponadto Księga Czuwających zrywa wszelkie możliwe powiązania pierwotnego ogrodu z przyszłością zmartwychwstania i nagrody eschatologicznej. Nie wiąże też Drzewa Życia z innymi miejscami. M. Himmelfarb proponuje koncepcję, w której redaktor księgi mógł niejako zostać przymuszony do włączenia historii Adama i Ewy ze względu na jej sławę płynącą z Księgi Rodzaju. Zrobił to jednak w sposób, który umniejsza jej znaczenie, zarówno dla przeszłej genealogii jak i obietnicy dotyczącej przyszłego odkupienia<sup>104</sup>. Tym jednak, co łączy te różne teorie, jest tematyka „łaski prawości”, która musiała być zakorzeniona w egzegezie biblijnej.

To, czego jeszcze Henoch dowiaduje się o niewidzialnych przestrzeniach nieba i ziemi, mówi o konieczności posłuszeństwa prawu Bożemu. Jednakże dotyczy nie tylko ludzkości, ale także wiatrów, gwiazd i

---

<sup>101</sup> Zob. E. J. C. Tigchelaar, *Eden and Paradise...*, dz. cyt., s. 39-49.

<sup>102</sup> Zob. E. J. C. Tigchelaar, *Eden and Paradise...*, dz. cyt., s. 41.

<sup>103</sup> M. Himmelfarb jest bardzo ostrożny w podejmowaniu takiej możliwości gdyż nie ma pewnych dowodów, że takie interpretacje były obecne już w judaizmie III wieku przed Chr.

<sup>104</sup> Por. M. Himmelfarb, *The Temple and the Garden of Eden...*, dz. cyt., s. 70-71.



aniołów. Co więcej, odwiedzając krańce ziemi, dowiaduje się, że to Ziemia Izraela jest miejscem, które ma największe znaczenie dla losów ludzkości.

Ziemia jest miejscem w środku całej ziemi, tak jak drzewo rajskie jest w centrum ogrodu. Sprawiedliwi mogą mieć nadzieję na powrót do raj, spżywając na końcu czasu z drzewa życia, które niegdyś znajdowało się w pierwotnym ogrodzie.

#### 2.4. Owoc dający życie

Sprawiedliwi jedzą owoc z drzewa życia, a zapach owocu, jak określa to tekst apokryfu, pozostaje w ich kościach (por. 1 Hen 25, 6). To, że autor interesuje się aromatycznymi drzewami, widać w rozdziałach 1 Hen 28 – 32. Co więcej, według 1 Hen 25, 4-5 drzewo życia jest najbardziej pachnącym spośród wielu drzew ogrodu. Ten zapach, który powtarza się w 1 Hen 24 – 25, znajduje swoje wyjaśnienie właśnie tutaj, gdyż to tchnienie, duch, płomień życia nowego wieku będzie tym, który przeniknie „kości” sprawiedliwych (por. Iz 66, 14; Syr 49, 10). Mimo to dokładne asocjacje „kości” są tutaj dyskusyjne.

W użyciu semickim „kości” mogą odnosić się również do jakiegoś miejsca doznania<sup>105</sup>. Można w tym kontekście pomyśleć o zapachu, który przywraca nowe życie zmęczonym kościom. Termin ten może oznaczać także „jaźń”<sup>106</sup>, w którym to przypadku analogia oddechu może być bardziej odpowiednia. Aby uniknąć powielania synonimów, można było użyć terminu „ich kości” heb. (גרמיהון) zamiast innego zwrotnego נפשיהון (dosł. „ich dusze”).

Wreszcie można też przypuszczać, że autor apokryfu w jakimś stopniu myślał o koncepcji zmartwychwstania ciała. Bo to właśnie z 1 Hen 22 dowiadujemy się o tymczasowym miejscu przebywania zmarłych, oczekujących sądu ostatecznego. Niemniej jednak użycie tego terminu

---

<sup>105</sup> Zob. J. J. Pilch, *Bone*, w: *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, (red.) K. D. Sakenfeld, vol. 1, Nashville 2006-2009 s. 487.

<sup>106</sup> Zob. M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, vol. 1, New York 1950, s. 270; M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, vol. 2, New York 1950, s. 1103.

sugeruje bardziej życie cielesne w miejscu potem nazwanym jako „Nowe Jeruzalem”.

Owoc drzewa życia i jego zapach przynoszą długie życie. Jest to żywot, którego długość porównywalna może być z długością życia przodków Henocha, którzy mieli ponad dziewięćset lat. W tym miejscu gr. wyrażenie ζῶν πλείονα ζήσονται oraz ἦν ἔζησαν οἱ πατέρες sugerują dłuższe życie niż życie owych przodków. Te liczby, które opisują długość życia ludzkiego, kontrastują z udrękami, plagami i cierpieniem, które niosą za sobą choroby oraz innego rodzaju boleści, skracające życie ludzkie, podkreślając przy tym, iż nie będą one częścią nowej ery. Ta myśl ma swój odpowiednik w Mdr 3, 1, gdzie precyzuje się dyskusje na temat nieśmiertelności i życia wiecznego. Podobnie jak w 1 Hen 24, 4, autor opisuje tutaj aspekty drzewa przez analogię: jego liście są podobne do liści chleba świętojańskiego (karob)<sup>107</sup>, a owoce można porównać do kiści winogron<sup>108</sup>.

Końcowa doksologia stworzona przez autora 1 Księgi Henocha podaje tytuły określające Boga (por. 1 Hen 25, 3-7). Tytuł „Pan”, „Bóg” lub „Król chwały”, pojawia się również w 1 Hen 22, 14; 25, 3. 7; 27, 3. 5; 36, 4; 63, 2; 81, 3; 83, 8. Tytuły te nawiązują do promiennego blasku, który spowija bóstwo zajmujące miejsce na tronie, oraz uzupełnia inne terminy, definiujące transcendentnego Boga. Na tej kanwie w Biblii czasownik „przygotowywać” (gr. ἐτοιμάζω) jest często prawie synonimem słowa „tworzyć”, dlatego też stosuje się go jako przyczynę eschatonu jako jego przedmiot<sup>109</sup>. W tym przypadku te dwa czasowniki mogą być użyte do wskazania dwóch etapów: uprzedzenia i urzeczywistnienia stworzenia. Za obecnym użyciem może kryć się również aluzja do idei nowego stworzenia, wywodząca się z Iz 65, która też mogła oddziaływać na ten tekst.

---

<sup>107</sup> Zob. M. Zohary, *Plants of the Bible*, London 1982, s. 63.

<sup>108</sup> Por. ApAbr 23, 4-12.

<sup>109</sup> Por. W. Grundmann, *ἔτοιμος*, w: TDNT 2, s. 704-706.

## 2.5. Sprawiedliwi i pokorni

Początkowe wersety poematu zakładają podział na sprawiedliwych i grzeszników na sądzie, o którym mowa w 1 Hen 25, 4. Paralelizm dotyczący „sprawiedliwych” i „wybranych” pojawia się w 1 Hen 1, 8-9 oraz w 1 Hen 5, 4-9, gdzie jednak „wybrani” dominują (por. 1 Hen 93, 1-10; 91, 11-17). Wydaje się też, że nie ma tu żadnych specjalnych powiązań tekstowych, a autor wskazuje, że życie w czasach ostatecznych będzie koncentrować się wokół Jerozolimy i jej sanktuarium, źródła życia wiecznego.

Nowe Jeruzalem jest centrum nowego nieba i nowej ziemi. Temat jest dalej rozwijany w 1 Hen 26 – 27. Cechą charakterystyczną tego fragmentu jest radość sprawiedliwych i pokornych, która jest typowa dla wielu Psalmów. Jest również znakiem rozpoznawczym nowej ery<sup>110</sup>.

Archanioł Michał wyjaśnia, że żadne ciało nie może dotknąć drzewa życia, dopóki nie zostanie ono przesadzone do „świętego miejsca, domu Bożego” po ostatecznym sądzie (por. 1 Hen 25, 4). Obrazy pierwotnego Edenu przeplatają się zatem z obrazami świątyni (por. Ez 47, 7-12), aby przywołać także Eden eschatologiczny. M. Himmelfarb porównuje to zasadzenie drzewa życia do wykorzystania obrazów Edenu (np. obfitych drzew, życiodajnego strumienia) w opisie odrestaurowanej świątyni. Tej świątyni, która jest obrazem eschatologicznego Edenu na Syjonie, który nawet „przewyższa Eden z przeszłości”<sup>111</sup>.

W podobnym znaczeniu mowa jest o owocach drzewa życia. Są one zachowane na przyszłość eschatologiczną, kiedy zostaną spożyte przez sprawiedliwych, którzy dzięki temu będą żyć długo, bez chorób, tak jak to było w pradawnych czasach (por. 1 Hen 25, 5-6). Na to wszystko w 1 Hen 25, 5 autor odpowiada błogosławieństwem, podobnie jak w odpowiedzi na następny ważny cel podróży (1 Hen 26, 1 – 27, 5). Jest nim góra w „środku ziemi” (1 Hen 26, 1), na żyznej ziemi, a pod nią ciągnie się sucha dolina. Jest to również jedyny przystanek na trasie, który nosi cechy wyraźnie

---

<sup>110</sup> Por. G. W. Nickelsburg, *1 Enoch: a commentary...*, dz. cyt., s. 314.

<sup>111</sup> Por. M. Himmelfarb, *The Temple and the Garden of Eden...*, dz. cyt., s. 63-80.

odpowiadające znanej geografii. Opis autora 1 Księgi Henocha wydaje się być próbą przedstawienia topografii, która opisuje to, na co patrząc w przyszłość widzi Henoch, a czasem teraźniejszym czytelnika, mianowicie miasto Jeruzalem<sup>112</sup>. Ponadto jest jasne, że w dolinie poniżej, ludzi niegodziwych spotka swój ostateczny los, czyli „gehenna” (por. 1 Hen 27, 1-4).

Położenie raju na wschodzie odpowiada opisowi z Rdz 2, 8. Różni się ono jednak od wielu tekstów żydowskich, w tym od 1 Hen 60, 8; 61, 12; 70, 3. Miejsce to nie jest opisane jako miejsce zamieszkania zmarłych sprawiedliwych (są oni na górze na zachodzie), ale jako miejsce, w którym znajduje się wyjątkowe drzewo. Według tekstu aramejskiego z Qumran sam Henoch nie wchodzi do ogrodu, ale zatrzymuje się obok niego i ogląda go z zewnątrz<sup>113</sup>. W odróżnieniu od innych pisarzy żydowskich autor ten nie przewiduje, że sprawiedliwi kiedykolwiek będą mieli dostęp do tego raju. Będą jedli owoc z drzewa życia w Jerozolimie (por. 1 Hen 25, 3-6).

## 2.6. Podsumowanie

Bohater 1 Księgi Henocha widząc drzewo rajske popada w zachwyty. Ma on swoje źródło w zapachu, jakie wydaje niezwykle drzewo i jego owoce. W tym kontekście autor 1 Księgi Henocha próbuje również znaleźć odpowiedź dotyczącą „wszystkich rzeczy”. Ogród, gdzie znajduje się wyjątkowe drzewo, jest również miejscem zamieszkania ludzi prawych i sprawiedliwych. Wykazali się oni sprawiedliwym postępowaniem, kiedy żyli na ziemi.

Drzewo rajske jest niedostępne dla człowieka aż do czasów ostatecznych. Cały poemat 1 Hen 25, 1-7 opisuje wydarzenie eschatologiczne w odniesieniu do drzewa życia i jego błogosławieństw. Motyw drzewa oraz jego znaczenie są tutaj kluczowe. Szczegóły obu opisów drzew są do siebie podobne. Jedno drzewo, które jest piękne z wyglądu, jest

---

<sup>112</sup> Por. J. T. Milik, *The Books of Enoch*..., dz. cyt., s. 36-37; Por. G. W. Nickelsburg, *1 Enoch: a commentary*..., dz. cyt., s. 318.

<sup>113</sup> Por. J. T. Milik, *The Books of Enoch*..., dz. cyt., s. 235.

wyróżnione spośród wielu, zaś jego różne elementy są wymienione i porównane z innymi drzewami.

Wyjątkowe drzewo, które znajduje się w centrum rajskiego ogrodu, zostaje objawone Henochowi w wizji (por. 1 Hen 32, 2). To wskazuje na próbę określenia dokładnego miejsca rajsu w Księdze Czuwających. Ziemia jest miejscem w środku całej ziemi, tak jak drzewo rajskie jest w centrum ogrodu.

Podkreślony zostaje również zapach, jaki wydaje owoc z drzewa rajskiego. Owoc drzewa życia i jego zapach przynoszą długie życie. Jest to żywot, którego długość porównywalna może być z długowiecznością przodków Henocha.

Drzewo życia oraz ogród Eden autor porównuje do świątyni, która ma być obrazem eschatologicznego Edenu na Syjonie i będzie on przewyższał Eden z przeszłości.

W podobnym sposób autor 1 Księgi Henocha opisuje owoce z drzewa życia. Dzięki nim ludzie sprawiedliwi będą żyć długo, bez chorób, tak jak to było na początku stworzenia.

Opisy miejsc autora 1 Księgi Henocha, wydają się być próbą przedstawienia topografii, która opisuje to, co patrząc w przyszłość widzi Henoch.

### **3. Księga Jubileuszy<sup>114</sup> 3, 17-25 (Jub)**

#### ***Tłumaczenie*<sup>115</sup>**

#### **Jub 3, 17-25**

3. <sup>17</sup> Na koniec siedmiu lat tam spędzonych, pełnych siedmiu lat<sup>116</sup>, siedemnastego dnia drugiego miesiąca pojawił się wąż i przybliżył się do kobiety<sup>117</sup>. Wąż rzekł do kobiety: „Pan tak wam rozkazał: Nie będziecie

---

<sup>114</sup> Nazwa *Księga Jubileuszy* zam. *Jubileuszów* za A. Troniną.

<sup>115</sup> Tłum. w oparciu o: A. Kondracki, *Księga Jubileuszów*, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, (red.) R. Rubinkiewicz, Vocatio, Warszawa 2016.

<sup>116</sup> Lub + „a potem”.

<sup>117</sup> „jego żona”.

mogli spożywać z każdego drzewa<sup>118</sup>, które jest w ogrodzie”.<sup>18</sup> Lecz ona odparła: „Pan powiedział: Możecie jeść<sup>119</sup> owoce<sup>120</sup> ze wszystkich drzew<sup>121</sup>, które są w ogrodzie, ale powiedział do nas<sup>122</sup>: Nie będziecie jedli owoców z drzewa, które znajduje się w środku ogrodu, abyście nie pomarli”<sup>123</sup>.<sup>19</sup> Wąż więc powiedział do kobiety<sup>124</sup>: „To nie jest prawda, że z pewnością umrzecie<sup>125</sup>. Pan wie, że w dniu, w którym zjecie owoc z tego drzewa, otworzą się wasze oczy i staniecie się jak bogowie<sup>126</sup>, poznacie dobro i zło”<sup>127</sup>.<sup>20</sup> Kobieta zobaczyła, że drzewo<sup>128</sup> to było piękne i przyjemne dla oczu<sup>129</sup> i że jego owoce wyglądały smacznie, więc wzięła niektóre i zjadła.<sup>21</sup> Natychmiast przykryła swoje części wstydlive liściem figowym, a następnie dała owoc Adamowi. On zjadł, otworzyły mu się oczy<sup>130</sup> i spostrzegł<sup>131</sup> się, że jest nagi.<sup>22</sup> Z liści figowych uszył sobie przepaskę i nią przykrył części wstydlive.<sup>23</sup> Pan przeklął węża i rozgniewał się na niego<sup>132</sup> na zawsze<sup>133</sup>. Rozgniewał się także na kobietę<sup>134</sup>, gdyż posłuchała głosu węża i zjadła owoc. Rzekł do niej:<sup>24</sup> „Pomnożę twój trud i bóle<sup>135</sup> rodzenia. W bólu<sup>136</sup> będziesz rodzić dzieci. Będziesz się zwracała do swojego męża<sup>137</sup>, a on będzie panował<sup>138</sup> nad tobą”.<sup>25</sup> Do Adama tak rzekł: „Ponieważ

<sup>118</sup> L. poj. „owocu drzewa”.

<sup>119</sup> Lub tryb roz. „jedz”.

<sup>120</sup> Poprzedzony: „więc / oni”.

<sup>121</sup> L. poj. „drzewa”.

<sup>122</sup> „Pan powiedział nam”; „Nie jedzcie z niego i nie dotykajcie go, byście nie pomarli” jak w Etiop. mowa niezależna.

<sup>123</sup> Lub + „on powiedział”.

<sup>124</sup> „jego żona”.

<sup>125</sup> „ale ponieważ”.

<sup>126</sup> „Bóg”.

<sup>127</sup> Por. Rdz 3, 5; *elohim*=aniołowie jak w Targum palestyńskim.

<sup>128</sup> Lub + „było przyjemne i”.

<sup>129</sup> L. poj. „oka”.

<sup>130</sup> „ich oczy”.

<sup>131</sup> „zobaczyli”.

<sup>132</sup> Żeński suffix.

<sup>133</sup> „Pan był zły na Adama” / „Pan był na to zły”.

<sup>134</sup> „jego żona”.

<sup>135</sup> Poprzedzony: „w ”.

<sup>136</sup> Poprzedzony: „i”; tekst podąża za tradycją LXX a nie BHS.

<sup>137</sup> Lub + „niech (on) się stanie”; oparcie się na tekście LXX.

<sup>138</sup> „pozwól (mu) rządzić”.

usłuchałeś głosu twojej żony<sup>139</sup> i zjadłeś owoc z drzewa<sup>140</sup> zakazanego<sup>141</sup>, ziemia<sup>142</sup> będzie dla ciebie przekleństwem. Kolce i ciernie będzie ci rodzić. W pocie czoła<sup>143</sup> będziesz jadł twój chleb aż do dnia, kiedy powrócisz do ziemi<sup>144</sup>, z której zostałeś wzięty<sup>145</sup>, gdyż jesteś ziemią i do ziemi powrócisz<sup>146</sup>”.

### ***Budowa i nazwa Księgi Jubileuszy***

Księga Jubileuszy jest prawdopodobnie najważniejszą i najbardziej wpływową ze wszystkich ksiąg napisanych przez Żydów w ostatnich wiekach przed Chr. Jest to skarbnica starożytnej interpretacji biblijnej, skomponowana przez nieznanego autora, dobrze znającego zarówno Torę jak i sam judaizm. W jaskiniach w Qumran znaleziono nie mniej niż 15 rękopisów tej księgi<sup>147</sup>, ale jej wpływ z pewnością wykraczał poza wspólnotę z Qumran. Odegrała również ważną rolę we wczesnych wspólnotach chrześcijańskich i to dzięki nim ta księga zachowała się w całości do dzisiaj.

Księga Jubileuszy to powtórzenie znacznej części Księgi Rodzaju i pierwszej części Księgi Wyjścia. Została przekazana Mojżeszowi na górze Synaj przez głównego anioła Boga - „anioła Obecności”. Chociaż powtarza większość materiału z Księgi Rodzaju i Wyjścia, jej opowiadaniu towarzyszą nowe informacje, mające na celu udzielenie odpowiedzi na pytania występujące w różnorodnych narracjach biblijnych. Autor Księgi Jubileuszy starał się przekazać współczesnym sobie Żydom ogólne przesłanie nadziei i zachęty oraz próbował ich zmotywować do przestrzegania bardziej rygorystycznych norm moralnych i religijnych.

---

<sup>139</sup> „głos (= do) kobiety” / por. Rdz 3, 17 „głos twojej żony”.

<sup>140</sup> Najlepsze tłumaczenie to: „to drzewo” ale *we’etu* w Rdz 3, 17 termin, który może odzwierciedlać, przedimek określony lub go interpretować.

<sup>141</sup> Lub + „rozkazałem ci” + „z tego” + „drzewa”.

<sup>142</sup> Lub + „w twojej pracy”.

<sup>143</sup> „w pocie twojej twarzy, będziesz jadł twoje jedzenie”.

<sup>144</sup> „kurz, proch”.

<sup>145</sup> „twoje powstanie”.

<sup>146</sup> „powrócisz do prochu”.

<sup>147</sup> Zob. J. L. Kugel, *Jubilees*, w: *Outside the Bible: Ancient Jewish writings related to Scripture*, vol. 1, (red.) L. H. Feldman, J. L. Kugel, L. H. Schiffman, The Jewish Publication Society, Philadelphia 2013, s. 272.

### ***Autorstwo i historia***

Data powstania Księgi Jubileuszy jest nadal przedmiotem dyskusji. Większość uczonych uważa, że została napisana na początku II wieku przed Chr., chociaż nie można wykluczyć jeszcze wcześniejszej datacji tej księgi apokryficznej<sup>148</sup>. Została skomponowana w języku hebrajskim w Jerozolimie lub w jej pobliżu. Spośród fragmentów hebrajskich, znalezionych wśród zwojów znad Morza Martwego, najwcześniejsze datowane są na koniec II wieku przed Chr.<sup>149</sup>. Z powodu dezaprobaty władz rabinicznych hebrajski tekst Księgi Jubileuszy przestał być kopiowany i przechowywany przez rabinów. Jednak pierwsi chrześcijanie włączyli go do zbioru ksiąg, które uważali za święte, i wkrótce został przetłumaczony na język zarówno grecki jak i syryjski. Następnie z języka greckiego został przetłumaczony na łacinę i ge'ez (starożytny język Etiopii)<sup>150</sup>.

Z biegiem czasu jednak znaczenie samej księgi osłabło, a tłumaczenia greckie i łacińskie zniknęły z pola widzenia. W połowie XIX wieku chrześcijański misjonarz w Etiopii J. L. Krapff „odkrył na nowo” dzieło z rękopisów biblijnych. Przywiózł jego kopię do Europy, gdzie A. Dillmann przygotował tłumaczenie na język niemiecki. Dziesięć lat później M. Ceriani odnalazł i opublikował łaciński rękopis zawierający około jednej trzeciej Księgi Jubileuszy. W 1989 roku J. C. VanderKam opublikował naukowe wydanie i tłumaczenie tekstu etiopskiego, zwracając uwagę na wszystkie ważne warianty tekstowe zachowanych fragmentów hebrajskiego, łacińskiego i syryjskiego. Jego wydanie pozostaje najbardziej wiarygodną podstawą dla tekstu Księgi Jubileuszy<sup>151</sup>.

### ***Tytuł Księgi Jubileuszy***

Nazwa Księga Jubileuszy najwyraźniej nie była oryginalnym tytułem tej księgi. Jednakże tytuł, który ostatecznie został przyjęty, dobrze oddaje jedną z niezwykłych cech tego dzieła, mianowicie: częste przypisywanie

---

<sup>148</sup> Zob. G. W. Nickelsburg, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah*, Fortress Press, Minneapolis: Ausburg 2005, s. 72-73.

<sup>149</sup> Zob. R. Rubinkiewicz, *Apokryfy Starego Testamentu*, Warszawa 2016, s. 260.

<sup>150</sup> Zob. J. L. Kugel, *Jubilees...*, dz. cyt., s. 272.

<sup>151</sup> Zob. J. L. Kugel, *Jubilees...*, dz. cyt., s. 273.



daty wydarzeniom z Księgi Rodzaju poprzez odniesienie do jubileuszu i roku, w którym miały one miejsce. Tytuł podany w Dokumencie Damasceńskim<sup>152</sup> nie jest jednak taki sam jak ten, który pojawia się w różnych etiopskich rękopisach tej księgi. Tytuł z rękopisów jest dłuższy: „Oto opis podziałów czasu według Tory i Świadcstwa - wydarzeń lat, tygodni ich jubileuszy we wszystkich dawnych dniach, jak to było związane z Mojżeszem na górze Synaj”<sup>153</sup>. Taki tytuł również wydaje się lepiej oddawać samą treść przesłania, które niesie z sobą ta księga apokryficzna.

Autor Księgi Jubileuszy twierdzi w swym dziele również, że jego własna historia czasów patriarchalnych oparta jest na dwóch autorytatywnych dziełach (księgach), o których Bóg wspominał jednocześnie w czasach Izajasza. Wspominając o tych dwóch pracach, autor faktycznie podaje poświadczenia jubileuszowe, notując: „Ten chronologiczny zapis oparty jest na tych dwóch świętych księgach, o których wspomina Izajasz, Tora i [księga] *Te'udah*”<sup>154</sup>.

Następnie autor stwierdza, czym jest Księga Jubileuszy, mówiąc o niej, że jest „księgą podziałów czasu”. Ta księga apokryficzna próbuje także w sposób chronologiczny opisać historię dziejów. Oznacza to, że Księga Jubileuszy to nie tylko lista dat, w tym sensie ściślej ujmując „podziałów czasu”, ale jest to raczej prezentacja wczesnej historii Izraela i jego przodków, oparta, jak twierdzi autor, na danych historycznych. W rzeczywistości w pewnym momencie autor wydaje się mówić, że Księga Jubileuszy przedstawia tylko część wielkiej chronologii, którą Bóg opracował dla historii Izraela. Bosko zaaranżowana seria jubileuszy ciągnie się aż do eschatonu, końca czasu, w którym całe życie zostanie odnowione (por. Jub 1, 29). Dlatego Bóg wyznacza swojemu aniołowi określone granice historii, które mają zostać przekazane Mojżeszowi. Granica ta ma biec od stworzenia świata do budowy przybytku (por. Jub 1, 27).

---

<sup>152</sup> Rękopis znaleziony w 1896 roku w genizie Synagogi Ben Ezry w Kairze. Fragmenty tego rękopisu znaleziono również w grotach 4, 5 i 6 wśród rękopisów z Qumran. Dokument ten pochodzi z II lub I wieku przed Chr.

<sup>153</sup> Zob. J. L. Kugel, *Jubilees...*, dz. cyt., s. 273.

<sup>154</sup> Zob. J. L. Kugel, *Jubilees...*, dz. cyt., s. 274.

### *Znaczenie Księgi Jubileuszy*

Oprócz odpowiedzi na konkretne pytania, dotyczące historii Księgi Rodzaju i Wyjścia, autor Księgi Jubileuszy miał określone przesłanie ideologiczne, które chciał przekazać poprzez swoje przesłanie zawarte w księdze<sup>155</sup>.

Pozwolono, aby północne królestwo Izraela zostało przejęte przez Asyryjczyków i nigdy więcej nie odrodziło się. Południowe królestwo, Judę, przejęli Babilończycy, a większość jego obywateli została wygnana do Babilonu. W przeciwieństwie do mieszkańców północy, wygnańcom judejskim pozwolono powrócić do ojczyzny, niemniej jednak byli oni ludem poddanym, rządzonym najpierw przez Persję, potem przez Ptolemeuszy, potem przez Seleucydów. Wydawało się to wyraźną wskazówką, że przyjęcie przez Boga Izraela jako własnego ludu, akt zainaugurowany wielkim przymierzem na górze Synaj, nie może już obowiązywać.

Autor Księgi Jubileuszy napisał swoją księgę głównie w celu zwalczania negatywnego odczytywania historii. Zaczyna od tego, że Mojżesz usłyszał „przepowiednię” o całym złu, które doprowadzi do niewoli babilońskiej (por. Jub 1, 9-14). Miała to być straszna katastrofa, a po niej ostatecznie ma nastąpić skrucza ludu wybranego i przywrócenie Izraela (por. Jub 1, 15). Miała to być przestroga dla Izraela, gdyby naruszył przymierze na Synaju (por. Jub 1, 16). Innymi słowy, autor Księgi Jubileuszy chętnie zaakceptował fakt, że Izrael zgrzeszył i został ukarany, ale nie oznaczało to końca jego historycznej więzi z Bogiem, ponieważ Izrael zawsze był ludem Bożym.

Ciągła więź Izraela z Bogiem była dla pierwotnego autora Księgi Jubileuszy wielkim przesłaniem, jakie zawiera Księga Rodzaju, oraz powodem, dla którego wybrał powtórzenie tej historii jako idealne narzędzie do przekazania swojego tematu. Księga Rodzaju jest w końcu pełna opisów postępowania Boga z przodkami Izraela.

---

<sup>155</sup> Por. R. Rubinkiewicz, *Apokryfy...*, dz. cyt., s. 260.

Dla autora Księgi Jubileuszy ważne jest ukazanie tego, że opieka Boga nad Izraelem nie rozpoczęła się na górze Synaj, ale już w czasie pierwszego szabatu w historii (tego, który nastąpił bezpośrednio po sześciu dniach stworzenia), kiedy Bóg postanowił stworzyć Izrael jako swój lud (por Jub 2, 19-20).

Autor zadał sobie również trud, aby wskazać, że odlegli przodkowie Izraela czcili Boga w taki sam sposób, w jaki czcili Go po Synaju. Dlatego też wspominał, że różni patriarchowie budowali ołtarze i składali ofiary Bogu jak w Księdze Rodzaju. Autor Księgi Jubileuszy twierdzi też, że łańcuch kapłanów istniał od najwcześniejszych czasów. W ten sposób Adam, Henoah, Noe, Abraham, Izaak i Lewi są przedstawiani w Księdze Jubileuszy jako tworzący ciągły łańcuch kapłanów. Autor opisał również formę i treść ofiar, które składali, dostosowując je do przepisów dotyczących poświęcenia, zawartych później w Pięcioksiągu, głównie w Księdze Kapłańskiej. Z tego samego powodu autor przedstawił obchody różnych świąt, np. Święta Szałasów, Święta Tygodni, mimo że były one wspomniane później w Torze jako część przymierza na Synaju<sup>156</sup>.

### 3.1. Drzewo środka

J. C. VanderKam w swoim przekładzie z tekstu etiopskiego określa ogród rajski jako „Eden in Eden<sup>157</sup>”, ale hebrajski oryginał, częściowo zachowany we fragmencie z Qumran, brzmi: *gan 'ēden bē'ēden* w sensie „ogrodu rozkoszy w Edenie”. Końcowa konkluzja wyrażona w słowach „dla przyjemności i pożywienia” objaśnia, że *'ēden* był dla nich przyjemnością i rozkoszą, podczas gdy *gan* był dla nich pożywieniem dającym siłę.

W tym kontekście analizując Księgę Jubileuszy znawcy tematu podejmowali różnorodne próby określenia (sprecyzowania) miejsca, w

---

<sup>156</sup> Zob. J. L. Kugel, *Jubilees...*, dz. cyt., s. 276.

<sup>157</sup> Zob. J. C. VanderKam, *The Book of Jubilees*, Sheffield 2001, s. 29; J. L. Kugel, *Traditions of the Bible: a guide to the Bible as it was at the start of the common era*, MA: Harvard University Press, Cambridge 1998, s. 111.

którym zostało stworzone przez Stwórcę drzewo rajske. Z Księgi Jubileuszy wyłania się zatem Eden jako rzeczywiste sanktuarium<sup>158</sup>.

O pierwszych ludziach, mieszkających w Ogrodzie Mądrości, mówi się, że zostali wyposażeni w wiedzę. To, co Biblia, tylko metaforycznie, nazywa „drzewem” w środku ogrodu, to apokryf inną roślinę tego ogrodu, „drzewo życia”, również przekształca w postać najwyższej mądrości, określając ją mianem „Tory życia” (por. Prz 3, 18).

Scena przedstawiona w Jub 3, 15-16 kończy się wydarzeniami z udziałem węża, kobiety i Adama. Księga Jubileuszy pomija opis węża jako mądrzejszego niż inne zwierzęta (por. Rdz 3, 1). Bardziej zwraca ona uwagę na jego zachowanie względem kobiety oraz ich relacje do drzewa w środku ogrodu (por. Jub 3, 17).

Pisarz podkreśla datę, w której nastąpiło owo zdarzenie: wąż zbliżył się po tym, jak mężczyzna przeżył tam dokładnie siedem lat. Autor Księgi Jubileuszy umieszcza w swojej narracji wiele chronologicznych wskazówek, których brakuje w Księdze Rodzaju. Taką wskazówką jest np. upływ 40 dni, po których Adam został wprowadzony do ogrodu Eden, aby pracował i utrzymywał go. Następnie po 80 dniach do ogrodu trafia jego żona Ewa (por. Jub 3, 8-9). Trzeba tutaj nadmienić, iż autor Księgi Jubileuszy odnosi się do kilku elementów zawartych w tekście biblijnym i wyciąga z nich typowe dla siebie wnioski. Ponieważ w Biblii nie wszystkie prawa zostały gruntownie wytłumaczone, zatem Księga Jubileuszy próbuje niejako uzupełnić ten właśnie brak<sup>159</sup>.

### **3.2. Skutek nieposłuszeństwa**

Skutkiem nieposłuszeństwa było zjedzenie owocu i próba zobaczenia czegoś więcej przez pierwszych rodziców. Jednakże interpretacja rabinacka ukazuje w tym kontekście dość ciekawą interpretację i tłumaczenie, że sam wąż faktycznie jadł z drzewa przed Ewą, aby udowodnić jej, że owoc nie

---

<sup>158</sup> Por. A. Tronina, *Księga Jubileuszy czyli Mala Genesis. Przekład i opracowanie*, The Enigma Press, Kraków-Mogilany 2018, s. 115.

<sup>159</sup> Por. A. Tronina, *Księga Jubileuszy...*, dz. cyt., s. 115.

spowoduje śmierci: „Wtedy on [wąż] powiedział do niej: [Widzisz?] mówicie, że Bóg zabronił nam jeść z drzewa. Ale ja mogę z niego jeść i nie umrzeć, tak jak ty. Pomyślała Ewa: Wszystko, co powiedział mi mój mąż, to kłamstwo. Następnie wzięła owoc, zjadła i dała Adamowi, a on zjadł, jak jest napisane: Niewiasta widziała, że drzewo jest dobre do jedzenia i że jest rozkoszą dla oczu” (por. Rdz 3, 6)<sup>160</sup>.

Ten tekst nie wyjaśnia, dlaczego został dodany do opowieści nowy element - chętność węża: „Mogę z niego jeść i nie umrzeć”, niemniej jednak wydaje się dość prawdopodobne, że ten nowy element jest wynikiem interpretacji słów cytowanych z Rdz 3, 6: „i rozkosz dla oczu”.

Motyw nieposłuszeństwa, jak można przypuszczać, wynikał z doświadczenia czysto empirycznego. Obserwacja owocu przez kobietę dała jej argumenty, aby potem stwierdzić, że będzie on dobry do spożycia (por. Jub 3, 20). Biblia najpierw stwierdza, że owoc jest „dobry do jedzenia”, a dopiero potem, że jest to „rozkosz dla oczu” (por. Rdz 3, 6). Kolejność powinna zostać odwrócona, skoro najpierw patrzy się na owoc, zanim się go skosztuje. Tak więc tłumacz rabiniczny najwyraźniej doszedł do wniosku, że „widzenie” przez Ewę odnosi się do jej widzenia węża jedzącego i cieszącego się ze spożycia owocu. Widząc, że mu się to podoba, spojrzała na pozostałe owoce na drzewie i zobaczyła, że rzeczywiście jest to „rozkosz dla oczu”. Dopiero wtedy zdecydowała się go skosztować.

Autor Księgi Jubileuszy tak samo jak autor natchniony Księgi Rodzaju, również był zaniepokojony kolejnością użytych przymiotników w Rdz 3, 6, ale wybrał inne rozwiązanie. Po prostu zmienił kolejność: „Kobieta ujrzała drzewo, które było przyjemne dla oka, a jego owoc był dobry do spożycia, więc wzięła z niego trochę i zjadła” (por. Jub 3, 20).

Skutkiem nieposłuszeństwa była śmiertelność. „Śmierć”, o której Bóg mówi (por. Jub 3, 25), to również śmierć duchowa, a to już niejako deprecjonuje Adama, nawet gdyby jego fizyczne istnienie mogło trwać. Ta

---

<sup>160</sup> Zob. L. V. Montaner, *Génesis Rabbah I (Génesis 1-11): Comentario Midrásico al libro del Génesis*, Estella (Navarra) 1994, s. 225; J. Neusner, *Genesis Rabbah, The Judaic commentary to the Book of Genesis: A New American Translation*, vol. 1 - Genesis 1, 1 – 8, 14, Atlanta 1985, s. 179-180; 201-202.

idea, że śmierć była karą za grzech Adama i Ewy, jest szeroko rozpowszechniona również w źródłach rabinicznych.

Na pierwszy rzut oka może się to wydawać ogólną wypowiedzią dotyczącą życia ludzkiego, ale w kontekście jest to część podsumowania stworzenia świata przez Boga. Istnieją opinie, że w przeciwieństwie do motywu głoszącego, iż karą była „śmiertelność”, Adam zawsze był przeznaczony do życia doczesnego. Samo stworzenie go z ziemi uosabiało zamierzony koniec po wyczerpaniu przydzielonych mu „policzonych dni i czasu”, co objawiło się przez spożycie zakazanego owocu<sup>161</sup>.

W tym kontekście drzewo, ale co ważniejsze dostęp do niego, jest nagrodą dla człowieka. To właśnie rajski ogród miał służyć jako miejsce ostatecznego spoczynku sprawiedliwych po ich śmierci. Już sama nazwa „drzewo życia” sugerowała, że jego owoce dostarczają środków, dzięki którym sprawiedliwi będą żyć wiecznie. Nic więc dziwnego, że wielu starożytnych interpretatorów mówiło konkretnie o cieszeniu się drzewem życia - wachaniu jego woni lub jedzeniu owoców jako istoty nagrody dla prawych.

W innym miejscu ludzie sprawiedliwi są w Biblii przyrównani do drzew: „Sprawiedliwy zakwitnie jak palma, rozrośnie się jak cedr na Libanie. Zasadzeni w domu Pańskim rozkwitną na dziedzińcach naszego Boga. Wydadzą owoc nawet i w starości, pełni soków i zawsze żywotni” (por. Ps 92, 13-15). Biorąc pod uwagę takie biblijne wskazówki, wielu interpretatorów sugerowało, że same drzewa w ogrodzie rajskim to nikt inny jak sprawiedliwi, którym przyznano życie wieczne. J. Licht zasugerował związek między Jub 3, 17-25 a edeńskimi drzewami w zwoju hymnów z Qumran, który jak sam zaproponował, reprezentował członków społeczności Qumran<sup>162</sup>. Powyższa interpretacja wskazuje na sens, dzięki któremu

---

<sup>161</sup> Por. J. L. Kugel, *Traditions of the Bible: A guide to the Bible as It Was at the Start of the Common Era*, MA: Harvard University Press, Cambridge 1998, s. 127.

<sup>162</sup> Zob. J. Licht, *The Thanksgiving Scroll: A Scroll from the Wilderness of Judaea: Text, Introduction, Commentary and Glossary*, Jerusalem 1957, s. 131-132.

sprawiedliwi będą żyć wiecznie. Taka idea nie zadziałałaby, gdyby drzewa określały prawość człowieka jako taką.

### 3.3. Podsumowanie

Księga Jubileuszy, próbuje uzupełnić niejasność w interpretacji, tłumacząc wydarzenia z Księgi Rodzaju i Wyjścia. Ogród Eden faktycznie zawierał dwa specjalne drzewa: „drzewo życia” i „drzewo poznania dobra i zła” (por. Rdz 2, 9). To właśnie z tego ostatniego jedli Adam i Ewa (por. Rdz 3, 22). Nakładanie się tych fragmentów argumentuje tendencję starożytnych interpretatorów, którzy porównywali drzewo życia z boską mądrością lub Torą. Ta identyfikacja jest najprawdopodobniej oparta na fragmencie z Prz 3, 10, gdzie czytamy, że „To [mądrość] jest drzewem życia dla tych, którzy się jej trzymają”.

Księga Jubileuszy opisuje pierwszych ludzi z ogrodu rajskiego jako tych, którzy zostali wyposażeni w wiedzę. To, co Biblia, tylko metaforycznie, nazywa „drzewem” w środku ogrodu, Księga Jubileuszy określa jako „drzewo życia”. W Księdze Jubileuszy posiada ono cechy boskiej mądrości i określane jest jako „Tora życia”.

Skutkiem nieposłuszeństwa było zjedzenie owocu przez pierwszych rodziców z drzewa zakazanego. Motyw nieposłuszeństwa w Księdze Jubileuszy wynikał z doświadczenia empirycznego (namacalnego). Obserwacja owocu daje kobiecie argumenty, aby ten owoc zerwać, a następnie go spożyć (por. Jub 3, 20). Kolejność pokusy zostaje zmieniona: najpierw kobieta ogląda owoc, następnie go kosztuje.

Obecnie często zakłada się, że drzewo, z którego jedli Adam i Ewa, było jabłonią, ale takiej informacji nie ma w Biblii. Nie jest sprecyzowane, jakiego rodzaju był to owoc. Interpretatorzy Księgi Jubileuszy twierdzą, że mogło to być drzewo figowe, ponieważ tekst Księgi Jubileuszy precyzuje, że kiedy Adam zgrzeszył, okrył się liśćmi figowymi. Inni interpretatorzy utrzymywali, że „drzewo” było w rzeczywistości palmą daktylową (por. 1 Hen 24, 4). Jeszcze inni twierdzili, że to winorośl, której zdolność do

powodowania grzechu została ponownie zademonstrowana przez Noego (zob. 3 Baruch 4, 8-17; ApAbr 23, 7). Mogła to być nawet łodyga pszenicy.

Skutkiem nieposłuszeństwa była również śmiertelność pierwszych ludzi. W tym kontekście dostęp do drzewa w środku ogrodu staje się nagrodą dla człowieka. Odtąd rajski ogród będzie służył jako miejsce ostatecznego przebywania sprawiedliwych po ich śmierci. Już sama nazwa użyta w Księdze Jubileuszy: „drzewo życia” sugeruje, że owoce z tego drzewa dostarczają środków, dzięki którym człowiek sprawiedliwy może żyć wiecznie.

#### 4. 4 Księga Ezdrasza 3, 4-10; 8, 46-62a (4 Ezd)

##### *Tłumaczenie*<sup>163</sup>

##### **4 Ezd 3, 4-10**

3. <sup>4</sup> I rzekłem: „O Panujący Panie, czy to nie Ty mówiłeś na początku, kiedy ukształtowałeś ziemię<sup>164</sup> – i to sam jeden – i rozkazałeś ziemi <sup>5</sup> dać<sup>165</sup> Tobie Adama<sup>166</sup>, martwe ciało. To ciało było tworem rąk twoich<sup>167</sup>; wylałeś na nie ducha życia i stało się istotą żywą przed Tobą. <sup>6</sup> Ty wprowadziłeś go do raj<sup>168</sup>, który zasadziła<sup>169</sup> Twoja prawica, zanim nastąpiła ziemia. <sup>7</sup> I dałeś mu tylko jedno przykazanie<sup>170</sup> Twoje, ale on je przestąpił, dlatego zaraz ustanowiłeś śmierć na niego i na jego potomków. Z niego zrodziły się niezliczone narody i pokolenia, ludy i rodziny. <sup>8</sup> I<sup>171</sup> każdy naród chodził według własnej<sup>172</sup> woli. Działali bezbożnie wobec Ciebie i gardzili przykazaniami Twoimi, a Tyś im w tym nie przeszkodził. <sup>9</sup> Jednakże znowu,

<sup>163</sup> Tłum w oparciu o: S. Mędała, *IV Księga Ezdrasza*, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, (red.) R. Rubinkiewicz, Vocatio, Warszawa 2016.

<sup>164</sup> Lub „niebo i ziemia i wszystko, co w nich jest” zob. M. E. Stone, *Manuscripts and Readings of Armenian 4 Ezra*, Textus 6, (1968), s. 53.

<sup>165</sup> „to ci daje” jak w Syr. i cf. Etiop.

<sup>166</sup> „człowiek” za „Adam” jak w Arm.

<sup>167</sup> „stworzyłeś człowieka swoimi niezniszczalnymi rękami” jak w Arm.

<sup>168</sup> + „radości” = „ogród Eden” w Arm., Łac.

<sup>169</sup> + „z ziemi”; B. Violet sugeruje: heb. ׀78, zob. B. Violet, *Die Esra-Apokalypse (IV Esra)*, vol. 1, *Die Überlieferung (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller 18 (GCS))*, Hinrichs, Leipzig 1910, s. 5; zaś A. Hilgenfeld sugeruje: gr. πρίν τινα z πρίν τήν γήν, zob. A. Hilgenfeld, *Die Propheten Esra und Daniel und ihre neusten Bearbeitungen*, Halle: Pfeffer 1863, s. 15.

<sup>170</sup> „jedno sprawiedliwe przykazanie” jak w Etiop; „przykazanie” jak w Syr., Arm.; „jedno z nich” jak w Łac.

<sup>171</sup> Arm.: jest zupełnie inna, wskazuje na grzechy.

<sup>172</sup> „własnej pracy” jak w Syr.; „własnego upodobania” jak w Etiop.



w swoim czasie, sprowadziłeś potop na mieszkańców świata i<sup>173</sup> ich zgładziłeś.<sup>10</sup> I los ich był jeden i ten sam: jak śmierć Adamowi, tak i tym potop<sup>174</sup>.”

#### 4 Ezd 8, 46-62a

8. <sup>46</sup> On odpowiadając mi, rzekł: „Rzeczy doczesne<sup>175</sup> należą do doczesnych, a przyszłe do przyszłych.<sup>47</sup> Wiele bowiem jeszcze ci zostaje, abys mógł miłować moje stworzenie bardziej niż ja. Ty jednak często siebie samego zbliżałeś do niesprawiedliwych. Nie czyn tego!<sup>176</sup> <sup>48</sup> Ale i pod tym względem będziesz niezwykły wobec Najwyższego,<sup>49</sup> bo upokorzyłeś się, jak tobie przystoi, i nie zaliczyłeś się do sprawiedliwych; tym<sup>177</sup> większą otrzymasz chwałę<sup>178</sup>. <sup>50</sup> Bo w czasach<sup>179</sup> ostatecznych liczne nieszczęścia nawiedzą tych, którzy będą zamieszkiwać świat, gdy chodzili w wielkiej pysze.<sup>51</sup> Ale ty myśl o swoim losie i staraj się poznać chwałę tych, którzy są do ciebie podobni.<sup>52</sup> Dla was bowiem raj został otwarty, drzewo życia zasadzone, czas<sup>180</sup> przyszły przygotowany, szczęście<sup>181</sup> zgotowane, miasto zbudowane, (miejsce) odpoczynku wybrane, dobro zdobyte i mądrość<sup>182</sup> uprzednio przeznaczona.<sup>53</sup> Korzeń<sup>183</sup> zaś został przed wami opieczętowany, niemoc została w was wygaszona i śmierć została ukryta, Szeol umknął i zepsucie poszło w zapomnienie.<sup>54</sup> Bóle przeminęły, a na końcu został ukazany skarb nieśmiertelności.<sup>55</sup> Nie dociekaj więc ustawicznie ilości tych, którzy giną.<sup>56</sup> Wszakże ci, otrzymują wolność, wzgardzili Najwyższym, podeptali jego Prawo i opuścili<sup>184</sup> Jego drogi.<sup>57</sup> Ponadto podeptali Jego sprawiedliwych.<sup>58</sup> I rzekli w sercu swoim, że nie ma Boga, choć wiedzieli,

<sup>173</sup> „habitantes saeculum” jak w Łac.

<sup>174</sup> „śmierć podczas powodzi” jak w Syr.; tłumaczenie bazujące na wersji Łac., Syr., Etiop.

<sup>175</sup> „a tym świecie” jak w Etiop.

<sup>176</sup> „Niech tak się nie stanie!” jak w Syr.; „choć nie jesteś grzesznikiem” jak w Etiop., podobnie w Gr.

<sup>177</sup> „w celu otrzymania” jak w Łac.; w Gr. występuje niejednoznaczność.

<sup>178</sup> Łac.: l. mn.

<sup>179</sup> „w ostatnim” jak w Łac.; „na końcu” jak w Syr.; „w ostatnich dniach” jak w Etop.; „przyszłym czasie” jak w Arm.

<sup>180</sup> „czas” jak w Syr., Etiop.; *tempus* jak w Łac.; „życie (przyszłe)” jak w Arm.

<sup>181</sup> „habundantia” jak w Łac.

<sup>182</sup> „korzeń mądrości” jak w Etiop.

<sup>183</sup> + „zła” w Etiop. i Arm.

<sup>184</sup> B. Violet sugeruje: κατέλυον za κατέλιπον; zob. B. Violet, *Die Esra-Apokalypse (IV Esra)*, vol. 1, *Die Überlieferung (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller 18 (GCS))*, Hinrichs, Leipzig 1910, s. 5.

że mają pomrzeć<sup>185</sup>.<sup>59</sup> Jak bowiem was czeka to, co zostało zapowiedziane<sup>186</sup>, tak ich czeka pragnienie i męka, która została im zgotowana. Najwyższy nie chciał zgubić człowieka.<sup>60</sup> Ale ci, Jego stworzenia, imię Stwórcy splugawili i okazali niewdzięczność Temu, który<sup>187</sup> przygotował im życie.<sup>61</sup> Dlatego właśnie mój sąd się przybliży.<sup>62</sup> Tego nie objawiłem wszystkim, lecz tylko tobie i niewielu tobie podobnym.

#### ***Język i kompozycja 4 Księgi Ezdrasza***

Nazwa 4 Księga Ezdrasza występuje w kodeksach i wydaniach Wulgaty<sup>188</sup>. Występuje jako czwarty utwór po dwóch księgach kanonicznych (Księga Ezdrasza i Księga Nehemiasza) oraz po apokryficznym dziele opisującym odbudowę świątyni jerozolimskiej, które nosi nazwę 3 Księgi Ezdrasza<sup>189</sup>. Współczesna biblistyka określa najczęściej Apokalipsę Ezdrasza jako 4 Księgę Ezdrasza<sup>190</sup>. Obejmuje ona rozdziały od Ezd 3 do Ezd 14. Dwa pierwsze rozdziały (Ezd 1 – 2) i dwa ostatnie (Ezd 15 – 16) stanowią chrześcijańską interpolację dokonaną w II i III w. n.e.

4 Księga Ezdrasza rozpoczyna się datą: „trzydziesty rok po zniszczeniu świątyni” (por. 4 Ezd 3, 1). Daty tej prawdopodobnie nie należy brać dosłownie, ale w rzeczywistości wskazuje ona na okres, który wyłania się z badania księgi<sup>191</sup>. Postacie pojawiające się w wizjach historycznych apokalipsy, mogą przedstawiać przeszłą historię jako przyszłe proroctwa. Jednak od momentu powstania proroctwa dotyczącego przyszłości nie są już opowieścią o przeszłości, ale stają się przepowiedniami, zwykle końca świata lub dramatycznej zmiany historii.

W przypadku 4 Ezd, identyfikacja orłów w 4 Ezd 11 – 12 jako cesarzy Flawiuszów prowadzi nas do wniosku, że dzieło mogło powstać w czasach rzymskiego cesarza Domicjana w 81-96 roku n.e. i najprawdopodobniej w

---

<sup>185</sup> W Syr. jest inf. abs.

<sup>186</sup> „zaczęłam wcześniej” jak w Arm.

<sup>187</sup> + „teraz” w Łac.

<sup>188</sup> Por. J. J. Collins, *The Apocalyptic Imagination...*, dz. cyt., s. 242.

<sup>189</sup> Zob. M. S. Wróbel, *Znaki końca czasów w Apokalipsie Ezdrasza (4 Ezd)*, *Analecta Biblica Lublinsia*, VI, (2010), s. 134.

<sup>190</sup> Zob. S. Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, The Enigma Press, Kraków 1994, s. 153.

<sup>191</sup> Zob. M. E. Stone, M. Henze, *4 Ezra and 2 Baruch: translations, introductions, and notes*, Fortress Press, Minneapolis 2013, s. 2.

trakcie drugiej część jego panowania<sup>192</sup>. Rzeczywiście, jego datę można dokładniej określić na ostatnią dekadę pierwszego wieku naszej ery. Najwcześniejsze zachowane cytaty z 4 Księgi Ezdrasza pochodzą od Klemensa z Aleksandrii z końca II wieku n.e.

4 Księga Ezdrasza zachowała się w ośmiu starożytnych przekładach, z których wszystkie powstały na podstawie tłumaczenia greckiego (cytowanego również przez Klemensa z Aleksandrii). Świadczą o tym także liczne warianty lektur, które wywodzą się ze specyfiki języka greckiego. Tekst grecki został przetłumaczony z hebrajskiego, na co wskazuje znaczna liczba błędnych tłumaczeń słów hebrajskich<sup>193</sup>.

4 Księga Ezdrasza została skomponowana przez jedną osobę, w punktach opartych na skrytyzowanym, starszym materiale, prawdopodobnie ustnym, jak i pisemnym. Wcześniejsze teorie mówiące, iż 4 Księga Ezdrasza składa się z „układanki” pięciu pisemnych dokumentów połączonych redaktorem, nie są już wykorzystywane<sup>194</sup>.

#### ***Treść oraz przesłanie 4 Księgi Ezdrasza.***

4 Księga Ezdrasza jest podzielona na siedem wizji. Wizje 1-3 mają postać swoistych „niezwykłości” charakterystycznych w tekstach apokaliptycznych. Składają się z adresów, dialogów i przepowiedni. Czwarta to przebudzająca wizja niebiańskiego Jeruzalem i opis nawrócenia Ezdrasza. Jedynie wizje 5 i 6 są symbolicznymi snami interpretowanymi przez anioła. Jest to wizja typowa dla większości apokalips. W siódmym segmencie, który jest wizją na jawie, Ezdrasz otrzymuje objawienie tajemnicy i publicznych ksiąg Pisma Świętego.

W wizjach 1 i 2 widzący zwraca się do Boga lub anioła. Po skardze skierowanej do Boga pojawiają się na pierwszym planie anioł Uriel i prorok Ezdrasz, który rozpoczyna z nim sporny dialog. Na problemy widzącego anioł częściowo odpowiada Ezdraszowi dialogując z nim. Pytania, jak i

---

<sup>192</sup> Zob. M. E. Stone, M. Henze, *4 Ezra and 2 Baruch...*, dz. cyt., s. 2.

<sup>193</sup> Zob. M. S. Wróbel, *Znaki końca czasów...*, dz. cyt., s. 134; R. Rubinkiewicz, *Wprowadzenie do apokryfów...*, dz. cyt., s. 101; S. Mędała, *IV Księga Ezdrasza*, w: AST, (red.) Ryszard Rubinkiewicz, Warszawa 2016, s. 373.

<sup>194</sup> Zob. M. E. Stone, M. Henze, *4 Ezra and 2 Baruch...*, dz. cyt., s. 3.

odpowiedzi, łączą się, aby wyrazić przesłanie samego widzącego. Trzecia wizja jest bardzo długa i ma znacznie bardziej złożoną strukturę, ale zawiera również typowe dyskusje i objawienia dialogowe, wzbogacone modlitwami, monologiem i innymi formami literackimi.

Adresat z wizji pierwszej (por. 4 Ezd 3) wskazuje, że Bóg jest stwórcą świata i Izraela. Cierpienie Izraela w Rzymie rodzi dla autora kwestię Bożej sprawiedliwości. Zaczynając od cierpienia dotyczącego Izraela, wraz z postępem dialogu w wizji. Pytania widzącego stają się coraz bardziej inkluzywne, dotykając ostatecznie kwestii „niewielu i wielu”, ponieważ wielu zostało stworzonych, ale tylko niewielu ocalonych. Anioł odpowiada przez cały czas w dialogu i przepowiedni, a dynamika wymiany między aniołem a Ezdraszem stopniowo prowadzi widzącego od radykalnych wątpliwości co do Bożej sprawiedliwości, po przyjęcie początkowo niezrozumiałej Opatrzności. Ta akceptacja stanowi podstawę czwartej wizji „nawrócenia”, po której następuje doświadczenie niebiańskiego Jeruzalem.

K. M. Hogan twierdzi, że celem 4 Księgi Ezdrasza jest pouczanie tylko mądrych, a nie pocieszanie ludzi<sup>195</sup>. Z kolei B. W. Longenecker uważa, że autor 4 Ezd pragnie ograniczyć zainteresowanie eschatologią do wybranej grupy ludzi, aby zapobiec społecznej nieodpowiedzialności, która wynika z oczekiwań dotyczących obalenia panującej ówczesnie władzy<sup>196</sup>. A. Moo sądzi, że ograniczenie dostępu do ksiąg i sprowadzenie przez to na manowce niegodnych lub naiwnych nie jest niczym niewłaściwym<sup>197</sup>.

Najsilniejsze określenia opisują psychologiczny wpływ doświadczenia nawrócenia Ezdrasza, kulminacji spornych objawień z wizji 1-3 (por. 4 Ezd 10, 25-28). Po swoim nawróceniu Ezdrasz staje się bardziej „konwencjonalnym” apokaliptycznym widzącym, o czym świadczą wizje 5 oraz 6. Wizja piąta to historyczne, a nawet polityczne oświadczenie o przyszłym zniszczeniu uciskającego Imperium Rzymskiego. Zapowiedziane

---

<sup>195</sup> Por. K. M. Hogan, *Theologies in conflict in 4 Ezra: wisdom, debate and apocalyptic solution*, JSJ.S 130, Brill, Leiden 2008, s. 227.

<sup>196</sup> Por. B. W. Longenecker, *Location 4 Ezra: A Consideration of Its Social Setting and Functions*, JSJ 28 (1997), s. 292.

<sup>197</sup> Por. J. A. Moo, *Creation, Nature and Hope in 4 Ezra*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gottingen 2011, s. 155-156.

jest przyjsie Mesjasza, powrót pokoleń wygnanych z północnego królestwa Izraela i sąd bezbożnych. Wizja siódma, która przedstawia Ezdrasza jako drugiego Mojżesza, podkreśla otrzymanie przez niego tajnych i jawnych pism oraz uzupełnia poprzednie objawienia.

Wizje są osadzone w ustalonych ramach narracyjnych, wskazujących na postęp w doświadczeniu osoby widzącej. Dlatego przesłanie, które niesie ze sobą tekst, jest takie, że bez względu na to, jak niezrozumiałe może się wydawać zniszczenie Jerozolimy oraz to, jakie męki ducha i duszy może spowodować, w końcu wiara w Bożą sprawiedliwość i obietnicę przywrócenia sprawiedliwości i pocieszenia sprawiedliwych się dokona. Siódma wizja służy zapewnieniu ciągłości świętej tradycji, zarówno tajnej, jak i publicznej.

#### ***Tekst, wersje oraz tłumaczenia.***

Z badań dotychczasowych wynika, iż dzieło to mogło zostać napisane w środowisku palestyńskim przez autora, który wywodził się z kręgów faryzejskich<sup>198</sup>. Zarówno semicki jak i hebrajski oryginał nie przetrwały. Podobnie rzecz się ma z jego starożytnym greckim tłumaczeniem. Istnieje osiem „tłumaczeń pochodnych”, wykonanych na podstawie greckiego tłumaczenia. Pełne tłumaczenia istnieją w językach łacińskim, syryjskim, etiopskim, gruzińskim, ormiańskim oraz dwa różne tłumaczenia w języku arabskim. Ponadto odkryto fragmenty wersji koptyjskiej w dialekcie sahidickim<sup>199</sup>.

Przez wiele stuleci tekst łaciński 4 Księgi Ezdrasza miał duże znaczenie w tłumaczeniach i studiach nad nią. Osiem wersji pochodnych zostało przetłumaczonych z języka greckiego. Występujące między nimi różnice stwarzają możliwość, że zostanie zachowane oryginalne greckie brzmienie 4 Księgi Ezdrasza. Jednakże mogło ono ulec zmianie w trakcie tłumaczenia

---

<sup>198</sup> Por. B. M. Metzger, *The Fourth Book of Ezra*, w: *The Old Testament Pseudepigrapha*, (red.) J. H. Charlesworth, Vol. 1, Doubleday, Garden City NY 1983, s. 520; R. Rubinkiewicz, *Wprowadzenie do apokryfów...*, dz. cyt., s. 101; M. E. Stone, *Fourth Ezra. A Commentary on the Book of Fourth Ezra*, Minneapolis 1990, s. 36.

<sup>199</sup> Zob. M. E. Stone, M. Henze, *4 Ezra and 2 Baruch...*, dz. cyt., s. 4-5; M. S. Wróbel, *Znaki końca czasów...*, dz. cyt., s. 134; R. Rubinkiewicz, *Wprowadzenie do apokryfów...*, dz. cyt., s. 101; S. Mędała, *IV Księga Ezdrasza*, w: AST, (red.) R. Rubinkiewicz, Vocatio, Warszawa 2016, s. 373.

lub transmisji. Wszystkie starożytne pisma, które były kopiowane przez stulecia, zawierały błędy, różnice i zmiany. Co więcej, trzeba pamiętać, że różnice pojawiły się także w samym tłumaczeniu greckim na przestrzeni wieków. Nierozsądne jest zatem zakładanie, że wszystkie osiem wersji pochodnych zostało przetłumaczonych w identycznej formie z tłumaczenia greckiego. Tak więc głównymi tekstowymi świadkami 4 Ezdrasza są łacina i syryjski, oraz wersja etiopska i gruzińska, wspierane miejscami przez koptyjskie fragmenty.

### ***Wpływ i przekaz 4 Księgi Ezdrasza***

4 Księga Ezdrasza była niezwykle popularna w różnych kościołach chrześcijańskich. Przyczyną tego może być pozorne pokrewieństwo poglądu na grzech, szczególnie wyrażonego w pierwszej wizji, z poglądem np. apostoła Pawła w Nowym Testamencie<sup>200</sup>. Ogólne kwestie dotyczące tematyki teologicznej, które znajdują się w 4 Księdze Ezdrasza, miały duży wpływ na rozwój myśli teologicznej. Zagadnienia, które podejmuje to np.: kwestia prawa, które zostało nadane wszystkim ludziom; nastanie królestwa mesjańskiego na ziemi; nauka o grzechu, człowiek jest wolny w swoich wyborach, może wybrać dobro, albo zło; natura człowieka uległa skażeniu z powodu grzechu Adama<sup>201</sup>. Mnogość wersji językowych oraz duża ilość cytatów 4 Księgi Ezdrasza, użytych przez starożytnych i patrystycznych autorów, świadczy o powszechnym jej użyciu w tradycji chrześcijańskiej.

#### **4.1. Raj**

Nadzieja na powrót do raju (Edenu) przedstawionego w Rdz 3, 1-24, gdzie znajduje się drzewo poznania dobra i zła oraz drzewo życia, staje się ogólną przestrzenią, która pozwala na konceptualne połączenie z 4 Księgą Ezdrasza. Jest to nagroda za prawość oraz obejmuje ona powrót do ogrodu rajskiego. Łączenie raju z nagrodą to nowa przestrzeń, która wywodzi się ze

---

<sup>200</sup> Zob. M. E. Stone, M. Henze, *4 Ezra and 2 Baruch...*, dz. cyt., s. 6.

<sup>201</sup> Zob. S. Mędała, *IV Księga Ezdrasza...*, dz. cyt., s. 373.

skojarzeń w Księdze Rodzaju z rajem, a później w Rdz 3 z przekleństwem jako karą.

4 Księga Ezdrasza określa raj jako swoistego rodzaju nagrodę (por. 4 Ezd 8, 52). Zatem badając ten motyw nasuwa się pytanie, jak taka nagroda mogła wyglądać i kto ją mógł otrzymać? Zastanawiające jest również to, jak mogłaby wyglądać w tym kontekście kara (używając koncepcji „przekleństwo jako kara”)<sup>202</sup>.

Idąc tym tropem autor 4 Ezd 3, 4-10 i 4 Ezd 6, 46-62a wychodzi od idei, że Bóg stworzył świat przez swoje słowo. Niewątpliwie jest to godne uwagi i zostało również podkreślone w 4 Ezd 6, 38 i 4 Ezd 6, 43. Problem ten określa psalmista w Ps 33, 6: „Słowem Pańskim powstały niebiosa i tchnieniem ust jego wszystkie ich zastępy”<sup>203</sup>. Podkreślenie samego Bożego stworzenia jest celowe u autora 4 Księgi Ezdrasza. Idea, że istoty ludzkie oraz wszystko co je otacza zostały stworzone rękami Boga, znajduje się również w 4 Ezd 8, 7 oraz w 4 Ezd 8, 44. Tematyka ta niewątpliwie jest powiązana i, co istotne, łączy się ze stworzeniem świętego ogrodu.

Jednakże trudno odnaleźć wyraźne porównanie ze stwierdzeniem, że ogród Eden miałby zostać zasadzony prawicą Boga. Rzeczywiście idea, że Bóg zasadził ogród, jest obecna już w Rdz 2, 8, a wyrażenie „którą oplakiwała twoja prawa ręka” pochodzi prawdopodobnie z Ps 80, 16. Ten werset jest najstarszym poświadczeniem idei, że raj powstał przed stworzeniem świata, a co za tym idzie, można przypuszczać, że drzewo poznania dobra i zła również. Intuicja ta pochodzi z egzegezy wyrażenia heb.  $\text{מִן־הַיָּמִים}$  w Rdz 2, 8, a która oznacza coś, co powstało „od dawna”. W Ps 74, 12 LXX oddaje tę hebrajską grę słów przez greckie  $\text{\pi\rho\acute{o}\ \alpha\iota\omega\nu\omicron\varsigma}$ .

Ogród Edenu jest jednym z listy siedmiu (lub sześciu) obiektów, które istniały przed stworzeniem świata, według wielu rabinicznych źródeł. Lista ta obejmuje Torę, pokutę, Gehennę, tron chwały, Świątynię i imię

---

<sup>202</sup> Por. B. M. Stovell, *The Tree of Life in Ancient Apocalypse, The Tree of Life*, Themes in Biblical Narrative, Vol. 27, Brill, Netherlands 2020, s.136.

<sup>203</sup> Por. też Ps 33, 9 i Ps 148, 5.

Mesjasza<sup>204</sup>. Pomysłowi temu sprzeciwił się jednak R. Samuel, który skomentował słowo heb. דקמ mówiąc: „Można by pomyśleć, że wyrażenie to oznacza coś przed stworzeniem świata. Tak jednak nie jest. To znaczy: wcześniej niż Adam, gdyż Adam został stworzony szóstego dnia, a ogród Eden trzeciego dnia”<sup>205</sup>.

Idea, że raj lub nagroda została przygotowana z góry dla ludzi, a więc i dla samego Adama, jest wyraźna w 4 Ezd 7, 70. Mówiąc bardziej ogólnie, sprawy odnoszące się do sądu Bożego zostały przygotowane z wyprzedzeniem (por. 4 Ezd 4, 29; 6, 6; 7, 26; 7, 31; 7, 70; 7, 83-84; 7, 121; 8, 52; 13, 26; 13, 36)<sup>206</sup>.

Termin „rajski ogród” lub „raj” w odniesieniu do motywu drzewa wydaje się występować w 4 Księdze Ezdrasza w różnych znaczeniach. Po pierwsze, w 4 Ezd 3, 6-8 oznacza ogród Adama, który został stworzony przed stworzeniem świata<sup>207</sup>. Ten pogląd jest również na pierwszym planie w 4 Ezd 6, 2, gdzie „przed położeniem fundamentów ogrodu” wskazuje na czasy odległej starożytności. Drugie główne użycie tego terminu dotyczy nagrody dla prawych, którzy mieli dostęp do wyjątkowego drzewa w środku ogrodu.

W 4 Ezd 7, 36 raj, miejsce odpoczynku, jest przeciwieństwem Gehenny, ognistego pieca. Jest to również termin określający nagrodę eschatologiczną w 4 Ezd 7, 123 i 4 Ezd 8, 52. Być może także 4 Ezd 4, 7-8 odzwierciedla pogląd na istniejący niebiański raj, a wersety te pokazują pewne uderzające podobieństwa z technicznym użyciem terminu „raj”<sup>208</sup>.

J. Keulers utrzymuje dość stanowczo, że wszystkie te terminy są mocno „uduchowione” i służą w 4 Księdze Ezdrasza po prostu jako sposoby odniesienia się do nagrody eschatologicznej<sup>209</sup>. Ścisłe powiązanie różnych terminów nagrody eschatologicznej może jednak wskazywać na brak

---

<sup>204</sup> Zob. Nedarim 39b, <https://www.sefaria.org/Nedarim.39b.2?lang=bi> (10.09.2021); Pesachim (Talmud) 54a, <https://www.sefaria.org/Pesachim.54a?lang=bi> (10.09.2021).

<sup>205</sup> Zob. M. E. Stone, *Fourth Ezra*..., dz. cyt., s. 68.

<sup>206</sup> Por. J. J. Collins, *The Apocalyptic Imagination*..., dz. cyt., s. 253.

<sup>207</sup> Por. J. C. O. Widow, *The origins of the canon of the Hebrew Bible: an analysis of Josephus and 4 Ezra*, JSJ.S 186, Brill, Leiden 2018, s. 145.

<sup>208</sup> Por. M. E. Stone, *Paradise in 4 Ezra iv.8 and vii.36, viii.52*, JJS 17, (1966), s. 85-88.

<sup>209</sup> Por. J. Keulers, *Die eschatologische Lehre des vierten Esrabuches*, Biblische Studien 20, nos. 2-3, 1922, s. 182-183.



systematycznej eschatologii w 4 Księdze Ezdrasza (por. 8, 52)<sup>210</sup>. Jest to związane z tym, że zawiera ona niewiele informacji na temat natury raju. W 4 Ezd 7, 123 jest mowa o jego niezniszczalnym owocu, podczas gdy 4 Ezd 8, 52 mówi, że zawiera drzewo życia.

Raj, czy to pierwotny, czy eschatologiczny, jest postrzegany jako ogród<sup>211</sup>. „Materializm” takiego opisu, który odnosi się do rajszych owoców lub kwiatów, zaniepokoił niektórych uczonych. Generalnie jednak, gdy autor mówi o drzewie życia lub kwiatkach, bądź też o owocach ogrodu, należy rozumieć, że ma na myśli to, co mówi. J. Keulers w tym kontekście podkreśla „transcendentalną” i „niebiańską” naturę idei raju. Drzewo życia opisane w 4 Ezd 8, 52 zostało użyte do podkreślenia w sposób symboliczny przyszłego, nadprzyrodzonego stanu ludzi prawych<sup>212</sup>. Autor 4 Księgi Ezdrasza nie widzi sprzeczności materialnej i duchowej, dlatego należy domniemywać, że przypisywał królestwu niebiańskiemu przynajmniej taką samą rzeczywistość fizyczną, jak i ziemską. Tak więc, chociaż nie podano wielu szczegółów, raj należy traktować jako jeden z elementów radosnego stanu przyszłego. Poglądy na temat raju w innych źródłach są dość wyraźne, a poglądy 4 Ezdrasza są z nimi zasadniczo zgodne<sup>213</sup>.

Warto zauważyć, że choć autor wielokrotnie odwołuje się do raju, podaje on tylko skąpe szczegóły na jego temat. Jest to cecha wielu jego eschatologicznych opisów. Ponadto, chociaż typologia: „ostatnie rzeczy (są) takie jak pierwsze” jest wyraźnie widoczna w tym fragmencie, to kwestia związku raju pierwotnego i raju eschatologicznego pozostaje nietknięta.

Niemniej jednak w Ezd 8, 52 autor wymienia cechy, które będą stanowić część przyszłego świata i również odnoszą się do raju. Wśród uczonych odbyło się wiele dyskusji na temat tego, czy te różne elementy

---

<sup>210</sup> Por. J. Keulers, *Die eschatologische...*, dz. cyt., s. 181-188; M. E. Stone, *Features of the Eschatology of 4 Ezra*, Atlanta 1989, s. 197-204.

<sup>211</sup> Zob. H. K. McArthur, *Paradise*, w: *The interpreter's dictionary of the Bible*, (red.) G. A. Buttrick, vol. 3, New York 1962-76, s. 655-656; J. H. Charlesworth, *Paradise*, w: *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, (red.) K. D. Sakenfeld, vol. 4, Nashville 2006-2009, s. 377-378; J. H. Charlesworth, *Paradise*, ABD, (red.) D. N. Freedman, G. A. Herion, vol. 5, New York 1992, s. 154-155.

<sup>212</sup> Zob. J. Keulers, *Die eschatologische...*, dz. cyt., s. 186.

<sup>213</sup> Por. J. Keulers, *Die eschatologische...*, dz. cyt., s. 186-187; F. W. Schieffer, *Die religiösen und ethischen Anschauungen des 4. Ezrabuches*, Leipzig 1901, s. 30-31.

eschatologiczne należy rozumieć materialnie, czy też jako poddane procesowi uduchowienia<sup>214</sup>. Pojawiają się dylematy: czy raj był ziemskim ogrodem, czy sposobem na odniesienie się do niebiańskiego, duchowego stanu? Kwestia ta zostanie zbadana poniżej, ale należy przypomnieć, że dla ludzi żyjących w czasach 4 Księgi Ezdrasza obiekty niebieskie były nie mniej rzeczywiste niż ziemskie, tak więc przeciwstawne kategorie „materialne” i „duchowe” wydają się być ostatecznie mało istotne. Odnosi się do tego również zakres terminologii, która przywołuje stan eschatologiczny, ponieważ nie wydaje się istnieć bezpośrednia zależność między tymi dwoma fragmentami Ezd 3, 4-10 i Ezd 8, 46-62a. Nie jest to zatem chronologiczny opis nadejścia eschatonu, ale raczej lista sugestywnych cech.

Termin „raj” ma różne znaczenia w 4 Księdze Ezdrasza i tutaj, podobnie jak w Ezd 7, 123, oznacza miejsce eschatologicznej nagrody sprawiedliwych. Idea drzewa życia, implikowana przez motyw owocu, znajduje się w Ezd 7, 13; 7, 123; 8, 6; i 8, 52. Jest to drzewo, którego owoc daje nieśmiertelność, a sprawiedliwi będą uczestniczyć w eschatologicznej radości.

#### 4.2. Drzewo jednego przykazania

Tematyka „drzewa jednego przykazania” w 4 Księdze Ezdrasza wyraża się w słowach: „I dałeś mu tylko jedno przykazanie Twoje, ale on je przestąpił, dlatego zaraz ustanowiłeś śmierć na niego i na jego potomków” (por. 4 Ezd 3, 7). Drzewo rajske, które zasadziła Boża prawica, jest w tym kontekście obrazem Bożego prawa<sup>215</sup>. Dotyczy to również miejsca, w którym rośnie prawdziwe drzewo życia, czyli do odkupionego świata lub raju. Owoc prawa, który zerwali pierwsi rodzice, jest z jednej strony związany z określonym rodzajem płodności, a z drugiej funkcjonuje jako sposób na zidentyfikowanie pierwotnego ogrodu i odniesienie go do płodności ludu Izraela<sup>216</sup>.

---

<sup>214</sup> Zob. M. E. Stone, *Fourth Ezra...*, dz. cyt., s. 69.

<sup>215</sup> Por. P. Smit, *Reaching for the Tree of Life- The Role of Eating, Drinking, Fasting, and Symbolic Foodstuffs in 4 Ezra*, *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period*, Vol. 45, No. 3 (2014), s. 384-385.

<sup>216</sup> Por. P. Smit, *Reaching for the Tree of Life...*, dz. cyt., s. 385.

Do Ezdrasza zostaje skierowany zarzut, że nie może kochać stworzenia bardziej niż Boga (por. 4 Ezd 8, 47). Dokładnie ten sam zarzut można znaleźć w 4 Ezd 5, 33, gdzie stanowi on część odpowiedzi anioła na przemówienie Ezdrasza, dotyczące swoich wyborów. W 4 Ezd 8 jest raczej ukazana odpowiedź na prośbę o litość. Oznacza to, że „skoro Bóg, Stwórca, naprawdę kocha swoje stworzenie i ponieważ określił związek między ludzkim działaniem a wynagrodzeniem, prośenie Ezdrasza o litość jest zarozumiałością – Ezdrasz nie może kochać stworzenia bardziej niż Boga”<sup>217</sup>.

Drugi temat, który dotyczy wierności ludu Bożego, pojawia się po raz pierwszy w 4 Ezd 7, 76 i powtarza w drugiej części księgi. W wersecie tym Uriel mówi do Ezdrasza: „I to ci objawię. Ale ty nie mieszaj się z tymi, którzy się sprzeniewierzyli, ani nie zaliczaj się do tych, którzy będą poddani katuszom” (por. 4 Ezd 7, 76). Przyczyny sprawiedliwości głównego bohatera są różne. Tutaj chodzi o jego pokorę w liczeniu się z grzesznikami. Powody, dla których Ezdrasz jest uznawany za prawego, związane są z jego pokorą.

W tym kontekście wydaje się, że lepszym tłumaczeniem ostatniego zdania 4 Ezd 7, 77, które w tłumaczeniu S. Mędali brzmi: „Albowiem skarb twoich uczynków został odłożony u Najwyższego, ale aż do czasów ostatecznych nie będzie ci pokazany”<sup>218</sup>, będzie tłumaczenie: „tak, abyś otrzymał...”. Jest to znaczenie dosłowne, jakie mógłby nieść domniemany grecki lub hebrajski tekst<sup>219</sup>. Ostatecznie sama gloryfikacja Ezdrasza była rezultatem jego własnego upokorzenia, a nie celem, jak sugerowałoby tłumaczenie: „po to, by otrzymać”. „Chwała” jest pojęciem powszechnie używanym na różne sposoby, włączając w to chwałę Bożą i ideę eschatologicznej chwały sprawiedliwych. Chwała obiecana Ezdraszowi przejawia się obecnością w ogrodzie rajskim, ciesząc się również owocem drzewa rajskiego.

---

<sup>217</sup> Zob. M. E. Stone, *Fourth Ezra...*, dz. cyt., s. 285.

<sup>218</sup> Zob. S. Mędala, *IV Księga Ezdrasza...*, dz. cyt., s. 386.

<sup>219</sup> Zob. M. E. Stone, *Fourth Ezra...*, dz. cyt., s. 285.

Sformułowanie: „ci, którzy są do ciebie podobni” (por. 4 Ezd 8, 51), ponownie podkreślają zakres, w jakim osobiste cnoty Ezdrasza wysuwają się na pierwszy plan. Anioł wielokrotnie zapewnia Ezdrasza o jego własnej sprawiedliwości. W tym kontekście G. H. Box słusznie zauważył postęp myśli w 4 Ezd 8, 53-54, od wykorzenia zła do usunięcia skutków grzechu, a następnie do ukazania skarbów nieśmiertelności<sup>220</sup>. Można dodać, że to, co jest opisane, jest odwróceniem sytuacji stworzonej przez grzech Adama, o czym jest mowa w 4 Ezd 3<sup>221</sup>. Wymieniona zostaje również „wolność”, która wiąże się z ideą wolnej woli, silnie podkreślonej przez anioła, i jest to oczywiście cel kolejnych wersetów 4 Ezd 8, 59-60.

Oskarżenie dotyczące Najwyższego w tych fragmentach powtarza się często w takiej czy innej formie (por. 4 Ezd 7, 23-24; 4 Ezd 9, 10). Zaprzeczenie Boga, które wyraża się w słowach: „Zaprzeczyli nawet istnieniu Najwyższego” (por. 4 Ezd 7, 23), staje się specyficzną formą tego ogólnego oskarżenia. Wyrażenia: „pogardzały Jego prawem i porzuciły jego drogi” podejmują temat, który jest centralny dla prawie wszystkich pojawiających się oskarżeń grzeszników w 4 Księdze Ezdrasza. Żli to „ci, którzy sprzeciwiają się Twoim obietnicom” (por. 4 Ezd 9, 11), są tymi, którzy gardzili Bożymi nakazami. Pogarda dla prawa jest również zarzutem skierowanym przeciwko poganom i ogólnym określeniem nieposłuszeństwa Bogu (por. 4 Ezd 7, 23-24).

Autor 4 Księgi Ezdrasza próbuje przez głównego bohatera podkreślić odpowiedzialność Boga wobec ludzi, ponieważ to Bóg stworzył człowieka. Anioł zaś podkreśla odpowiedzialność człowieka wobec Boga jako stworzenia (por. Iz 45, 9-13). W Biblii często pojawia się „zbezczeszczenie imienia Bożego”. Tutaj i w wielu innych przypadkach oznacza to publiczne działanie w taki sposób, aby zignorować Boga (zob. Rdz 3, 1-24; Kpł 18, 21; Ez 36, 23; 43, 8; ale również w apokryfach 1 Hen 45, 2). Nieposłuszeństwo

---

<sup>220</sup> Zob. G. H. Box, *The Apocalypse of Ezra (II Esdras III-XIV)*, London 1917, s. 74.

<sup>221</sup> Por. M. E. Stone, *Fourth Ezra...*, dz. cyt., s. 63-67.

grzeszników podkreślone zostało w kontekście eschatologii oraz uznania Boga, przez którego dokonuje się to dzieło (por. 4 Ezd 7, 26-28).

Koncepcja dotycząca objawień tylko dla nielicznych, którzy przestrzegają przykazania nadanego przez Boga, często pojawia się w konkluzjach apokalips lub w kontekstach związanych z poglądami apokaliptycznego przekazu pism<sup>222</sup>. Wyrażenie: „Ty i tacy jak ty” to wyrażenie dotyczące również sprawiedliwych, ale wyraźnie koncentrujące się na Ezdraszu, zgodnie z wizją, którą dostał (por. 4 Ezd 8, 62a).

Fragment 4 Ezd 8, 52-54 jest jednym z wielu eschatologicznych poematów w 4 Księdze Ezdrasza, które odznaczają się charakterystycznymi cechami formalnymi i funkcją<sup>223</sup>. Anielska przepowiednia charakteryzuje się przez przemyślany paralelizm oraz „tajemniczy” styl. Dość istotne jest to, aby postrzegać przesłanie tej perykopy w odniesieniu do ogólnego rozwoju wizji jako całości.

Ponieważ różne założenia antropologiczne leżą u podstaw ich rozbieżności w pozostałych czterech tematach teologicznych omówionych poniżej, ważne jest, aby na początku rozróżnić poglądy Ezdrasza i Uriela na temat grzechu Adama (przekroczenia jednego przykazania), nawet jeśli ich różnice w tym temacie nie mogą być ściśle skorelowane z kontrastem między przymierzem i mądrością eschatologiczną<sup>224</sup>.

Pierwszą rzeczą, godną uwagi, jest to, że pozycja anioła jest pozycją samego Boga. Większość ludzi zgrzeszyła i co za tym idzie ponoszą odpowiedzialność za swój grzech - zostaną ukarani. Bóg będzie się radował z nielicznych, którzy są zbawieni. Można brutalnie stwierdzić, iż jedna osoba jest tu o wiele ważniejsza niż tłum, który zginie za swoje nieposłuszeństwo. Powstaje zatem pytanie, co w tej perykopie jest szczególne? Szczególnym elementem jest osoba Ezdrasza oraz tych, którzy są do niego podobni, czyli sprawiedliwi. To oni otrzymają nagrodę. Temat indywidualnej prawości

---

<sup>222</sup> Por. M. E. Stone, *Apocalyptic Literature*, w: *Jewish Writings of the Second Temple Period*, (red.) M. E. Stone, CRINT 2.2, Assen-Philadelphia 1984, s. 431-433.

<sup>223</sup> Por. M. E. Stone, *Fourth Ezra...*, dz. cyt., s. 165-166.

<sup>224</sup> Por. J. R. Levison, *Portraits of Adam in Early Judaism: from Sirach to 2 Baruch*, JSPES 1, Academic Press, Sheffield 1988, s. 116.

Ezdrasza jest poruszany i powtarzany w najbardziej uderzający sposób w 4 Ezd 8, 37-62. Ezdrasz przyjmuje wszystko, co jest w planach Bożych.

Obrona stworzenia przez Ezdrasza w Ezd 8, 4-19, spotyka się z odrzuceniem ze strony Boga. Stwórca oznajmia: „Nie będę się zajmował kształtowaniem tych, którzy zgrzeszyli... ale będę się radować ze stworzenia sprawiedliwych” (por. Ezd 8, 38-39). Ta wypowiedź Boga została zilustrowana przypowieścią o rolniku. Ezdrasz odpowiada na tę przypowieść, podkreślając odpowiedzialność Boga za deszcz, który determinuje los nasion. Bóg stworzył ludzi własnymi rękami, a zatem nie powinien ich traktować surowo (por. Ezd 8, 42-45). Ezdrasz nie podaje tutaj żadnego powodu, dla którego Bóg miałby zmienić swoje postępowanie. Po prostu apeluje o taką zmianę: „Ale oszczędź ludowi twemu” (por. Ezd 8, 42-45). Ponieważ Bóg decyduje o losie nasion, więc On jest odpowiedzialny za warunki, które determinują los ludzkości. Ezdrasz sugeruje, żeby Bóg uchylił się od wyciągnięcia konsekwencji dotyczących nieprzestrzegania jego przykazania.

W odpowiedzi Ezdrasz słyszy od anioła iż, chociaż sam wyraża miłość do ludzkości oraz swoją troską o nich, to nadal kocha ich znacznie mniej niż Boga. Miłość Boga wyraża się właśnie w Jego radowaniu się z prawych i otrzymania przez nich nagrody (por. Ezd 8, 46-47). Troska Ezdrasza o niegodziwców jest nie na miejscu. Zamiast tego powinien radować się swoją nagrodą i innych prawych ludzi, a jest ona zapisana na liście elementów dóbr eschatologicznych (por. Ezd 8, 51-54). To jest prawdziwy wyraz miłosierdzia Boga. Anioł powtarza swój argument twierdząc, że niegodziwcy zdecydowali już o swoim własnym losie. Nie tylko postępowali niegodziwie, ale wzgardzili Najwyższym i zaparli się go, a także prześladowali sprawiedliwych (por. Ezd 8, 57). Zrobili to wiedząc, że muszą umrzeć, nie śmiercią fizyczną, ale wieczną. Zatem ta śmierć niegodziwców w Ezd 8, 58 odpowiada przyszłemu życiu tych, dla których przygotowano dobra eschatologiczne (por. Ezd 8, 46).

Prowokując motyw drzewa, który związany jest z przykazaniem (zakazem) jakie Bóg dał człowiekowi, można dojść do wniosku, że w szeregu późniejszych źródeł jest ono uważane za Torę lub sprawiedliwość. Jest to już sugerowane w 4 Ezd 7, 1-24. Złamanie zalecenia dotyczącego drzewa w środku ogrodu skutkuje śmiercią Adama i jego potomków. Samo wyrzucenie z ogrodu, jako kara za przekroczenie Bożego przykazania i pokrewne tematy, nie są tutaj wspomniane (por. Rdz 3, 1-24). Wg. koncepcji intertekstualnej raj nieodzownie jest związany z drzewem w środku ogrodu, gdzie zostało złamane przez człowieka przykazanie, które wyznaczył Bóg. Relacje międzytekstowe wskazują, że tak jak drzewo rajske, z którego Bóg zakazał jeść owoce, tak Tora – przepisy prawa Bożego zostały ustanowione, aby człowiek ich przestrzegał. Poszanowanie przykazania Boga i nadanych przez Niego praw czyni człowieka wolnym. Bóg wymierza sprawiedliwość tym, którzy nie przestrzegają jego prawa i przykazań, tak samo jak uczynił to względem Adama i Ewy, którzy zostali wygnani z raju.

Podsumowując: anioł wskazuje na inny problem. Bóg nie stworzył ludzkości, aby zginęła, ale przez swoje grzechy ludzie określili własny los, „i byli niewdzięczni temu (Bogu), który przygotował dla nich życie” (por. 4 Ezd 8, 60). Zaistniały problem jest wyjaśniony i uzupełnia poglądy autora w kontekście całego tekstu. W ostatecznym rozrachunku osąd jest bez wątpienia prawdziwy, bez współczucia i surowy. Jednakże do czasu odbycia sądu uzupełniające się cechy miłosierdzia i skruchy są dostępne dla ludzi. W czasie sądu ludzie ponoszą odpowiedzialność za własne grzechy.

Analizowaną perykopę zamykają dwa klasyczne motywy apokaliptyczne, które mówią, że koniec jest bliski, oraz że tylko Ezdraszowi i kilku jemu podobnym zostało to wszystko ujawnione. Postawa Ezdrasza, która przejawia się w przestrzeganiu sprawiedliwości (wypełnianiu przykazań Bożych), jest niewątpliwie wzrocowa<sup>225</sup>. W 4 Ezd 7, 76 powiedziano mu, aby nie zaliczał się do niegodziwców. Jest to zmiana w

---

<sup>225</sup> Por. J. C. O. Widow, *The origins of the canon...*, dz. cyt., s. 147.

stosunku do wcześniejszej części księgi, gdzie jego zaliczenie się do niegodziwców nie jest w żadnej mierze kwestionowane.

Proroctwo o własnej przyszłości Ezdrasza jest w pewnym sensie odpowiedzią na pytanie, na które nie ma odpowiedzi w 4 Ezd 4, 52. Tam anioł mówi, że nie został wysłany, aby opowiedzieć Ezdraszowi o swoim życiu. W tym momencie akcent ulega przeniesieniu, zmianie. Bohater księgi przyjmuje stanowisko paradygmatycznego sprawiedliwego (inni sprawiedliwi to ci, którzy są do niego podobni), który wysuwa się na pierwszy plan. Przepowiedziany zostaje mu jego własny los, życie wieczne, którego dostąpi. Również problem nielicznych i wielu, którzy są nieposłuszni woli Bożej, zostaje rozwiązany, gdyż oni właśnie giną, idą na zatracenie, ale nie z woli i odpowiedzialność Boga, ale z własnej nieprzymuszonej ludzkiej woli oraz postępowania. Zaś nieliczni zostaną nagrodzeni, a Ezdrasz jest jednym z nich. Autor używa kontrastu między „pychą” niegodziwców (por. 4 Ezd 8, 50), a pokorą Ezdrasza (por. 4 Ezd 8, 49). Określenia te w żaden sposób nie odnoszą się do cnót Ezdrasza ani innych występków, które popełniali niegodziwi ludzie.

Warto również zauważyć, że w 4 Księdze Ezdrasza ani Bóg, ani ludzie nie mówią bezpośrednio o Torze (prawu). Autor w sposób symboliczny odnosi się do wydarzeń z raju, gdzie drzewo rajske przedstawione jest jako prawo, którego ludzie nie chcieli przestrzegać. „Ty wprowadziłeś go do raju, który zasadziła Twoja prawica, zanim nastąpiła ziemia. I dałeś mu tylko jedno przykazanie Twoje, ale on je przestąpił, dlatego zaraz ustanowiłeś śmierć na niego i na jego potomków (por. 4 Ezd 3, 6-7). Słowo „Tora” pojawia się przede wszystkim w ustach Ezdrasza. Uriel również się do niej odwołuje, zwłaszcza w trzeciej części, opisując ją w sposób zupełnie inny niż Ezdrasz<sup>226</sup>. W swojej modlitwie otwierającej Ezdrasz przypomina Boże przykazanie, które Adam przekroczył (por. 4 Ezd 3, 7)<sup>227</sup>. Następnie odnosi

---

<sup>226</sup> Por. J. M. Żurawski, *The Two Worlds and Adam's Sin: The Problem of 4 Ezra 7:10-14*. w: G. Boccaccini, J. M. Żurawski (red.) *Interpreting 4 Ezra and 2 Baruch*, Bloomsbury/T&T Clark, London 2014, s. 97-106.

<sup>227</sup> Por. P. G. R. de Villiers, *Understanding the Way of God: From, Function, and Message of the Historical Review in 4 Ezra 3: 4-27*, w: K. H. Richards (red.), *Society of Biblical Literature 1981 Seminar Papers*, CA: Scholars Press, Chico 1981, s. 357-378.



się do narodów, które gardziły przykazaniami Bożymi łac. *spernebant praecepta tua* (por. 4 Ezd 3, 8)<sup>228</sup>. Nie ma jednak mowy o tym, w jaki sposób przykazania są związane z Torą. Jedynie w tym kontekście Ezdrasz opisuje Torę jako szczególny dar Boga dla Izraela, ale czyni to tylko po to, aby natychmiast zakwestionować jej skuteczność, stwierdzając: „nie może ona przynosić owoców z powodu złego serca, które od Adama pozostaje w każdym człowieku”(por. 4 Ezd 3, 17-22). Przez wydanie „owocu Tory” można rozumieć wieczną nagrodę dla ludzkości<sup>229</sup>.

Z punktu widzenia Ezdrasza Tora jest Bożym objawieniem danym Izraelowi na Synaju (por. 4 Ezd 3, 17-19). Ma wymiar osobisty, „niepisany”, ponieważ znajduje się w sercu członków ludu (por. 4 Ezd 3, 22; zob. Iz 51, 7). Ezdrasz wspomina równoległe o „Torze naszych ojców” i „spisanych przymierzach” (por. 4 Ezd 4, 23). Według K. M. Hogan Ezdrasz twierdzi, że Tora była dana tylko Izraelowi. Dlatego widzi, że Ezdrasz sam sobie zaprzecza, kiedy stwierdza później (zob. 4 Ezd 3, 28-36), że Izrael wypełnił przykazania lepiej niż inne narody. „Jednak ściśle mówiąc, Ezdrasz nigdy nie twierdzi, że Tora jest przeznaczona tylko dla Izraela. Zauważa, że inne ludy nie wypełniają Boskich przykazań, ale nie mówi, czy znają Torę”<sup>230</sup>.

Ezdrasz twierdzi, że Adam otrzymał przykazanie, a poganie nie wypełniają łac. *mandata tua* (por. 4 Ezd 3, 35-36). Jednocześnie może się wydawać, że zarezerwował ten termin tylko i wyłącznie dla Tory Izraela<sup>231</sup>. Ezdrasz nigdy nie wyjaśnia, w jaki sposób przykazania przekraczane przez pogan i Tora Izraela są ze sobą powiązane. Prawdopodobnie dzieje się tak, ponieważ leży to poza kompetencjami bohatera tej księgi.

### 4.3. Śmierć

Los niegodziwych na końcu przeciwstawia się losowi sprawiedliwych. „Wiele nieszczęść”, które są przepowiedziane jako nadchodzące, to te

---

<sup>228</sup> Zob. R. L. Bensly, *The Fourth Book of Ezra. The Latin version edited from mss*, (red.) J. A. Robinson, *Texts and studies, contributions to Biblical and Patristic literature*, vol. 3, no. 2, Eugene-Oregon 2004, s. 7.

<sup>229</sup> Por. J. C. O. Widow, *The origins of the canon...*, dz. cyt., s. 145; M. E. Stone, *Fourth Ezra...*, dz. cyt., s. 73.

<sup>230</sup> Zob. K. M. Hogan, *The Meanings of tora in 4 Ezra*, JSJ 38, Brill, Leiden 2007, s. 536.

<sup>231</sup> Por. J. C. O. Widow, *The origins of the canon...*, dz. cyt., s. 145.

straszne wydarzenia nazywane gdzie indziej „mesjańskimi bólami porodowymi”<sup>232</sup>. Są one opisane jako kara za grzeszność.

Użycie terminu: „czasów” jest dość nietypowe, jednakże występuje w bardzo podobnym kontekście w 4 Ezd 7, 26. Nie jest to jednak jednoznaczny termin, który kryje się chociażby za łac. „saeculum”, który zdaje się tutaj oznaczać „świat” jako taki<sup>233</sup>. Podkreślona zostaje duma grzeszników. Jest to oczywiście powszechnie wspomniany grzech. Ma jednak szczególne powiązania eschatologiczne i dotyczy śmierci nie tylko cielesnej, ale przede wszystkim duchowej (por. Dn 4, 37). Obecne użycie kontrastuje jednak z pokorą Ezdrasza, która została podkreślona w ostatnim wersecie (por. 4 Ezd 8, 62a). Uriel wyjawia Ezdraszowi wiedzę, którą mogą posiadać tylko nieliczni wybrani (por. 4 Ezd 8, 62). Ujawniona przez niego transcendentna rzeczywistość jest głównie czasowa, a nie przestrzenna<sup>234</sup>.

Wydalenie Adama z ogrodu i powiązane z tym tematy nie są tutaj wspomniane bezpośrednio. Autor 4 Księgi Ezdrasza implikuje wydarzenia dotyczące drzewa rajskiego przy użyciu metafory mówiącej o przykazaniu, które dał Bóg. Niewątpliwie źródłem biblijnym tej aluzji jest Rdz 3, 1-24. Bóg również zostaje oskarżony o to, że nie zapobiega grzechom potomków, które posiadał Adam. Wyrażenie „w swoim czasie” jest podobne do wyrażień, które występują m.in. w 4 Ezd 8, 41 i 4 Ezd 8, 43. Sugeruje to w pewnym sensie predestynacyjny pogląd na ustalone czasy. W tym kontekście można by twierdzić, że jeśli potop jest z góry określony, to grzech ludzkości i jego kara również zostały z góry określone - innymi słowy, że Bóg stworzył ludzi, dał im ogród rajski wiedząc przy tym, że zniszczy świat przez potop.

Warto zauważyć, że autor 4 Księgi Ezdrasza nie używa tego argumentu, mimo że potwierdziłoby to postawione przez niego tezy. Dla autora 4 Ezd idea wolnej woli, która wypływa z opowiadania o drzewie rajskim, jest tak głęboko zakorzeniona, że nie podejmuje analizy konsekwencji swoich predestynacyjnych założeń. Wyrażenie „w odpowiednim czasie” zwykle

---

<sup>232</sup> Zob. M. E. Stone, *Fourth Ezra...*, dz. cyt., s. 285.

<sup>233</sup> Por. M. E. Stone, *Fourth Ezra...*, dz. cyt., s. 218.

<sup>234</sup> Por. J. J. Collins, *Apocalypse: The Morphology of a Genre*, Semeia 14, (1979), s. 9.

implikuje jakąś ideę predestynacji (por. 4 Ezd 3, 9). Jednakże w tym kontekście należy zwrócić uwagę na słowo „przygotowane” (por. 4 Ezd 8, 52) jako termin, opisujący stworzenie rzeczy, które posiadzie człowiek w wieczności.

Słowo heb. עולם może niejednoznacznie odnosić się do „ery, eonu” lub „świata”. Jednak czy wyrażenie to ma określać przestrzeń, czy też czas? Tego do końca nie można potwierdzić, ale bez wątplenia oba te wyrażenia opisują szerszy kontekst, w którym coś niewątpliwie istnieje.

Inną niejednoznacznością związaną z tym terminem jest pytanie, czy są to światy kolejne, czy też współzależne. Wydaje się, że obie opcje można w pewnym momencie zidentyfikować w obu tekstach 4 Ezd 3, 4-10 oraz 4 Ezd 8, 46-62a. Skoro „inny” świat zakłada egzystencjalne oczyszczenie, to ci, którzy z pomocą Bożą pokonali w sobie zło, są godni życia wiecznego. Mogą przekroczyć próg do innego, lepszego świata. Tam znajdą miasto-ogród, który stanowi nagrodę. Bardzo dobrze to ilustruje 4 Ezd 8, 51-52: „Ale ty myśl o swoim losie i staraj się poznać chwałę tych, którzy są do ciebie podobni. Dla was bowiem raj został otwarty, drzewo życia zasadzone (...)”. Autor 4 Księgi Ezdrasza odnosząc się do drzewa życia przywołuje wydarzenia z Rdz 3, 1-24, zapowiadając szczęśliwe życie dla ludzi, takie jakie mieli Adam i Ewa w raju, jeśli tylko dochowają przykazań.

Śmierć, która związana jest ze zjedzeniem owocu drzewa zakazanego, utożsamiona zostaje z zaniebdaniem Prawa przez lud wybrany. Analogicznie tak jak to miało miejsce w raju, kiedy Ewa zjadła zakazany owoc (por. Rdz 3, 1-24). Zaniebdanie przykazań doprowadziło to do zniszczenia i utraty Świątyni, Miasta i Ziemi, co wymagało eschatologicznego remedium. Te święte miejsca zostaną ofiarowane ludowi, który porzucił swoje błędy i stał się godny powrotu do Edenu. Jest to wspólny wątek w większości wcześniejszych i współczesnych apokryfów, gdzie Eden jest często utożsamiany z sanktuarium<sup>235</sup>. Co więcej, wiele wcześniejszych dzieł, które zostały napisane podczas istnienia Drugiej Świątyni, odpowiadało na to, co postrzegali jako upadającą, ale być może wciąż odkupioną świątynię (np. 1

---

<sup>235</sup> Zob. III. 2.5. Sprawiedliwi i pokorni; III. 3.1. Drzewo środka.

Henoch, niektóre teksty z Qumran). Większość tekstów żydowskich, które traktują o tym całkowitym nieszczęściu, zostało też utożsamionych z zakłóceniem kosmosu; autorzy widzieli w tym możliwość ostatecznego powrotu i zmiany swojego losu, a tym samym kontynuacji Ziemi, Miasta, Świątyni oraz ludzi, aczkolwiek w drastycznie zmienionej formie.

Trud czy kłopoty tego świata są jednym z rezultatów grzechu Adama i Ewy, które całkowicie wiążą się z owocem rajskim i drzewem życia, ale 4 Księga Ezdrasza pokazuje, że wszelkie przeciwności zostaną usunięte podczas czasów eschatologicznych w których lud Boży na nowo otrzyma rajski ogród. W tym kontekście autor 4 Ezd temat drzewa przedstawia w konwencji eschatologicznej. Drzewo rajskie będzie nagrodą na końcu czasów dla tych, którzy dochowają wierności Bożym nakazom. Wiele innych miejsc w 4 Księdze Ezdrasza również opisuje ten świat jako uciążliwy<sup>236</sup>. Proces odwrócenia skutków grzechów Adama osiąga swój punkt kulminacyjny wraz z przywróceniem nieśmiertelności (por. 4 Ezd 8, 54). Jest to analogiczny stan człowieka do tego, którym cieszyli się Adam i Ewa w raju, zanim skosztowali owocu z drzewa zakazanego (por. Rdz 3, 6).

Ezdrasz trzyma się swoich własnych ograniczeń, z wyjątkiem kilku odniesień do zamieszkiwania dusz w Hadesie (por. 4 Ezd 4, 41; 7, 80) i jednej wzmianki o raju (por. 4 Ezd 8, 52). W przeciwnym razie „transcendentna rzeczywistość”, którą ujawnia, jest w przeważającej mierze czasowa, a nie przestrzenna<sup>237</sup>. To też objawia rzeczywistą różnicę zdań między Ezdraszem a Urielem, która w większości z pierwszych dwóch dialogów dotyczy możliwości zrozumienia „drogi Najwyższego” (por. 4 Ezd 4, 2-3). Ta różnica zdań dotyczy innej definicji granic ludzkiej wiedzy, która jest zawarta w pierwszym argumencie Uriela.

Ezdrasz obarcza winą nie Adama, ale raczej ziemię, twierdząc: „To jest mój pierwszy i ostatni komentarz: byłoby lepiej, gdyby ziemia nie wydała Adama, albo gdyby go wydała i powstrzymała go od grzechu” (por. 4 Ezd 7,

---

<sup>236</sup> Por. M. E. Stone, *Fourth Ezra...*, dz. cyt., s. 65.

<sup>237</sup> Zob. J. J. Collins, *Apocalypse: The Morphology...*, dz. cyt., s. 9.

116). Również Ewa, która zerwała owoc z drzewa zakazanego mogła powstrzymać upadek Adama w raju, jednakże tego nie uczyniła (por. Rdz 3, 6). Ezdrasz rozciąga tutaj metaforę do punktu krytycznego, mówiąc o tym, że ziemia sama w sobie miałaby mieć moc powstrzymania Adama od grzechu. Wykorzystanie przez niego ziemi jest prawdopodobnie eufemistyczne, aby uniknąć bluźnierstwa. Obwinia matkę niejako za winę ojca. Natomiast w innych kontekstach podkreśla rolę Boga i minimalizuje rolę ziemi np. w stworzeniu Adama (por. 4 Ezd 3, 4-5; 4 Ezd 8, 44)<sup>238</sup>. Ezdrasz wydaje się być całkowicie ambiwalentny co do tego, czy winić ludzką grzeszność<sup>239</sup>. Być może jego odniesienie do Adama jest tylko kolejnym pozorem obwiniania Boga za ludzką skłonność do grzechu. W każdym razie jest jasne, że Ezdrasz nie akceptuje punktu widzenia Uriela, że grzech, a co za tym idzie śmierć, jest całkowicie wynikiem indywidualnych wyborów. Z drugiej zaś strony, negatywne wypowiedzi Ezdrasza na temat Adama równoważą się z pozytywnymi opiniami mówiącymi o nim jako przodka ludu wybranego, w przeciwieństwie do całkowicie negatywnego przedstawiania Adama przez Uriela jako paradygmatu nieposłuszeństwa<sup>240</sup>. Temat ten bezpośrednio odnosi się do metafory drzewa Rdz 3, 1-24, gdzie Adam i Ewa stają się niejako symbolem nieposłuszeństwa wobec Boga.

Pomimo odmiennych wniosków, jakie można wysnuć na temat ludzkiej odpowiedzialności za grzech, zarówno w 4 Księdze Ezdrasza, jak i w Księdze Rodzaju 3, 1-24 wydaje się być zasadniczo taki sam, jak interpretacja anioła Uriela, która ukazuje Adama jako archetyp grzesznej ludzkości. Autor 4 Księgi Ezdrasza, podobnie jak większość mędrców rabinicznych, najwyraźniej wierzył, że Adam zgrzeszył, ponieważ został stworzony ze złymi skłonnościami, tak jak wszyscy jego potomkowie<sup>241</sup>.

Biorąc pod uwagę to, co Ezdrasz wcześniej powiedział o „złym sercu”, byłoby wysoce niekonsekwentne, gdyby jakiegokolwiek przestępstwo Adama

---

<sup>238</sup> Por. M. E. Stone, *Fourth Ezra...*, dz. cyt., s. 258.

<sup>239</sup> Por. J. R. Levison, *Portraits of Adam in Early Judaism...*, dz. cyt., s. 123.

<sup>240</sup> Por. J. R. Levison, *Portraits of Adam in Early Judaism...*, dz. cyt., s. 33-48.

<sup>241</sup> Por. K. M. Hogan, *Theologies in conflict in 4 Ezra...*, dz. cyt., s. 116.

było przyczyną wszechobecnej grzeszności ludzkiej. Z drugiej zaś strony, jeśli „upadek” odnosi się tylko do śmiertelności, wtedy Ezdrasz jedynie powtarza to, co powiedział w swoim pierwszym lamencie (por. 4 Ezd 3, 7). W następnym wersecie „śmierć” jest przedstawiana jako kara za indywidualny grzech (por. 4 Ezd 3, 10) i jest przeciwstawiona potencjalnej nieśmiertelności.

Przez objawienia Uriela śmiertelność fizyczna nie jest już największym zmartwieniem Ezdrasza: „Albowiem dopóki żyliśmy i popełniliśmy nieprawość, nie zastanawialiśmy się, co powinniśmy cierpieć po śmierci” (por. 4 Ezd 7, 126). Znajdujące się w nim wersety opłakują utratę obiecanych nagród pośmiertnych z powodu indywidualnego grzechu. Tak więc „śmierć”, którą Ezdrasz łączy z grzechem Adama, najwyraźniej nie jest śmiertelnością fizyczną, ale raczej karą (lub unicestwieniem), która czeka grzeszników po ostatecznym sądzie<sup>242</sup>.

#### **4.4. Podsumowanie**

Dla autora 4 Księgi Ezdrasza raj, miejsce drzewa życia, jest nagrodą (por. 4 Ezd 8, 52). Sąd Boży, tak samo jak raj, został przygotowany już wcześniej. Raj, miejsce odpoczynku, jest przeciwieństwem Gehenny. Jest to termin określający nagrodę eschatologiczną. W 4 Księdze Ezdrasza wyraźny jest brak systematycznej eschatologii (por. 4 Ezd 8, 52). Jest to związane z tym, że 4 Księga Ezdrasza zawiera niewiele informacji na temat natury raj.

Relacje między tekstami jakie zachodzą między 4 Księgą Ezdrasza, a Rdz 3, 1-24 mają charakter generatywny. Tzn. że wpływ na znaczenie przesłania ma relacja tekst-tekst, niezależnie od ułożenia intertekstualnego. Jest to zauważalne głównie wtedy, gdy autor 4 Ezd wielokrotnie odwołuje się do raj, ale podaje mało szczegółów na ten temat. Jest to również cecha wielu eschatologicznych opisów w 4 Ezd. Owoc z drzewa rajskiego daje nieśmiertelność, a sprawiedliwi za jego przyczyną będą mogli uczestniczyć w eschatologicznej radości.

---

<sup>242</sup> Por. K. M. Hogan, *Theologies in conflict in 4 Ezra...*, dz. cyt., s. 118.

W 4 Ezd 3, 4-10 autor wskazuje na drzewo jednego przykazania, które dotyczy grzechu pierwszych ludzi. Ezdrasz jest uznawany za pokornego i sprawiedliwego. Pogarda dla prawa Bożego i porzucenie Bożych dróg to temat, który stanowi centralny motyw dotyczący oskarżeń grzeszników w 4 Ezd. Źli ludzie sprzeciwiają się Bożym obietnicom (por. 4 Ezd 9, 11). Pogarda dla prawa jest również zarzutem skierowanym przeciwko poganom i jest ogólnym określeniem nieposłuszeństwa Bogu.

Autor 4 Księgi Ezdrasza próbuje również podkreślić odpowiedzialność Boga wobec ludzi, ponieważ to Bóg stworzył człowieka. Anioł - interpretator zaś podkreśla odpowiedzialność człowieka wobec Boga jako stworzenia. Koncepcja dotycząca objawień tylko dla nielicznych, którzy przestrzegają przykazania nadanego przez Boga, często pojawia się w konkluzjach apokaliptycznych, również w 4 Ezd.

Drzewo w 4 Ezd 8, 46-62a, które Bóg dał ludziom, jest uważane za Torę lub sprawiedliwość (por. 4 Ezd 7, 1-24). Złamanie zalecenia dotyczącego drzewa w środku ogrodu skutkuje śmiercią Adama i jego potomków. Podsumowując należy stwierdzić, że Bóg nie stworzył ludzkości, aby zginęła. Ludzie przez swoje postępowanie określają własny los.

Wyrażenie „w swoim czasie” sugeruje predestynacyjny pogląd na ustalone czasy. W tym kontekście można by twierdzić, że historia człowieka jest z góry przesądzona. Również grzech człowieka i kara za popełnione grzechy zostały z góry określone. Dla autora 4 Księgi Ezdrasza idea wolnej woli, która związana jest z opowiadaniem o drzewie rajskim, jest tak głęboko zakorzeniona, że nie analizuje konsekwencji swoich predestynacyjnych założeń. Śmierć człowieka jest powiązana ze zjedzeniem owocu drzewa zakazanego i utożsamiana z zaniedbaniem Prawa przez lud wybrany.

Praca w pocie czoła oraz trudy tego świata są jednym z rezultatów grzechu Adama i Ewy, które całkowicie wiążą się z owocem rajskim i drzewem życia. 4 Księga Ezdrasza jasno pokazuje, że wszelkie przeciwności zostaną usunięte podczas czasów eschatologicznych, w których lud Boży na nowo otrzyma rajski ogród.

## 5. Życie Adama i Ewy 30(5) – 36(9) (ŻAdEw)

### *Tłumaczenie*<sup>243</sup>

#### ŻAdEw 30(5) – 36(9)

30(5) Adam żył na ziemi dziewięćset trzydzieści lat<sup>244</sup>. Potem zachorował śmiertelnie<sup>245</sup> i zawołał głośno: „Nich wszyscy moi synowie przyjdą i zgromadzą się przy mnie ze wszystkich części świata”. Gdy już wszyscy byli na miejscu, weszła Ewa i modliła się do Pana Boga.

31(6) Rzekł do Adama jego syn Set: „Ojcie mój, czy pamiętasz owoc rajski, który spożyłeś<sup>246</sup> i zachorowałeś z tęsknoty? Jeśli tak, to powiedz mi, a ja pójdę przed Raj, posypię głowę prochem<sup>247</sup> i będę płakał. A może Bóg udzieli mi tego owocu, bym przyniósł go tobie i oddalił twój ból”<sup>248</sup>. Rzecz mu Adam: „Niestety, mój synu! Moja choroba i ból wiedzie ku śmierci”. Odpowiedział Set: „Przez kogo przyszedł na ciebie ten ból?”

32(7) Adam odparł: „Gdy Bóg nas stworzył, mnie i matkę twoją<sup>249</sup>, dał nam przykazanie, abyśmy nie jedli z tego drzewa<sup>250</sup>. Szatan zwiódł nas w godzinie, gdy Aniołowie strzegący drzewa udali się na służbę Bożą. Wtedy Szatan dał Ewie skosztować tego owocu; Ewa dała go spożyć mnie, który nic nie wiedziałem<sup>251</sup>.

32 Albowiem, synu mój Secie, Bóg podzielił Raj pomiędzy mnie a twoją matkę Ewę, byśmy go strzegli<sup>252</sup>. Mnie powierzył część wschodnią i północną, a twej matce – zachodnią i południową.

---

<sup>243</sup> Tłum w oparciu o: A. Tronina, *Pokuta (naszego) praojca Adama*, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, (red.) R. Rubinkiewicz, Vocatio, Warszawa 2016; Podstawą niniejszego przekładu jest wersja tekstu w języku staroormiańskim. Numeracja uwzględnia paralelne teksty apokryfu: pierwsza cyfra to łaciński apokryf *Vita Adae*, druga to grecka *Apokalipsa Mojżesza*.

<sup>244</sup> Por. Rdz 5, 5; Jub 4, 29.

<sup>245</sup> Niektóre rkp opuszczają tę frazę.

<sup>246</sup> Por. Rdz 2, 16; 3, 2.

<sup>247</sup> Gr. „nawozem”.

<sup>248</sup> Łac. pomija tę frazę.

<sup>249</sup> Gr. dodaje: „przez którą umieram”. W tym rozdziale tekst arm. odbiega od innych wersji.

<sup>250</sup> Por. Rdz 2, 17; 3, 3. 11.

<sup>251</sup> Por. Rdz 3, 1-6.

<sup>252</sup> Por. Rdz 2, 15.



33 Mieliśmy dwunastu<sup>253</sup> Aniołów, którzy krążyli wokół wraz z nami, aby strzec Raju aż do świtu<sup>254</sup>.

33(7) Każdego ranka jednak odchodzili oni na służbę Bożą. Otóż w tej właśnie porze, gdy odeszli oni do nieba, Szatan zwiódł twoją matkę i dał jej skosztować owocu. Szatan wiedział, że nie było przy niej ani mnie, ani Aniołów, i właśnie wtedy dał jej skosztować owocu. Następnie ona dała mnie, który nic nie wiedziałem.

34(8) Poznałem więc, gdy spożyłem już owoc, że Bóg rozgniewał się na nas<sup>255</sup>. Bóg powiedział: „Ponieważ przekroczyliście moje przykazanie<sup>256</sup>, sprowadzę siedemdziesiąt nieszczęść na wasze ciała, ból oczu i dzwonięcie w uszach<sup>257</sup> i wszelkie inne. Będą one przypomniane<sup>258</sup> wśród bolesnych udręć, jakie są zachowane pod strażą, aby Bóg mógł je zesłać w czasach ostatecznych”.

35(9) Gdy Adam powiedział to swojemu synowi Setowi, zawołał głośno: „Cóż mam czynić? Jestem w wielkiej udręce i cierpieniu!” Ewa z płaczem mówiła: „Adamie, panie mój! Daj mi część twego bólu, bym go mogła wziąć na siebie. Ja bowiem spowodowałam te bóle, które spadły na ciebie!”<sup>259</sup>

36(9) Rzecze Adam: „Udaj się ze swoim<sup>260</sup> synem Setem w kierunku Raju<sup>261</sup>. Posypcie głowy popiołem i płaczcie wobec Boga. Może zmiłuj się Bóg nade mną i pośle swego Anioła do Raju, aby ten udał się na miejsce, gdzie rośnie drzewo oliwne płynące oliwą<sup>262</sup>, i udzieli mi jej nieco. Wtedy przyniesiesz mi, a namaszcze swe kości i będę uwolniony od bólu. I pouczę cię o tej drodze, której doświadczyliśmy niegdyś”<sup>263</sup>.

---

<sup>253</sup> Łac. „dwóch”.

<sup>254</sup> Dosł. „do czasu światła”.

<sup>255</sup> Por. Rdz 3, 7. 10.

<sup>256</sup> Por. Rdz 3, 17.

<sup>257</sup> Za A. Tronina: Taką lekcję trudnego tekstu arm. proponuje M. Stone (zob. M. Stone, *The Penitence of Adam*, (CSCO 430/Arm 14), Louvain 1981.

<sup>258</sup> Zdanie to nie ma odpowiednika w Łac. i Gr.

<sup>259</sup> Por. Rdz 3, 17-19.

<sup>260</sup> Łac. „moim”; Gr. „naszym”.

<sup>261</sup> Łac. *ad arborem misericordiae*.

<sup>262</sup> Łac. *oleum vitae*, zob. ŻAdEw 41(13); Por. 2 Hen 8, 5; 22, 8-19; 4 Ezd 2, 12.

<sup>263</sup> Łac. opuszcza to zdanie.

### ***Język i kompozycja apokryfu Życie Adama i Ewy***

Apokryf Życie Adama i Ewy można podzielić na trzy podstawowe jednostki. Pierwsza zaczyna się od wygnania Adama i Ewy z ogrodu Eden i trwa aż do momentu zbliżającej się śmierci Adama, kiedy gromadzi on swoje dzieci przy łożu, aby opowiedzieć im o upadku pierwszych rodziców. Druga część rozpoczyna się wraz z opisem upadku Ewy. Opis ten jest znacznie dłuższy niż opis Adamowego zepsucia. Wiele z jej relacji zgadza się z opowiadaniem Adama, ale istnieją również istotne różnice. Wynika z tego, iż te dwie sekcje narracyjne musiały mieć oddzielne pochodzenie i zostały później połączone przez końcowego redaktora. Część trzecia dokumentuje śmierć i pochówek Adama i Ewy. Opisuje również przebaczenie i obietnicę zmartwychwstania człowieka.

Adam wyjaśnia na początku swojego przemówienia, co jest powodem, dla którego warto omówić całą tę starożytną historię. Powodem w głównej mierze jest uświadomienie kolejnym pokoleniom natury upadku, aby mogły lepiej zrozumieć, dlaczego ludzie cierpią na choroby i ostatecznie umierają. Końcowe sprawozdanie z wyrzutów sumienia, przebaczenia i zmartwychwstania Adama ujawnia, że upadek Adama i Ewy nie pozostanie nieuleczony. W miłosiernej naturze Boga leży odkupienie tych istot, które stworzył własnymi rękami.

#### ***Wielość świadectw tekstowych***

Przez pewien czas studiowanie tekstu apokryfu Życie Adama i Ewy oznaczało badanie jego łacińskiej formy tekstowej. Zmiany zaszły w XIX w. kiedy to C. von Tischendorf<sup>264</sup> opublikował wydanie tego tekstu w języku greckim. Nie było to łatwe zadanie, ponieważ łacina ma kilka jednostek literackich, których nie ma w grece, z których najważniejszą jest dość długa narracja umieszczona na początku tekstu. Dotyczy ona pokuty Adama i Ewy. Greckie tłumaczenie ŻAdEw ma również długą, niezależną narrację, w której Ewa opowiada swoją historię upadku. Ze względu na ogólną tendencję naukowców do traktowania greckich materiałów jako wcześniejszych niż

---

<sup>264</sup> Zob. C. von Tischendorf, *Apocalypses Apocryphae Mosis, Esdrae, Pauli, Iohanni*, Hildersheim: Olms 1966.

łacińskie, stopniowo wyłonił się konsensus, że łacińskie dodatki są drugorzędne<sup>265</sup>.

Cały obraz zmienił się jednak w 1981 r., gdy opublikowano ormiańską i gruzińską wersję tego apokryfu. Każda z tych orientalnych wersji zawierała główne dodatki, które były unikalne dla łacińskiego i greckiego. Nie jest wykluczone, że wersje grecka i łacińska wywodzą się z oryginału, który bardziej przypominał obecną formę gruzińską i ormiańską. Na poparcie tej tezy można wskazać łaciński rękopis tekstu, który jest bardzo podobny do złożonego opisu wersji gruzińsko-ormiańskiej<sup>266</sup>. Wielu uczonych jednak nadal woli postrzegać formę księgi zachowaną w języku greckim (inna nazwa to „Apokalipsa Mojżesza”) jako najstarszą formę dzieła<sup>267</sup>.

### ***Autorstwo i historia***

Jednym z powodów, dla których starsze pokolenie uczonych zwracało baczną uwagę na problem pochodzenia tekstu, było twierdzenie, że miał on starożytny żydowski pochodzenie. Gdyby można było jednoznacznie wykazać, że tekst ten wywodzi się z okresu Drugiej Świątyni, wówczas stałby się możliwym źródłem słynnych spekulacji apostoła Pawła na temat natury grzechu Adama. Jednym ze sposobów wykazania tego było pokazanie, że obecny tekst grecki jest pełen semityzmów, które zdradzałyby hebrajski oryginał. Obecnie jednak wszyscy uczeni skłaniają się do tego, że oryginalna forma tekstu została napisana w języku greckim.

Życie Adama i Ewy zapożyczyło szereg tradycji egzegetycznych wywodzących się z różnych źródeł żydowskich. Ale to niestety nie może w pełni dowodzić, że cała narracja pochodzi od autora żydowskiego. Przemawiają za tym również specyficzne dla języka hebrajskiego gry słów, ale ich występowanie nie pozwala udowodnić żydowskiego autorstwa.<sup>268</sup>

Podsumowując, kwestię żydowskiego lub też chrześcijańskiego pochodzenia

---

<sup>265</sup> Zob. G. A. Anderson, *Life of Adam and Eve*, w: *Outside the Bible: Ancient Jewish writings related to Scripture*, vol. 2, (red.) L. H. Feldman, J. L. Kugel, L. H. Schiffman, The Jewish Publication Society, Philadelphia 2013, s. 1331.

<sup>266</sup> Zob. J. P. Pettorelli, *La Vie latine de'Adam et Eve. Analyse de la Tradition manuscrite*, *Apocrypha* 10, 1999, s. 196-296.

<sup>267</sup> M. E Stone, *A History of the literature of Adam and Eve*, Scholars Press, Atlanta (GA) 1992, s. 23-24.

<sup>268</sup> Zob. G. A. Anderson, *Life of Adam and Eve...*, dz. cyt., s. 1333.

tekstu należy pozostawić otwartą. Ten fakt jest niewątpliwie uderzający, ponieważ wskazuje, jak ściśle ze sobą powiązane były te dwie tradycje w tym okresie.

Bardzo trudno jest również określić, kiedy dokładnie zostało napisane Życie Adama i Ewy. Istnieje jednak kilka odniesień do pewnych form mających posiadać miano księgi Adamowej. Nie jest jednak jasne, czy w którymkolwiek z tych przypadków jest to dokładnie apokryf Życie Adama i Ewy.

### ***Znaczenie apokryfu Życie Adama i Ewy***

Wśród ważnych, nacechowanych kulturowo motywów w apokryfie Życie Adama i Ewy znajdziemy kilka elementów, które nie mają odpowiedników w tradycji biblijnej. Uderzającą cechą narracji otwierającej to dzieło jest kłopotliwa sytuacja, w jakiej znajdują się Adam i Ewa, gdy zostają wyrzuceni z ogrodu rajskiego. Trudno im odnaleźć jakiegokolwiek pożywienie, którym karmią się ludzie, a Ewa jest dodatkowo w stanie błogosławionym i niedługo doświadczy strasznych bólów porodu. Oba te motywy wynikają z kar, jakie Bóg zarządził nad Adamem i Ewą tuż przed ich wypędzeniem (por. Rdz 3, 16-19). Zajmujące w dziele tym jest również to, że Adam i Ewa „odkrywają” swoje kryzysy, z którymi muszą się zmierzyć, i którym będą stawiać czoła już po wygnaniu z raju. Ta zmiana w relacji biblijnej wynika ze sposobu, w jaki ten tekst pojmuje upadek i jak autor tekstu pragnie ten motyw przekazać czytelnikowi.

We wczesnych tekstach żydowskich i chrześcijańskich powszechnie wyobrażano sobie, że Adam i Ewa byli ubrani w „szaty chwały”. Natomiast po zjedzeniu zakazanego owocu zostali natychmiast przemienieni i ubrani w „szaty ze skóry” (por. Rdz 3, 21), mając śmiertelne ciało, które obecnie „noszą” istoty ludzkie. W niektórych tradycjach egzegetycznych uważano, że w chwili, gdy Adam i Ewa znaleźli się ubrani w skórę, zostali również wyrzuceni z Ogrodu (por. Rdz 3, 7). Zaś kara, którą Bóg zesłał na węża, Ewę, a następnie Adama (por. Rdz 3, 14-19) w tym tekście jest dość trudna do idealnego opisanie i wyjaśnienia.

Mimo to można stwierdzić, że apokryf Życie Adama i Ewy w oryginalny sposób ukazuje motyw kary, która dotyczyła drzewa rajskiego. Adam wyznaje: „Poznałem więc, gdy spożyłem już owoc, że Bóg rozgniewał się na nas” (por. gr. w. ŻAdEw 34, 8). Adam i Ewa momenty kryzysu „odkryją” dopiero po opuszczeniu Edenu. Ich zdziwienie potwierdza, że zostali wygnani z Ogrodu, zanim Bóg mógł zadeklarować ich karę. Opis śmierci Adama nie ma precedensu w tekście biblijnym, dlatego w tym materiale jest niewiele tradycji egzegetycznych, które można prześledzić w porównaniu do Księgi Rodzaju. Można natomiast dostrzec tradycyjne judeochrześcijańskie poglądy na temat pokuty, pogrzebu i zmartwychwstania człowieka.

### **5.1. Drzewo winy – grecki apokryf ŻAdEw**

Oprócz podkreślenia nieuchronności śmierci na tym świecie, grecka wersja apokryfu Życie Adama i Ewy omawia również przyczynę śmierci, której doszukuje się także w historii upadku pierwszych rodziców. Bez wątplenia teologiczne spekulacje i egzegeza idą w parze, próbując zdemaskować tych, którzy są naprawdę winni, a zarazem próbują uniewinnić Boga, który jest przecież uważany za stwórcę tego świata i jego historii<sup>269</sup>.

Czytając Księgę Rodzaju można dojść do wniosku, że główna wina została scedowana na Ewę i węża. W późniejszych relacjach zostaje wprowadzona również postać diabła. Warto zwrócić uwagę na to, iż w greckim dziele Życie Adama i Ewy nie ma jakiegoś wyszukanego rozwiązania problemu. Każda postać ukazana w tej historii jest mniej lub bardziej winna, z wyjątkiem Boga.

Ocena winy Adama i Ewy w greckiej wersji apokryfu ŻAdEw ma dość złożoną problematykę. Zarówno on jak i ona są winni, podobnie rzecz ma się z wężem - kusicielem. Adam jest skazany za przekroczenie przykazania i słuchanie swojej żony. „Bóg powiedział do Adama: „Skoro zlekceważyłeś moje przykazanie i posłuchałeś swojej żony, przeklęta jest ziemia w twoich

---

<sup>269</sup> Por. M. Jonge, J. Tromp, *The Life of Adam and Eve and related literature*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1997, s. 52.

trudach” (por. gr. w. *ŻAdEw* 24, 1; 39, 1). Ewa zaś jest skazana za słuchanie węża i przekroczenie przykazania dotyczącego drzewa zakazanego. „A Pan zwrócił się do mnie i rzekł: „Skoro posłuchałaś węża i odwróciłaś się od mojego przykazania, będziesz w udręce bólu i cierpieniach nieznośnych” (por. gr. w. *ŻAdEw* 25, 1). Sam wąż ostatecznie jest potępiony za podstępne działanie, którego celem było zwiedzenie pierwszych rodziców, polegające na przekonaniu człowieka, że zakaz dotyczący drzewa dającego olej życia, nie jest tak naprawdę istotny (por. gr. w. *ŻAdEw* 26, 1; 16, 5)<sup>270</sup>. Grecki pisarz w dalszej kolejności zapisuje także relację Adama dotyczącą jego upadku oraz wędrówki Ewy i Seta po olej z Raju.

Z drugiej strony historia wydaje się przywoływać okoliczności łagodzące zarówno dla Adama, jak i dla Ewy. Jako kobieta Ewa jest zasadniczo słaba. Diabeł mógł ją uwieść, ponieważ była sama, nie strzeżona ani przez mężczyznę, ani przez anioły (por. gr. w. *ŻAdEw* 7, 1-2). Drzewo, które jest powodem upadku człowieka odkrywa przed człowiekiem jego słabości, związane z chęcią posiadania oraz człowieczą pychą<sup>271</sup>. „Wróg wiedział, że jest sama i dała jej, a ona zjadła z drzewa, którego powiedziano jej, żeby nie jadła” (por. gr. w. *ŻAdEw* 7, 2).

Ostatecznie Ewa robi wszystko, aby wziąć na siebie całą winę, która spadła na nią przez doświadczenie przy drzewie rajskim. „Jak otworzyły się twoje usta, aby jeść z drzewa, co do którego Bóg zabronił ci z niego jeść? Z tego powodu nasza natura również została przemieniona” (por. gr. w. *ŻAdEw* 11, 2). Pokusa jakiej uległa Ewa, oraz boskie właściwości rajskiego drzewa, spowodowały przemianę ludzkiej natury. Od tego momentu człowiek będzie doświadczał bólu i cierpienia.

Kiedy Adam zachorował, czytelnik dowiaduje się, że Ewa życzyła sobie, aby połowa jego bólu przeszła na nią, ponieważ cały czas twierdziła, że to, co przydarzyło się Adamowi, jest z jej powodu, gdyż uległa i zjadła zakazany owoc z drzewa, z którego nie wolno było im jeść (por. gr. w.

---

<sup>270</sup> Por. G. A. Anderson, *The Penitence Narrative in the Life of Adam and Eve*, w: *Literature on Adam and Eve: Collected Essays*, (red.) G. A. Anderson, M. E. Stone, J. Tromp, Brill, Leiden 2000, s. 25.

<sup>271</sup> Por. M. Jonge, J. Tromp, *The Life of Adam and Eve...*, dz. cyt., s. 53.

ŻAdEw 9, 2). Jednocześnie jednak Adam ją usprawiedliwia, gdyż została uwiedziona bez opieki i dlatego nie mogła nic na to poradzić. W tym kontekście nie pojawia się również pytanie, czy Adam byłby w stanie oprzeć się pokusie żony.

## 5.2. Drzewo poznania - łaciński apokryf ŻAdEw

Wersja łacińska zaczyna się tak samo jak ormiańska i gruzińska. Zawiera między innymi historię Adama i Ewy, którzy szukają pożywienia oraz pokuty w rzekach Jordan i Tygrys. Ukazuje tak samo jak wersja ormiańska i gruzińska opowieść o zazdrości i upadku szatana oraz historię oddzielenia Adama i Ewy. Przedstawia także narodziny Kaina. Kilkakrotnie wersja łacińska podaje dłuższy tekst, ale ogólnie ta wersja apokryfu Życie Adama i Ewy jest bardziej zwięzła.

Łacińska wersja jest unikatowa w tym, że zawiera fragment, w którym Adam opowiada Setowi wizję, którą miał po wygnaniu z Raju. Składa się ona ze spotkania i rozmowy między Adamem a Bogiem. Wizja ta podkreśla, że potomkowie Adama na zawsze będą mieli prawo i obowiązek służyć Bogu, którego należy chwalić za Jego wielkie miłosierdzie<sup>272</sup>. Adam prosi Seta, aby wysłuchał również „innych przyszłych tajemnic i sakramentów objawionych jemu, które dzięki jedzeniu drzewa poznania, poznał i zrozumiał, a które nastąpią w tym wieku”<sup>273</sup>.

Ormiańska i gruzińska wersja postępuje zgodnie z tekstem greckim, a następnie wyjaśnia, że Adam i Ewa mieli zadanie polegające na sprawdzaniu części Raju oraz mówi o tym, że pierwsi rodzice mieli również do pomocy dwunastu aniołów stróżów (por. ŻAdEw 32 - 33). Następnie zostaje opowiedziana sama kwestia kuszenia Ewy przez Szatana (por. ŻAdEw 32(7)). Diabeł widząc, że Ewa jest sama, przekonuje ją do zjedzenia owocu.

W tekście łacińskim scena, w której występuje drzewo poznania, jest przedstawiona w sposób uporządkowany, logiczny i spójny. Najpierw Bóg

---

<sup>272</sup> Por. M. Jonge, J. Tromp, *The Life of Adam and Eve...*, dz. cyt., s. 23.

<sup>273</sup> L. S. A. Wells., *The Book of Adam and Eve*, w: APOT, (red.) R. H. Charles, vol. 2, Clarendon Press, Oxford 1969, s. 140.

zabronił Adamowi i Ewie jeść z drzewa poznania, następnie dał im oddzielne części Raju i po dwóch aniołów, aby ich strzegli. Kiedy jednak aniołowie wyszli, aby oddać cześć Bogu, diabeł zwiódł Ewę, która zjadła owoc z drzewa poznania i dała również Adamowi do jedzenia. Apokryf *Życie Adama i Ewy* w wersji łacińskiej jest zainteresowany w swojej tematyce losem ludzkim i ostatecznym przeznaczeniem istot ludzkich, a duże znaczenie w tymże poznaniu odgrywa wiedza i mądrość, którą człowiek posiadał po zjedzeniu owocu z drzewa poznania.

W drugiej części „*Vita Aadae Et Evae*” Adam, który jest już bliski śmierci, opowiada swoim dzieciom, co wydarzyło się w raju. Stwierdza, że to Ewa zjadła z zakazanego drzewa, „zjadła to sama i mi to dała” (por. *ŻAdEw* 33(3)). To sprawiło, że Adam jest również odpowiedzialny przed Bogiem i zostaje przez to ukarany 70 plagami. Dlatego teraz umiera w wielkim bólu i prosi o olej życia z drzewa miłosierdzia, który znajduje się w raju (por. *ŻAdEw* 34 – 35)<sup>274</sup>. Ewa jest tym wszystkim bardzo zmartwiona i pokornie wyznaje swój grzech, potwierdzając przy tym własną winę (por. *ŻAdEw* 35(9)). Po misji Ewy i Seta polegającej na zdobyciu oliwy z drzewa rajskiego, Adam stawia Ewie zarzuty. Mówi do niej: „Przyniosłeś na nas wielką plagę, występki i grzech dla wszystkich naszych pokoleń”. Adam próbuje wyjaśnić swoim dzieciom, co zrobiła, aby oni i następne pokolenia zrozumieli, dlaczego muszą wieść tak trudne życie.

### 5.3. Pełnia życia

Ewa i Set wyruszają, aby zdobyć olej z Raju, który złagodzi ból Adamowi. „Rzecz Adam: „Udaj się ze swoim synem Setem w kierunku Raju. Posypcie głowy popiołem i płaczcie wobec Boga. Może zmiłuj się Bóg nade mną i pośle swego Anioła do Raju, aby ten udał się na miejsce, gdzie rośnie drzewo oliwne płynące oliwą, i udzieli mi jej nieco” (por. *ŻAdEw* 36(9)). Na podstawie tej wstępnej rozmowy Adam wydaje się być mniej

---

<sup>274</sup> Por. G. A. Anderson, *The punishment of Adam and Eve*, w: *Literature on Adam and Eve: Collected Essays*, (red.) G. A. Anderson, M. E. Stone, J. Tromp, Brill, Leiden 2000, s. 58.



obarczony winą niż Ewa. Ale prawdziwy poziom winy Adama ukazany zostanie dopiero później. Kiedy Adam leży na łożu śmierci i przypomina sobie naturę swojego wykroczenia, zauważa, że „szatan sprawił, że Ewa zjadła ten owoc; Ewa sprawiła, że zjadłem go ja, który nic nie wiedziałem” (por. *ŻAdEw* 33(7)). Ta ciekawa uwaga, że Adam nie wiedział, co robił, kiedy jadł owoc, ma kardynalne znaczenie. Umieszcza naturę grzechu Adama w kategorii nieuwagi, o wiele mniej szkodliwego rodzaju grzechu niż świadome naruszenie. Ten drobny szczegół, zachowany tylko w ormiańskim i gruzińskim tłumaczeniu, dobitnie tłumaczy odmiennosc scen pokutnych we wcześniejszej części narracji<sup>275</sup>.

Pomimo ich olbrzymiego zaangażowania, związanego ze zdobyciem oliwy z drzewa rajskiego, anioł Michał, wysłany przez Boga, odmawia udzielenia Setowi „oliwy miłosierdzia”. Oliwa, o którą się starali Ewa i Set z drzewa rajskiego (por. *ŻAdEw* 36(9)), mogła ulżyć w agonii Adama. Płaczą i błagają Boga, by dał im „olej miłosierdzia” (gr. τό έλαιον του έλέου), który potrafi uzdrowić Adama i odsunąć od niego groźbę śmierci<sup>276</sup>.

Archanioł Michał odpowiada na ich prośbę w stanowczych słowach, jasno odmawiając (por. gr. w. *ŻAdEw* 13). Łaciński apokryf *Życie Adama i Ewy* nie wspomina tego tematu. Samo zaś namaszczenie Adama oliwą pełni w tym miejscu szczególną rolę eschatologiczną. Jeśli chodzi o tekst łaciński, on znowu nie wspomina bezpośrednio o możliwości namaszczenia oliwą życia konającego Adama.

Tożsamość drzewa wyjaśniona jest w dalszej części narracji. Przed wygnaniem z Raju Adam prosił o jedzenie z drzewa życia (gr. τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς), ale Bóg odrzuca jego prośbę i zachęca go, aby bez kosztowania owocu żył wiecznie<sup>277</sup>. Bóg po raz kolejny obiecuje Adamowi: „w czasie zmartwychwstania wskrzeszę cię, a wtedy z drzewa życia będzie ci dane i będziesz nieśmiertelny” (por. gr. w. *ŻAdEw* 28).

---

<sup>275</sup> Por. G. A. Anderson, *The Penitence Narrative...*, dz. cyt., s. 10.

<sup>276</sup> Por. R. Nirs, *The Aromatic Fragrances of Paradise in the "Greek Life of Adam and Eve" and the Christian Origin of the Composition*, *Novum Testamentum* 46, (2004), s. 27.

<sup>277</sup> Por. R. Nirs, *The Aromatic Fragrances of Paradise...*, dz. cyt., s. 28.

Dwa przedstawienia pokusy Adama są równoległe<sup>278</sup>. Każde mówi o drzewie, które jest w raju i ma moc pokonania śmierci i ofiarowania człowiekowi życia wiecznego. Również w obu przypadkach ostatecznie życie wieczne będzie dane człowiekowi dopiero na końcu, w czasie zmartwychwstania. Drzewo, z którego wypływa olejek miłosierdzia, można utożsamić z drzewem życia, dającym życie wieczne w raju na końcu czasów<sup>279</sup>.

W tradycjach równoległych do gr. w. ŻAdEw samo drzewo życia jest znane ze swoich przypraw i zapachów, które emituje. Kojarzy się z przyprawami, które rzekomo miały występować w ogrodzie rajskim<sup>280</sup>. Przyprawy, które Adam otrzymuje z drzewa życia w raju, aby złożyć ziemską ofiarę kadzidła, są czymś w rodzaju substytutu olejku miłosierdzia płynącego z tego drzewa. Za tym wnioskiem przemawia bliskość w tym tekście tradycji przedstawiającej ofiarowanie kadzidła w odniesieniu do drzewa życia. Autor opisyje, że Bóg nie pozwolił człowiekowi jeść z drzewa życia, aby nie osiągnął życia wiecznego. Przytacza również prośbę Adama dotyczącą przypraw, tak jakby pragnął powiedzieć Bogu: „Jeśli nie możesz dać mi oliwy z drzewa życia, daj mi przynajmniej jego wonności, abym mógł użyć ich jako ofiary kadzielnej” (por. gr. w. ŻAdEw 29, 3). Przyprawy te to namacalne, zmysłowe i ziemskie pozostałości raju i drzewa życia, które zostały dane Adamowi na tym świecie. Wskazują one na obietnicę zmartwychwstania, wieczności i nieśmiertelności, które nadejdą na końcu czasów, gdy ogród Eden zostanie ponownie otwarty.

Bardzo ciekawą możliwość ukazuje również tekst ormiański apokryfu Życie Adama i Ewy, który wskazuje na to, iż namaszczenia Adama dokona anioł Michał. Sam zaś Michał odmawia Setowi na razie ożywczej oliwy, obiecuje jednak później namaścić nią Adama<sup>281</sup>.

---

<sup>278</sup> Por. J. R. Levison, *Portraits of Adam in Early Judaism...*, dz. cyt., s. 170.

<sup>279</sup> Por. E. R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, Pantheon Books, New York 1958, s. 127.

<sup>280</sup> Zob. 1 Hen 24 – 25; 2 Hen 5, 1-6; ApEzd 2, 12.

<sup>281</sup> Zob. A. Tronina, *Armeńska pokuta Adama*, *Vox Patrum* 31, t. 56, (2011), s. 600.

W odniesieniu do miłosierdzia, którego uzyskanie jest gwarantem pełni życia, autor ukazuje aniołów, którzy zaczynają wyrzucać Adama i Ewę z Raju, przy czym Adam nie pozostaje bierny i prosi o miłosierdzie za swój czyn (por. gr. w. *ŻAdEw* 27). Jednakże jego prośba, która dotyczyła również pozwolenia na jedzenie z drzewa życia, zostaje odrzucona. „Pan przemówił do Adama: „Nie weźmiesz go teraz, gdyż rozkazałem cherubinom ognistym mieczem, który się obraca (w każdym kierunku), aby strzegli go przed tobą, abyś go nie skosztował (por. gr. w. *ŻAdEw* 28, 3). Ale prośba odnosząca się do zabrania „zapachów z Raju”, aby pierwsi rodzice mogli przynosić ofiary Bogu i Bóg mógł ich wysłuchać, zostaje spełniona. Mimo upadku i dalszych zakazów ze strony Stwórcy, drzewo rajske jest również oznaką Bożego zmiłowania i wyrozumiałości, które przez pokorę człowieka sprowadza się do życia jego pełnią i radowania się z całego stworzenia, które przekazał Bóg w ręce człowieka.

#### **5.4. Światłość**

Od upadku Adama i Ewy ludzie nie mają już dostępu do drzewa rajskiego. Bóg powiedział: „Ponieważ przekroczyliście moje przykazanie, sprowadzę siedemdziesiąt nieszczęść na wasze ciała, ból oczu i dzwonięcie w uszach i wszelkie inne. Będą one przypomniane wśród bolesnych udręków, jakie są zachowane pod strażą, aby Bóg mógł je zesłać w czasach ostatecznych” (por. *ŻAdEw* 34(8)). Zamiast tego Adam został ukarany każdą możliwą chorobą (łącznie około 70 chorób) (por. *ŻAdEw* 34(8)), a zatem śmierć jego jest nieuchronna. Należy również zwrócić uwagę na to, że jeśli w starożytnych pismach o kimś mówiono, że „zachoruje”, to praktycznie zawsze oznaczało, iż zaraz umrze.

Zerwanie z drzewa rajskiego owocu wiąże się z konkretną karą jaką jest choroba Adama. Każda zaś choroba jest potencjalnie śmiertelna, a jeśli ludzkość jest karana 70 chorobami, to jest oczywiste, że nie ma ucieczki przed śmiercią. Co więcej, świat ten nie ma lekarstwa na „śmierć”, jak odkryli to Set i Ewa. Udali się oni do raj, aby poprosić o „olej z drzewa

miłosierdzia”<sup>282</sup>, który najwyraźniej przywróciłby zdrowie i życie Adamowi (por. *ŻAdEw* 36(9)). Wyprawa ta niestety jest nieudana, ponieważ odmówiono im wejścia do świętego miejsca. Wydaje się więc, że autor jasno chce pokazać, iż na tym świecie nie ma ucieczki przed śmiercią. Natomiast jedynym światłem, jakie pojawia się w beznadziejnej obecnej egzystencji Adama, jest dar miłosierdzia Boga. Przejawia się on dostępem do oliwy z drzewa rajskiego, która ożywia śmiertelne ciało<sup>283</sup>. To sprawia, że jest światło i jaśnieje nadzieja w tej ponurej egzystencji.

Tym, którzy zachowują się właściwie poza rajem, obiecanie jest zmartwychwstanie, a owoc z drzewa życia zostanie im dany, aby mogli być nieśmiertelni na zawsze (por. gr. w. *ŻAdEw* 28, 4). Opowieść Ewy o upadku kończy się zatem ostrzeżeniem, aby nie odchodzić od cnoty (por. gr. w. *ŻAdEw* 30). Nieśmiertelność i zmartwychwstanie na końcu czasów to główne tematy drugiej połowy pisma greckiej wersji *Życia Adama i Ewy*. Po tym, jak Bóg zanegował miłosierdzie dla Adama, oznajmia mu obietnicę, którą jest zmartwychwstanie i życie wieczne. „Jeśli będziesz się strzegł przed wszelkim złem, wskrzeszę cię, gdy nadejdzie zmartwychwstanie, zostaniesz wydany z drzewa życia i będziesz nieśmiertelny aż do wieczności” (por. gr. w. *ŻAdEw* 28, 4). Dzięki tej obietnicy można przypuszczać, że zmartwychwstanie Adama będzie częścią zmartwychwstania całej ludzkości.

Zatem eschaton przyniesie doskonale przywrócenie rajskiej egzystencji Adamowi i całej ludzkości, będzie ona nawet lepsza niż ta, którą Adam wiódł wcześniej, ponieważ zostanie mu dany owoc z drzewa życia i będzie żył wiecznie. Ta obietnica eschatologicznego przywrócenia do chwały nie odkłada łaski Bożej na koniec czasów. Błędem byłaby próba zharmonizowania tego poglądu z życiem pozagrobowym oraz koncepcją eschatologicznego zmartwychwstania. Kusząca jest przy tym chęć rozróżnienia między zmartwychwstaniem cielesnym a przetrwaniem duszy w niebiańskim raju bezpośrednio po śmierci. Grecka wersja *Adama i Ewy*

---

<sup>282</sup> Zob. III. 5.3. Pełnia życia.

<sup>283</sup> Por. M. Jonge, J. Tromp, *The Life of Adam and Eve...*, dz. cyt., s. 50.

jednak nie czyni tego rozróżnienia, ale daje wrażenie czytelnikowi, że przyjęcie Adama do nieba jest tak samo cielesne jak jego zmartwychwstanie.

W każdym razie jest oczywiste, że śmierć Adama nie jest postrzegana jako ostatnie wydarzenie w jego życiu. Jest to etap jego istnienia, być może mniej świadomy niż poprzedni czy życie w przyszłości eschatologicznej, ale nie jest to stan nieistnienia.

## 5.5. Podsumowanie

Podsumowując, w pierwszej kolejności należy wskazać na to, że gr. w. *ŻAdEw* omawia przyczynę śmierci. Jest ona związana z upadkiem pierwszych rodziców. Teologiczne spekulacje oraz egzegeza tekstu próbują nakreślić, na kim spoczywa wina, związana z pokusą przy drzewie rajskim w Edenie. W gr. w. *ŻAdEw* każda postać ukazana jest jako istota, mniej lub bardziej winna. Jedynie Bóg pozostaje bez winy. Wąż ostatecznie zostaje potępiony za podstępne działanie wobec Adama i Ewy. Zakaz dotyczący drzewa dającego olej życia w tekście wydaje się być mniej istotny. Historia opisana w apokryfie *Życie Adama i Ewy* przywołuje różne okoliczności łagodzące zarówno dla Adama, jak i dla Ewy. Pokusa, której uległ człowiek, oraz boskie właściwości drzewa rajskiego spowodowały przemianę ludzkiej natury. Od tego momentu człowiek doświadcza cierpienia, bólu oraz śmierci.

Łacińska wersja *ŻAdEw* zawiera fragment, w którym Adam opowiada Setowi wizję, otrzymaną po wygnaniu z Raju. W tekście łacińskim scena, w której występuje drzewo poznania, jest przedstawiona w sposób uporządkowany. Bóg zabrania Adamowi i Ewie jeść z drzewa poznania. Dał im oddzielne części Raju oraz aniołów, aby ich strzegli. Apokryf *Życie Adama i Ewy* w wersji łacińskiej ukazuje losy pierwszych rodziców oraz ostateczne przeznaczenie istot ludzkich. Przeznaczeniu człowieka ma towarzyszyć wiedza oraz mądrość, którą posiadał po zjedzeniu owocu z drzewa poznania.

W tekście apokryfu Adam ostatecznie wspomina naturę swojego wykroczenia. Zauważa też, że to szatan sprawił, iż Ewa zjadła owoc. Apokryf

ŻAdEw umieszcza naturę grzechu Adama w kategorii nieuwagi, natomiast namaszczenie go oliwą pełni rolę eschatologiczną. Tekst łaciński apokryfu nie wspomina bezpośrednio o możliwości namaszczenia oliwą życia konającego Adama. Przedstawienia pokusy Adama są równoległe. Każda z nich mówi o drzewie, które jest w raju. Ma ono moc pokonać śmierć i dać człowiekowi życie wieczne. Autor apokryfu wskazuje, że ostatecznie życie wieczne będzie dane człowiekowi dopiero na końcu, w czasie zmartwychwstania.

Drzewo życia w apokryfie charakteryzuje się tym, że można pozyskać z niego unikatowe przyprawy oraz wydziela piękny zapach. Przyprawy to pozostałości raju oraz drzewa życia, które zostały ofiarowane Adamowi przez Boga. Wskazują one na obietnicę zmartwychwstania i nieśmiertelności, którą człowieka od Niego otrzymał.

Ostatecznie świat nie ma lekarstwa na „śmierć”, jak odkryli to Set i Ewa. Autor chce uświadomić czytelnikowi, że na tym świecie nie ma ucieczki od śmierci. Jedyne światłem nadziei, jakie pojawia się dla człowieka, jest dar miłosierdzia Boga. Tym, którzy zachowują się właściwie poza rajem, obiecanie jest zmartwychwstanie. Owoc z drzewa życia zostanie im dany, aby mogli żyć w wieczności. Opowieść o upadku kończy się ostrzeżeniem, aby nie odchodzić od cnoty. Śmierć Adama natomiast nie jest postrzegana jako kres życia człowieka, ale pewien etap istnienia.

## **Rozdział IV**

### **Intertekstualna releksja motywu drzewa z Rdz 3, 1-24 w apokaliptycznej literaturze judaizmu okresu Drugiej Świątyni**

---

W IV rozdziale przedstawiona została próba zastosowania analizy intertekstualnej w badaniach biblijnych. W pierwszych paragrafach została ukazana intertekstualność jako zjawisko literackie oraz w badaniach biblijnych. Po zarysowaniu metodologii w kolejnych punktach tego rozdziału zostały ukazane konkretne komponenty motywu drzewa w apokaliptyce okresu Drugiej Świątyni, aby ostatecznie przejść do idei teologicznych płynących z intertekstualnej egzegezy motywu drzewa z Rdz 3, 1-24 w tych apokaliptycznych tekstach.

#### **1. Intertekstualność jako zjawisko literackie**

Teksty to obiekty relacyjne złożone ze znaków. Żaden tekst nie jest tworzony i otrzymywany w oderwaniu od innych. Pojęcie intertekstualności obejmuje zatem zadanie zbadania relacji, jakie tekst może mieć z innymi tekstami. Hermeneutyczna konsekwencja tego wglądu w nieuniknioną intertekstualną kompozycję każdego tekstu polega na zdecentralizowaniu i upluralizowaniu znaczenia tekstowego: teksty nie mają znaczenia, ale raczej umożliwiają wytwarzanie znaczenia w akcie czytania. Generowanie znaczenia jest zawsze współokreślane – zamierzone lub nie, świadomie lub nieświadomie – poprzez aktualizację potencjalnych powiązań danego tekstu z innymi tekstami. Hermeneutyczny, metodologiczny, a także etyczny problem pojęcia intertekstualności można sformułować za pomocą dwóch pytań, które brzmią: na jakie relacje tekstowe należy zwrócić uwagę i jak należy je badać? Bardzo zróżnicowane odpowiedzi na te pytania pozwalają na idealne – typowe klasyfikacje oraz na ograniczone i nieograniczone koncepcje intertekstualności jako takiej. Koncepcje intertekstualności są wprawdzie zróżnicowane, ale jednomyślnie zgadzają się, że

intertekstualność nie oznacza jedynie czegoś dodanego do tekstu. Raczej jest ona nieodłączną cechą tekstualności. Dlatego naukowe koncepcje intertekstualności muszą wyraźnie określać odpowiadające im koncepcje tekstualności<sup>1</sup>.

Rok 1965 r. to okres rozkwitu strukturalizmu. Strukturalizm tamtych czasów traktował teksty jako obiektywnie opisywalne, mające struktury zamknięte, składające się z ograniczonej liczby elementów. Ideałem tego wariantu strukturalizmu była quasi-naukowa analiza ludzkiego umysłu<sup>2</sup>. Koncepcja intertekstualności J. Kristevy, które ukuła to pojęcie, jest skierowana przeciwko takiemu rozumieniu tekstów. Dla J. Kristevy pytanie to dotyczy bezpośrednio otwarcia tekstów na ruch, którego nie można powstrzymać z żadnego naukowego czy też moralistycznego punktu widzenia<sup>3</sup>.

Tekst nie jest zatem strukturą zamkniętą. Jest to raczej jak masa relacyjna. Utrzymuje on relacje z innymi tekstami i jednym „tekstem ogólnym”, który J. Kristeva określa jako kulturę. Zainteresowanie J. Kristevy koncentruje się przede wszystkim na związkach między tekstem a „tekstem ogólnym” kultury, ponieważ jej poglądy koncentrują się na politycznym znaczeniu literatury. Jej koncepcja intertekstualności obejmuje zatem nie tylko teorię istotną dla krytyki literackiej, ale także semiotykę kultury. Każdy tekst jest pisany i czytany w odniesieniu do tego, co już zostało napisane i przeczytane. Mówiąc szerzej, każdy przypadek produkcji i odbioru znaku odbywa się na płaszczyźnie poprzednich przypadków produkcji i odbioru znaku. W ten sposób jednak każdy przypadek produkcji i odbioru znaku zajmuje pozycję w stosunku do poprzednich przypadków produkcji i odbioru znaku. To stanowisko nieuchronnie odnosi się do kultury jako „tekstu

---

<sup>1</sup> Por. M. Głowiński, T. Kostkiewiczowa, A. Okopień – Sławińska, J. Sławiński, *Intertekstualność*, w: Słownik Terminów Literackich, (red.) J. Sławiński, Wrocław 2002, s. 218-219; H. Markiewicz, *Odmiany intertekstualności*, w: *Literaturoznawstwo i jego sąsiedztwa*, Warszawa 1989, s. 215; M. Głowiński, *O intertekstualności*, Pamiętnik Literacki, R. LXXVII, nr 4, (1986), s. 5; R. Nycz *Intertekstualność i jej zakresy: teksty, gatunki, światy*, w: tenże., *Tekstowy świat. Poststrukturalizm a wiedza o literaturze*, Warszawa 1995, s. 80.

<sup>2</sup> Por. J. Kristeva, *Słowo, dialog i powieść*, tłum. W. Grajewski, w: *Dialog – język – literatura*, (red.) E. Czaplejewicz, E. Kasperski, Warszawa 1983, s. 394.

<sup>3</sup> Por. J. Kristeva, *Słowo, dialog...*, dz. cyt., s. 395.



ogólnego”, to znaczy *intertekstu*. „Dla J. Kristevy tekst to nazwa wszelkich kompleksów znaków i reguł. W konsekwencji pojęcia tekstualności i kultury nabierają wspólnego zakresu. Oznacza to, że nie możemy już mówić o zindywidualizowanych, odrębnych tekstach bez uciekania się do wszechświata tekstów. W ten sposób intertekstualność wyznacza całość powiązań między tekstami we wszechświecie tekstów”<sup>4</sup>.

Pojęcia dialogiczności i ambiwalencji zaczerpnięto z semiotyki literackiej M. Bachtina. Widzi on dialogiczny sposób pisania realizowany w powieściach F. Dostojewskiego, bo tutaj bohaterowie reprezentują różne spojrzenia na świat, które nie są ujęte w jedną prawdę. „Dialogizm w tym przypadku oznacza, że powieść relatywizuje, zawiesza lub obala „dominujące”, to jest ideologicznie nośne wartości systemu społecznego, umożliwiając rozbieżne punkty widzenia wpływające na mowę narratora i bohaterów”<sup>5</sup>. Tekst jest zatem rzeczywistością otwartą, podatną na dialog i odwołującą się do różnych norm i systemów wartości poza tekstem, które są dopuszczone do głosów.

W swojej koncepcji intertekstualności J. Kristeva przenosi dialog głosów M. Bachtina na dialog tekstów (to znaczy na wszystkie przypadki tworzenia i odbioru znaku w kulturze). Opowiada się za dialogiem tekstów, bo chroni go przed każdą monologiczną ideologią. Jej polityczno-kulturowa koncepcja polega na niemożliwej do ustalenia produkcji i odbiorze znaczenia, co sprzeciwia się każdemu totalitarnemu, jednolitemu roszczeniu do prawdy.

Przed nadejściem strukturalizmu teoria literatury uważała autora za gwaranta sensu jego twórczości, a podmiot jako władcę jego wypowiedzi. Niemniej jednak strukturalizm francuski odrzucał tę koncepcję tożsamości i panowania podmiotu na rzecz „myśli w relacji”. Mimo to J. Kristeva podejmuje ten tok myślenia. Definiując koncepcję intertekstualności mówi,

---

<sup>4</sup> Zob. H. Tegtmeier, *Der Begriff der Intertextualität und seine Fassungen-Eine Kritik der Intertextualitätskonzepte Julia Kristevas und Susanne Holthuis*, w: *Textbeziehungen: Linguistische und literaturwissenschaftliche Beiträge zur Intertextualität*, (red.) J. Klein, U. Fix, Tübingen 1997, s. 50.

<sup>5</sup> Zob. S. Holthuis, *Intertextualität. Aspekte einer rezeptionsorientierten Konzeption*, Stauffenburg-Colloquium 28, Stauffenburg Verlag, Tübingen 1993, s. 12-13.

że „każdy tekst jest zbudowany jako mozaika cytatów, każdy tekst jest wchłanianiem i przekształcaniem innego. Pojęcie intertekstualności zastępuje pojęcie intersubiektywności, a język poetycki jest odczytywany jako co najmniej podwójny”<sup>6</sup>. Niestety J. Kristevę nie interesuje, jak ta koncepcja mogłaby funkcjonować metodologicznie w krytycznych badaniach literackich.

Podczas gdy tacy literaturoznawcy jak między innymi R. Barthes, H. Bloom czy J. Derrida bądź też V. Leitch przejęli poststrukturalistyczną koncepcję intertekstualności J. Kristevy, stworzenie nowej koncepcji zainspirowało innych do wypracowania zlokalizowanej koncepcji intertekstualności, która mogłaby funkcjonować jako metoda. Koncepcja, która by „podkreślała możliwy do zidentyfikowania charakter relacji między tekstami”<sup>7</sup>. Oprócz G. Genette’a i M. Riffaterre’go do tych innych należą niemieccy teoretycy literatury, lingwiści i semiotycy tekstu, tacy jak M. Pfister, S. Holthuis, R. Lachmann, U. Broich i J. Helbig. Podejmują oni fundamentalne wnioski z koncepcji J. Kristevy powołując się przy tym na dalszą wspólną cechę, czyli: „sukcesywne oddzielanie się od wcześniejszej, bezrefleksyjnej koncepcji tekstu, od każdego mniej lub bardziej autonomicznego tekstu, który zawdzięczamy autorowi i który reprezentuje niepowtarzalną, zamkniętą i niezmienną masę znaczeń w aktach komunikacyjnych”<sup>8</sup>.

Inny „kierunek” badań intertekstualnych, który obejmuje odmienne podejścia, próbuje przede wszystkim wykazać intertekstualne powiązania w analizie tekstu, a przez to dojść do ogólnych spostrzeżeń teoretycznych. W ten sposób włącza do badania stare tradycje interpretacji literackiej, próbując wyjaśnić i precyzyjniej zdefiniować ich metodologicznie koncepcje i

---

<sup>6</sup> Zob. J. Kristeva, *Słowo, dialog...*, dz. cyt., s. 395.

<sup>7</sup> Zob. H. Tegtmeier, *Der Begriff der Intertextualität und seine Fassungen-Eine Kritik der Intertextualitätskonzepte Julia Kristevas und Susanne Holthuis*, w: *Textbeziehungen: Linguistische und literaturwissenschaftliche Beiträge zur Intertextualität*, (red.) J. Klein, U. Fix, Tübingen 1997, s. 51.

<sup>8</sup> Zob. S. Alkier, *Intertextuality and the Semiotics of Biblical Texts*, w: *Reading the Bible Intertextually*, (red.) R. B. Hays, S. Alkier, L. A. Huizenga, Baylor University Press, Waco, Texas 2009, s. 6.

procesy<sup>9</sup>. Ponadto kładzie on nacisk przede wszystkim na doprecyzowanie pojęcia, a także ukształtowanie dobrze zarysowanej terminologii lub typologii, w tym - co istotne - teoretyczne wyniki debaty wokół intertekstualności. W tym miejscu można przedstawić takie prace, które koncentrują się na pytaniu, „jak określić oraz dokładniej opisać ze względu na znaczenie stanowiące potencjał relacje intertekstualne, a co za tym idzie podjąć próbę uporządkowania spektrum relacji intertekstualnych, którego się oczekuje w tekstach literackich”<sup>10</sup>.

G. Genette stara się wypracować szeroko rozgałęziony system intertekstualny zjawiska, w których kompleksowa transtekstualność układa się w różne przejawy (intertekstualność, paratekstualność, metatekstualność, archytekstualność, hipertekstualność)<sup>11</sup>. R. Lachmann podejmuje bachtinowską koncepcję „dialogu”. Wyznacza on trzy perspektywy badawcze i wiąże literacką analizę tekstu z dość szerokim kontekstem kulturowym<sup>12</sup>. U. Broich i M. Pfister dążą do jasnych definicji i przejrzystych systematyzacji różnych form i typów intertekstualności, a także tekstanalitycznych studiów przypadku<sup>13</sup>. S. Holthuis koncentrowała się głównie na odbiorze i ugruntowaniu teoretycznie analizy intertekstualnej, bez ograniczania się do literackiej intertekstualności<sup>14</sup>. P. Stocker opracowuje złożony system zjawisk intertekstualnych „w komplementarnych kontekstach produkcji i odbioru tekstów literackich poprzez komunikację czytelnika i autora. Jego system obejmuje również potencjalne formy, a on daje przykłady swoich teoretycznych podejść do analiz tekstowych”<sup>15</sup>. J. Helbig poświęca się systematyce jednego aspektu

---

<sup>9</sup> Zob. M. Orosz, *Literary Reading(s) of the Bible*, w: *Reading the Bible Intertextually*, (red.) R. B. Hays, S. Alkier, L. A. Huizenga, Baylor University Press, Waco, Texas 2009, s. 193.

<sup>10</sup> Zob. S. Holthuis, *Intertextualität...*, dz. cyt., s. 4.

<sup>11</sup> Więcej na ten temat zob. G. Genette, *Palimpsestes: La littérature au second degré*, Paris 1982.

<sup>12</sup> Zob. R. Lachmann, *Intertextualität als Sinnkonstitution: Andrej Belyjs Petersburg und die 'fremden' Texte*, *Poetica* 15, (1983), s. 66-107.

<sup>13</sup> U. Broich i M. Pfister, *Intertextualität, Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien*, *Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft* 35, De Gruyter 1985.

<sup>14</sup> Zob. więcej na ten temat w: S. Holthuis, *Intertextualität. Aspekte einer rezeptionsorientierten Konzeption*, *Stauffenburg Colloquium* 28, Stauffenburg, Tübingen 1993.

<sup>15</sup> P. Stocker, *Theorie der intertextuellen Lektüre. Modelle und Fallstudien*, Paderborn 1998, s. 9.

złożonego zjawiska intertekstualności, kwestii oznaczania powiązań intertekstualnych, a tym samym możliwości odbioru takich zjawisk<sup>16</sup>. Wszystkie te próby, które można postrzegać jako pewnego rodzaju perspektywy analityczne ukształtowane zgodnie z różnymi metodologiami można scharakteryzować je określeniem: „analiza tekstu”.

Teoretyczna koncepcja intertekstualności nie została powszechnie przyjęta w jej najpełniejszej formie. Nic dziwnego, ponieważ sama nawet J. Kristeva, która ukuła ten termin, czasami wdawała się w bardziej metodologiczną dyskusję na temat tekstów, pomijała bardziej radykalne implikacje teorii, aby omówić to, co autorzy zrobili z wcześniejszymi tekstami.

Pomimo to rozwinęła się analiza intertekstualna, która bada powiązania między rzeczywistymi tekstami jako pomoc w ich interpretacji. Tę intertekstualną „metodę” można ponownie podzielić na dwa ujęcia, które często określa się jako „diachroniczne” i „synchroniczne”<sup>17</sup>. Diachroniczne najlepiej rozumieć jako podejście sekwencyjne, w którym względne daty tekstów są ważne, ponieważ autor odwołuje się do pracy kogoś innego; natomiast synchroniczność najlepiej jest uważać za sposób jednoczesnego czytania tekstów (wszystkie naraz), w którym czytelnicy mogą swobodnie poszukiwać tekstowych rezonansów, niezależnie od bezpośrednich relacji historycznych między nimi. Czytelnik jest tutaj postrzegany jako przestrzeń, w którą wpisane są wszystkie cytaty składające się na pismo<sup>18</sup>. Ponieważ te rozbieżne podejścia są objęte tym samym ogólnym terminem „intertekstualność”, doszło do polemiki między zwolennikami każdej z nich. Jednakże, co najważniejsze, podchodząc w sposób krytyczny do każdej koncepcji, obie można realizować w sposób korzystny dla interpretacji tekstów.

---

<sup>16</sup> J. Helbig, *Intertextualität und Markierung: Untersuchungen zur Systematik und Funktion der Signalisierung von Intertextualität*, Winter, Heidelberg 1996.

<sup>17</sup> Zob. W. Kynes, *Intertextuality. Method and Theory in Job and Psalm 119*, w: *Biblical Interpretation and Method. Essay in Honour of John Barton*, (red.) K. J. Dell, P. M. Joyce, Oxford University Press, Oxford 2013, s. 202.

<sup>18</sup> Zob. W. Kynes, *Intertextuality...*, dz. cyt., s. 202.

## 2. Zjawisko intertekstualności w Biblii i w badaniach biblijnych

Intertekstualność można traktować jako część semiotyki tekstów biblijnych. Oznacza to przede wszystkim, że intertekstualność jest aspektem studiów biblijnych, ale nie jest jedyną perspektywą, z której należy badać teksty. Semiotyczna koncepcja studiów biblijnych opiera się na teorii, która umożliwia oparcie wszystkich metodologicznych etapów zrozumienia tekstu na powiązaniu wspierającego tła dzieła i wewnątrznie spójnej teorii tekstu. Teoria ta zakorzeniona jest w teorii znaków, ponieważ one stanowią uniwersalne, formalne podstawowe elementy każdej formy komunikacji. Każdy przypadek produkcji i odbioru znaku odbywa się w koniecznościowych warunkach procesu znakowego<sup>19</sup>.

Studia nad tekstem Pisma Świętego dotyczą więc także znaków językowych, które po zorganizowaniu stają się tekstami. Jednakże, co istotne, tekstualność nie jest nieodłączną cechą przedmiotów werbalnych. Producent lub odbiorca traktuje przedmiot werbalny jako tekst, gdy uważa, że przedmiot ten jest spójny i tworzy kompletną całość, która ostatecznie odpowiada faktycznej lub zakładanej intencji komunikacyjnej, w rzeczywistej lub zakładanej sytuacji komunikacyjnej. Tekst jest, zgodnie z terminologią, złożonym znakiem słownym (lub kompleksem znaków werbalnych), który odpowiada danemu oczekiwaniu tekstualności<sup>20</sup>. Ta definicja tekstu pochodzi od teoretyka tekstu J. S. Patöfi'ego i pozwala badać teksty w oparciu o podstawy semiotyczne, zarówno według ich „immanentnej konstrukcji systemowej”, jak i według ich „osadzania funkcjonalnego”, czyli zgodnie z ich „kontekstem produkcji i / lub odbioru”<sup>21</sup>. Kończy się w ten sposób konflikt między diachronicznymi i synchronicznymi procedurami badawczymi, a także zderzenie pojęć i pytań, które postrzegają teksty jako autonomiczne przedmioty, wymagające

---

<sup>19</sup> Zob. S. Alkier, *Intertextuality and the Semiotics...*, dz. cyt., s. 7.

<sup>20</sup> Zob. J. S. Patöfi, *Explikative Interpretation: Explikatives Wissen*, w: *Von der verbalen Konstitution zur symbolischen Bedeutung - From Verbal Constitution to Symbolic Meaning*, (red.) J. S. Patöfi, T. Olivi, *Papiere zur Textlinguistic* 62, Hamburg 1988, s. 184.

<sup>21</sup> Por. J. S. Patöfi, *Explikative Interpretation...*, dz. cyt., s. 184.

rekonstrukcji, co po prostu jest nonsensem w tekście teoretyczno-semiotycznym. Co więcej, konflikt egzegezy skoncentrowanej na tekście i na czytelniku okazuje się bitwą zbędną, w której brakuje refleksji nad teorią tekstu.

Niemniej jednak punkty widzenia, jeśli chodzi o intertekstualność w Biblii, są dość zróżnicowane. Dla przykładu m. in.: G. J. Thomas twierdzi, że literacka analiza Pisma Świętego, w tym podejście chociażby intertekstualne, powinna być przeprowadzona na tekście, który jest już formą ostateczną. Z tej perspektywy, którą głosi G. J. Thomas, nie wchodzi w grę jakiegokolwiek badanie intertekstualne, które będzie oparte na wcześniejszych (hipotetycznych) wariantach kanonicznego tekstu<sup>22</sup>. Jednakże bardzo istotnym kazusem jest tutaj punkt widzenia samego czytelnika, gdyż w czasie lektury danego tekstu jest on niewątpliwie również twórcą subiektywnego spojrzenia na czytany przez niego tekst. To jest dość istotne spostrzeżenie, ponieważ, m. in. z wyżej wymienionych powodów, zadaniem egzegety jest wyeliminowanie podejścia, które by pozwalało na nieograniczoną możliwość interpretacji. Właściwym narzędziem, aby uniknąć tego rodzaju problemów, jest uwzględnienie w badaniu egzegetycznym analizy diachronicznej i synchronicznej. Ponieważ takie podejście do tekstu wskazuje bardzo ważny kontekst historyczny jak i literacki każdego tekstu biblijnego, ukazując przy tym występujące bardzo istotne relacje między samym czytelnikiem a tekstem, który do niego dociera<sup>23</sup>.

Kolejnym, równie istotnym spostrzeżeniem jest myśl K. J. Vanhoozera, który słusznie sygnalizuje, iż intertekstualność w ogólności może potwierdzać, ale też kwestionować idee kanonu w ujęciu tradycyjnym<sup>24</sup>. Taka myśl przejawia się w tym, iż czytając Pismo Święte, a szczególnie Nowy Testament metodą intertekstualną, czytelnik ma do czynienia z

---

<sup>22</sup> Por. G. J. Thomas, *Telling a Hawk from a Handsaw?: An evangelical response to the new literary criticism*, *The Evangelical Quarterly*, vol. 71, nr. 1, (1999), s. 46-50.

<sup>23</sup> Por. M. S. Young, *The principle of Reformed intertextual interpretations*, *Theological Studies*, vol. 62, no. 2, (2006), s. 610.

<sup>24</sup> Por. K. J. Vanhoozer, *Is there a meaning in this text?: The Bible, the reader, and the morality of literary knowledge*, Grand Rapids 1998, s. 134-135.

pewnego rodzaju dialogiem, który występuje za każdym razem, ponieważ w tekst Nowego Testamentu są wpisane fragmenty, cytaty bądź też różnego rodzaju aluzje, które występują w Starym Testamencie. W tym kontekście widać, że teksty, które czytamy w Nowym Testamencie, mogą się odnosić bezpośrednio lub pośrednio do tekstów Starego Testamentu. Przywołać tutaj można starą zasadę św. Augustyna: „Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus autem in Novo patet” – „Nowy Testament kryje się w Starym, Stary Testament odsłania się w Nowym”.

Zatem wyzwania egzegezy intertekstualnej, którą można wykorzystać w badaniach biblijnych, są następujące: w pierwszej kolejności intertekstualność poddaje w wątpliwość opinię, jakoby tekst jako taki miał wyłącznie własne znaczenie, gdyż znaczenie tekstu w procesie formowania się danego dzieła ulega nieuniknionym przekształceniom oraz reformowaniu. Druga kwestia jest taka, że metoda ta podaje niejako zastrzeżenia do przekonania, że Pismo interpretuje Pismo, czyli stanowiska, że tekst Pisma Świętego powinien być interpretowany tylko i wyłącznie w świetle samego siebie (zasada żydowska-midraszyccka). Ostatecznie K. J. Vanhoozer podejmuje próby wskazania pewnych ograniczeń, które badacze tekstu natchnionego powinni brać pod rozwagę, aby nie popaść w subiektywną i niekontrolowaną analizę tekstu. Dlatego też obecny w Biblii kontekst społeczno-historyczny, zarówno dotyczący autora jak i odbiorców tekstu, jak też kontekst wewnątrzbiblijny i kanoniczny, odgrywają istotną rolę w ograniczeniu nadinterpretacji i pomogą we właściwej oraz spójnej interpretacji.

Badacze Biblii zwracają również uwagę na to, że analizując tekst natchniony, winno się w pierwszej kolejności przebadać relacje intertekstualne, które występują wewnątrz samej Biblii. Takie działanie podyktowane jest tym, że intertekstualność biblijna ma niejako

pierwszeństwo i powinna być ważniejsza od relacji międzytestowych, które mogą występować również w tekstach niekanonicznych<sup>25</sup>.

Model hermeneutyczny, który może być stosowany w literackich badaniach biblijnych i który oferowałby właściwe zawężenie dość szerokiego zagadnienia jakim jest intertekstualność, prezentuje holenderska biblistka E. van Wolde. Przedstawiony przez nią model analizy intertekstualnej stara się ograniczyć badania tylko do relacji pomiędzy tekstami literackimi. E. van Wolde wyjaśnia to mówiąc: „Termin intertekstualność może być używany w odniesieniu do analizy i sposobu interpretacji tylko wtedy, gdy zostanie precyzyjniej zdefiniowany i gdy ilość powtarzanych elementów, do których odnosi się [metoda] jest wyraźnie określona. (...) By owocnie korzystać z intertekstualności, posłużyć się trzeba jej ograniczoną metodologicznie wersją”<sup>26</sup>. E. van Wolde prezentuje terminologię, która może posłużyć w tej metodzie hermeneutycznej. Nazywa ona genotekstem ten tekst, do którego się odnosimy; natomiast tekst tworzony określa jako fenotekst. Analizując powyższą nomenklaturę można wnioskować, że genotekst może wpływać na fenotekst zarówno bezpośrednio jak i przyczynowo. Tym samym naprzeciw wychodzi nam model hermeneutyczny, który charakteryzuje się, w przeciwieństwie do modelu globalnego, świadomością i intencjonalnością odniesień międzytekstowych<sup>27</sup>.

Wśród polskich biblistów próby przedstawienia metody intertekstualnej w szerszym znaczeniu podjęli S. Mędała i J. Czerski. S. Mędała podaje sześć kryteriów intertekstualności (relacji) możliwych do aplikacji w badaniach biblijnych<sup>28</sup>. Pierwszym jest fakt istnienia powiązań między utworami lub poziomami tekstowymi wewnątrz Biblii. Podstawą do

---

<sup>25</sup> Por. M. S. Young, *The principle of Reformed intertextual interpretations*, Theological Studies, vol. 62, no. 2, (2006), s. 615.

<sup>26</sup> Zob. E. van Wolde, *Text with Dialogue with Texts: Intertextuality in the Ruth and Tamar Narratives*, Biblical Interpretation, vol. 5, no. 1, (1997), s. 2; S. Freyne, *Reading Hebrews and Revelation intertextually*, w: *Intertextuality in Biblical Writings*, (red.) S. Draisma., Kok, Kampen 1989, s. 84.

<sup>27</sup> Por. M. Głowiński, *O intertekstualności...*, dz. cyt., s. 76; M. Pfister, *Koncepcje intertekstualności*, tłum. M. Łukasiewicz, Pamiętniki Literackie, R. LXXXII, (1991), s. 203.

<sup>28</sup> Por. S. Mędała, *Intertekstualność w Biblii*, w: *Religia*. Encyklopedia PWN, t. 5, Warszawa 2003, s. 57-59.



stworzenia obecnego kanonu ksiąg Pisma Świętego były księgi protokanoniczne i deuterokanoniczne. Jednakże poza kanonem (nawet w niekonfesyjnym rozumieniu) występują również księgi, o których mówimy, iż są księgami niekanonicznymi, parakanonicznymi i apokryficznymi. Oddziaływania starszych tekstów na późniejsze wyrażają się przez cytowanie, aluzję, w cytacie kombinowanym oraz w głównej idei i na inne sposoby. Kolejnym kryterium, które jest konieczne w badaniu intertekstualnym tekstu natchnionego, jest dostrzeżenie relacyjności idei przewodniej, przejętej z tekstu pierwotnego. Następnym warunkiem metody jest ukazanie perspektywy pratekstu, który będzie służył za wzorzec tekstu. Zaś same relacje między danym dziełem a innymi relacyjnymi tekstami, dzięki któremu powstały, powinny stanowić piąte kryterium. Ostatnim kryterium jest dialogiczność, która wyraża się przez liczne relacje między tekstami słownymi a tekstami innych systemów znaków. Możemy tutaj wyszczególnić wszelkiego rodzaju adaptacje Biblii np. adaptacje filmowe (por. *Wirkungsgeschichte*).

Inne kryteria zostały ukazane przez J. Czerskiego, który wskazuje, że zależności tekstu od pratekstu mogą mieć różne nasilenie. M. Pfister dzieli te kryteria intensywności intertekstualnej na ilościowe i jakościowe. Dość istotne w tym podziale są kryteria jakościowe, którym należy przypisać małą lub dużą siłę oddziaływania. Wśród kryteriów jakościowych J. Czerski wskazuje na sześć klas<sup>29</sup>. Klasa referencyjności występuje, kiedy tekst został tylko zacytowany z pratekstu. W tym przypadku relacyjność jest dość słaba, a większy poziom referencyjności będzie wówczas, gdy pratekst ulegnie interpretacji lub zostanie w jakiś sposób skomentowany przez autora tekstu<sup>30</sup>. Klasa, która zależy od świadomości autora i lektora, została nazwana klasą komunikatywności. W tym przypadku niskie natężenie między-tekstowe występuje wtedy, gdy tekst w jakikolwiek sposób wpływa na autora, który nie jest zapoznany z tekstem powstałym już wcześniej. Zaś

---

<sup>29</sup> Por. J. Czerski, *Metodologia Nowego Testamentu*, Opolska Biblioteka Teologiczna 126, Opole 2012, s. 199; M. Pfister, *Koncepcje intertekstualności...*, dz. cyt., s. 204.

<sup>30</sup> Por. M. Pfister, *Koncepcje intertekstualności...*, dz. cyt., s. 204-205.

wysoki poziom tej relacyjności ma miejsce wtedy, kiedy autor świadomie zakłada, że pratekst jest znany również adresatowi. Ilustruje to postawa autorów tekstów natchnionych, którzy zakładali pewną znajomość Biblii przez czytelników<sup>31</sup>. Kolejną klasą w tej metodologii jest autorefleksyjność, która bazuje na refleksji samego autora. Twórca danego dzieła nie tylko świadomie robi odniesienia do innych tekstów, ale przed wszystkim próbuje ukazać własną myśl albo jej objaśnienie. Wówczas – gdy pratekst staje się niejako kliszą dla tekstu, np. przez naśladowania, bądź też w formie pewnej parodii – takie zjawisko zostało przyporządkowane do klasy *strukturalności*. *Selektywność* z kolei określa to, czy w istotny sposób element z pratektu posłużył autorowi jako klisza. Jeżeli autor stosuje dosłowne cytaty, wówczas jest to wysoki stopień intensywności w relacji międzytekstowej. Ostatnią klasą jest *dialogiczność*, która charakteryzuje się wysokim poziomem oddziaływań między-tekstowych, gdy interesujący nas kontekst różni się semantycznie od tekstu pierwotnego<sup>32</sup>.

Powyższe dane wskazują, że możliwe jest uwzględnianie przynajmniej elementów intertekstualnych w badaniach biblijnych. Stwierdzenie M. Zmudy, iż prawie każdy egzegeta świadomie lub nieświadomie odwołuje się do relacji intertekstualnych<sup>33</sup>, wydaje się w tym kontekście bardzo trafne. Benedykt XVI w książce „Jezus z Nazaretu” także wskazuje na fakt, iż stare teksty w zderzeniu z nowymi sytuacjami nabierają nowego sensu. Są one inaczej rozumiane i odczytywane<sup>34</sup>. Ponadto dokumenty Papieskiej Komisji Biblijnej (np. „*Interpretacja Biblii w Kościele*”), dostrzegając rozwój metod synchronicznych oraz diachronicznych, konkludują, że także egzegeza katolicka powoli zaczyna doceniać osiągnięcia innych nauk, np. psychologii czy literaturoznawstwa. Metodę intertekstualną w odniesieniu do najczęściej

---

<sup>31</sup> Por. J. Czernski, *Metodologia...*, dz. cyt., s. 199.

<sup>32</sup> Por. M. Pfister, *Koncepcje intertekstualności...*, dz. cyt., s. 207-208.

<sup>33</sup> M. Zmuda zajmuje się metodą kanoniczną - por. M. Zmuda, *O intertekstualności i jej zastosowaniu w egzegezie biblijnej*, „*Biblia i kultura – dialog czy konflikt?*”, (red.) R. Pindel, S. Jędrzejewski, *Hermeneutica et judaica* 1, Kraków 2008, s. 117; zob. też J. Kręciński, *Jesus Final Call to Faith (John 12, 44-55)*, Literary Approach, Biblica Paulina 4, Częstochowa 2007.

<sup>34</sup> Por. J. Ratzinger - Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz.1, tłum. W. Szymona, Kraków 2007, s. 10-11.

używanych metod w badaniach biblijnych przedstawił również S. Wypych<sup>35</sup>. Niewątpliwie w Piśmie Świętym natrafiamy na teksty o podobnym temacie czy charakterze. Daje to zatem możliwość występowania różnych relacji między-tekstowych wewnątrz Biblii. Relacje te nierzadko mogą wspomóc pełną interpretację tekstu biblijnego, a co ważniejsze, pomagają zobrazować aktualną interpretację we współczesnym świecie<sup>36</sup>.

### **3. Propozycja koncepcji badania intertekstualnego motywu drzewa z Rdz 3, 1-24**

W trzecim paragrafie tego rozdziału została nakreślona koncepcja badania intertekstualnego. Jego celem jest uwydatnienie bogatego orędzia, skierowanego przez Pana Boga do człowieka oraz jego stała aktualność. W tym kontekście do badania została przyjęta metoda intertekstualna, a dokładniej intertekstualność oparta na semiotyce kategoryjnej, gdyż takie ujęcie może ukazać głębię i nowe spojrzenie teologiczne na motyw drzewa z Rdz 3, 1-24. Kolejne paragrafy przedstawiają istotne w tej analizie trzy typy intertekstualności oraz samą metodę badania intertekstualnego.

#### **3.1. Intertekstualność oparta na semiotyce kategoryjnej**

Podchodząc do koncepcji badania intertekstualnego opartego na semiotyce kategoryjnej należy stwierdzić, iż nie jest ona rozwiązaniem dla każdego problemu egzegetycznego. Oznacza to, że intertekstualność jest istotnym aspektem studiów biblijnych, ale nie jest to jedyna perspektywa, z której można i należy badać te teksty.

Semiotyczna koncepcja studiów biblijnych opiera się na teorii, której wszystkie kroki metodologiczne zbudowane są w oparciu o interpretację tekstu, bazującą na spójnej ich teorii<sup>37</sup>. Teoria tekstu jest zakorzeniona w teorii znaków, ponieważ stanowią one uniwersalne, formalne oraz

---

<sup>35</sup> Zob. S. Wypych, *Intertekstualność a najbardziej znane metody analizy literackiej Pisma Świętego*, Studia Theologica Varsaviensia, nr 1, (2004), s. 155-168; Publikacja ta na s. 155 w przypisie 3 przedstawia propozycje bibliograficzne autorów zajmujących się problematyką badań intertekstualnych w odniesieniu do Biblii.

<sup>36</sup> Zob. Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele*, Warszawa 1999.

<sup>37</sup> Zob. S. Alkier, *Intertextuality Based on Categorical Semiotics, w: Exploring intertextuality: diverse strategies for New Testament interpretation of Texts*, (red.) B. J. Oropeza, S. Moyise, Cascade Books, Oregon 2016, s. 128.

fundamentalne elementy każdej komunikacji<sup>38</sup>. Każde wytworzenie i odbiór znaku odbywa się w koniecznych warunkach procesu znakowego. Studia nad tekstem biblijnym dotyczą przede wszystkim znaków językowych, które po zorganizowaniu stają się tekstami przyjmowanymi zgodnie z oczekiwaniami, odpowiadającymi tekstom jako takim. Badanie tekstu intertekstualnie pozwala przeanalizować wszystkie teksty semiotycznie, zarówno pod względem ich „immanentnej konstrukcji systemowej”, jak i według ich „osadzenia funkcjonalnego”, czyli zgodnie z ich kontekstem przedstawienia<sup>39</sup>. Jest to o tyle istotne, gdyż taka perspektywa łagodzi konflikt między diachronicznymi a synchronicznymi procedurami badawczymi. Co więcej, z punktu widzenia tego rodzaju teorii tekstów, egzegeza skoncentrowana na tekście i na czytelniku okazuje się spójna i klarowna.

Z punktu widzenia semiotyki teksty są więc znakami złożonymi, które same składają się ze znaków oraz ich wzajemnych relacji (syntagmatyka), ich relacji do tego, co określają (semantyka), oraz ich relacji do użytkowników znaków (pragmatyka). Relacje te można rozpatrywać odpowiednio w perspektywie głównie tekstowo immanentnej oraz tekstowo-zewnętrznej. Te perspektywy nie wykluczają się wzajemnie, ale raczej się uzupełniają. Sam tekst jest tu traktowany jako struktura autonomiczna.

Na podstawie semiotyki kategorialnej można wyodrębnić trzy dziedziny badań studiów biblijnych: *intratekstualne*, *intertekstualne* i *pozatekstowe (intermedialne)*.

Badania *intratekstowe* dotyczą immanentnej eksploracji tekstowej syntagmatycznych, semantycznych i pragmatycznych relacji tekstualnych, w powiązaniu z modelami analizy strukturalizmu krytyczno-literackiego, oraz z włączeniem poetyki, narratologii i retoryki.

Badanie *intertekstualne* dotyczy skutków znaczeń, które wyłaniają się z odniesień danego tekstu do innych. O intertekstualności należy mówić

---

<sup>38</sup> Zob. S. Alkier, *New Testament Studies on the Basis of Categorical Semiotics*, w: *In Reading the Bible Intertextually*, (red.) S. Alkier, R. B. Hays, L. A. Huizenga, Baylor University Press, Waco 2009, s. 223-248.

<sup>39</sup> Zob. J. S. Petöfi, *Explikative Interpretation: Explikatives Wissen*, w: *Von der verbalen Konstitution zur symbolischen Bedeutung – From Verbal Constitution to Symbolic Meaning*, (red.) J. S. Petöfi, T. Olivi, Hamburg 1988, s. 184-195.

tylko wtedy, gdy interesuje nas zbadanie skutków znaczeń, wyłaniających się z relacji co najmniej dwóch tekstów. W ramach paradygmatu intertekstualności dzieje się to w obu kierunkach i oznacza, że potencjał znaczeniowy obu tekstów zmienia się poprzez samo odniesienie intertekstualne. Ponieważ tekst można powiązać nie tylko z jednym, ale z wieloma innymi, intertekstualność polega na badaniu decentralizacji znaczenia poprzez odniesienia do innych tekstów.

Badanie *pozatekstowe* dotyczy skutków znaczenia tekstu, które wyłaniają się z jego odniesienia do innych znaków pozatekstowych. Należą do nich klasyczne zagadnienia historyczno-krytycznych studiów biblijnych, a także aspekty lub tło archeologiczne, społeczno-naukowe i polityczno-historyczne. Jest to próba odpowiedzi na pytania, które dotyczą generowania znaczenia poprzez akty odniesienia do znaków zewnętrznych tekstu<sup>40</sup>.

### 3.2. Trzy typy intertekstualności

W badaniach intertekstualnych w ramach koncepcji semiotycznej należy rozróżnić trzy perspektywy, nie przeciwstawiając ich sobie wzajemnie: perspektywę twórczą, recepcyjną i generatywną (eksperymentalną). Do każdej pracy intertekstualnej nad tekstem biblijnym można podejść mając na uwadze przynajmniej jedną z tych perspektyw.

Intertekstualność zorientowana na tworzenie dotyczy relacji tekst-tekst, ustanowionych przez takie dyspozycje intertekstualne jak cytaty, aluzje, paralela i narracja<sup>41</sup>. Intertekstualność zorientowana na recepcję bada relacje tekstowe stworzone przez rzeczywistych lub hipotetycznych czytelników w określonych czasach i miejscach. Natomiast intertekstualność generatywna pyta, jaki wpływ na znaczenie ma relacja tekst-tekst, niezależnie od ich intertekstualnego ułożenia. Tutaj relacje między tekstem a tekstem nie są ustanawiane ani przez zorientowanie na tworzenie (produkcję), ani przez

---

<sup>40</sup> Dokładne opracowanie na ten temat Zob. S. Alkier, J. Zangenberg, *Zeichen aus Text und Stein. Studien auf dem Weg zu einer Archäologie des Neuen Testaments*, TANZ 42, (2003).

<sup>41</sup> Zob. S. Holthuis, *Intertextualität. Aspekte einer rezeptionsorientierten Konzeption*, Stauffenburg-Colloquium 28, Stauffenburg Verlag, Tübingen 1993, s. 29-36.

intertekstualność zorientowaną na recepcję. Podczas gdy zjawiska intertekstualne zorientowane na tworzenie i na recepcję są badane analitycznie i rekonstrukcyjnie oraz rozróżniają między uzasadnionymi a nieuzasadnionymi relacjami intertekstualnymi, intertekstualność generatywna jest w zasadzie nieograniczoną perspektywą, tworzącą relacje międzytekstowe.

Odnalezienie relacji intertekstualnych jest tylko punktem wyjścia do interpretacji tych relacji oraz pytań o ich funkcje i skutki. Pytania dotyczące intertekstualnych sposobów pisania, czytania lub kompozycji ukazują sposoby i strategie ukrytej oraz jawnej integracji łączenia tekstów, a także wpływ rozpoznania tych powiązań na znaczenie badanego tekstu<sup>42</sup>.

Badacz relacji intertekstualnych zostaje przeniesiony przede wszystkim do sfery intertekstualności zorientowanej na tworzeniu (produkcji). W głównej mierze wiąże się to z analizą tekstu jako tkanki symboli, generujących znaki wskazujące na inne znaki. Próbuje również ukazać, w jakim celu zostały wybrane i skomponowane wspólne znaki, tak aby po ich wspólnym odczytaniu oddać spójne przesłanie tekstu. Ta koncepcja S. Alkiera<sup>43</sup>, zapożyczona od R. Barthesa, podkreśla aspekt wyboru w każdym akcie pisania, ponieważ nigdy nie da się wszystkiego połączyć. Dlatego też, ze względu na ekonomię języka, każdy akt pisania zawsze musi być elastyczny.

To samo dotyczy intertekstualnych sposobów badania, gdy są one umieszczone w ramach intertekstualności zorientowanej na recepcję. Znaczenie tekstu w rzeczywistych, istniejących interpretacjach zależy w dużej mierze od połączeń intertekstualnych, które interpretujemy. Jednakże pomimo czasami znaczących różnic w tekstach, najważniejsza jest sama ich harmonizacja. Sposób odczytania przesłania intertekstualnego to przede wszystkim podejście analityczne do badanego tekstu. Sama refleksja nad

---

<sup>42</sup> Zob. S. Alkier, *Intertextuality Based...*, dz. cyt., s. 131.

<sup>43</sup> Zob. S. Alkier, *Intertextuality and the Semiotics of Biblical Texts*, w: *Reading the Bible Intertextually*, (red.) R. B. Hays, S. Alkier, L. A. Huizenga, Baylor University Press, Waco, Texas 2009, s. 3-22.

intertekstualnymi sposobami komponowania, choć złożona, jest również bardzo ważna.

W edukacji religijnej nauczyciele często pokazują lub każą uczniom zidentyfikować intertekstualną kombinację tekstów biblijnych we współczesnej literaturze lub innych współczesnych tekstach, takich jak np. artykuły prasowe. Takie eksperymenty należą do intertekstualności generatywnej. Jeśli jednak tworzymy lekcję, kazanie lub artykuł, powinniśmy zawsze zadać sobie pytanie o naszą strategię intertekstualną. Jaki będzie tryb komponowania intertekstualnego? Czy pragniemy wskazać, że tekst biblijny przy każdorazowym odczytaniu mówi czytelnikowi w zasadzie to samo? Czy też chcemy pokazać, że ma on swoje uniwersalne przesłanie, które niejednokrotnie kwestionuje nasz dzisiejszy sposób myślenia.

### **3.3. Metoda badania intertekstualnego**

Przed przystąpieniem do pracy egzegetycznej należy określić cel badania. Jest to o tyle ważne, że wiele bezowocnych kontrowersji w dziedzinie biblijnych studiów intertekstualnych jest wynikiem różnych punktów widzenia celów takich studiów. Metody to sposoby podejścia do zadania i próby udzielania odpowiedzi na pytania. Aby wybrać właściwą, konieczne jest poznanie i przemyślenie postawionego pytania.

Należy również uświadomić sobie, iż nie ma jednej metody, która mogłaby odpowiedzieć jednocześnie na wszystkie pytania intertekstualne. Dodatkowo, nawet zawężając kwestię do jednego pytania, nie można w pełni wyczerpać tematu. Przyczyną tego nie są domniemane słabości żadnej z metod. Fakt ten wynika raczej z rzeczywistości, że w zasadzie każdy tekst można skorelować z dowolnym innym. Intertekstualność, ze swoją świadomością semiotyki i decentralizacją znaczenia, przede wszystkim uczy badacza pokory. Studiujący bowiem napotykają własne ograniczenia, wynikające ze stale rosnącego potencjału znaczeń tekstowych.

Zanim nastąpi przejście do perspektywy intertekstualnej, wskazane jest wykonanie pewnych prac przygotowawczych. W pierwszej kolejności teksty, które mają być oceniane intertekstualnie, powinny być najpierw analizowane intratekstowo. Pomijając ten krok, zbyt łatwo jest narazić się na niebezpieczeństwo zastąpienia właściwej interpretacji tekstu własnymi, bardzo ograniczonymi preferencjami. Kiedy badamy tekst z wewnątrztekstowego punktu widzenia, konieczne jest zdystansowanie od własnej wiedzy. Należy skorzystać ze studium intratekstowego, aby zwrócić uwagę na wszystkie problemy i pomysły, które mogą dostarczyć intertekstualnych wskazówek do zbadania w późniejszej pracy intertekstualnej. W ramach tego studium tekst zostaje umiejscowiony pomiędzy innymi i w ten sposób można odkryć wiele możliwości intertekstualnych.

Pierwszy krok w przeprowadzaniu badań intertekstualnych obejmuje identyfikację wszystkich znanych lub prawdopodobnych odniesień intertekstualnych w badanym tekście. Dzieje się tak nawet wtedy, gdy tekst nie wskazuje wyraźnie źródła intertekstualnego. Kryteria, które zasugerował R. B. Hays<sup>44</sup> w celu identyfikacji echa i aluzji, są nieodzowne w badaniu intertekstualnym.

Drugim krokiem jest rozważenie, czy w określonych miejscach zachodzi celowa gra tekstów, czy też sieć powiązań intertekstualnych została stworzona w sposób wymuszony przez autora.

Trzeci krok polega na ocenie częstotliwości cytatów i aluzji w badanym tekście. Następnie należy przeanalizować i zinterpretować określony rodzaj oznakowania lub maskowania, ewentualnie ich braku. Po zidentyfikowaniu odniesień należy je uważnie przeczytać w ich oryginalnym kontekście i dopiero wtedy rozpatrywać intertekstualnie w odniesieniu do późniejszego tekstu.

---

<sup>44</sup> Dla R. B. Haysa w badaniu tekstu nakierowanego na echo ważne jest: a) wskazanie na samo istnienie echa oraz b) zdanie relacji z tego, jakie zmiany, zniekształcenia wywołuje dane echo; zob. R. B. Hays, *Reading Backwards: Figural Christology and the Fourfold Gospel Witness*, Baylor University Press, Waco 2014, s. 42; Zob. M. Krawczyk, *Hipoteza zależności hipertekstualnej Listu do Rzymian od Księgi Mądrości*, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2020, s. 106-110.



Na koniec należy zapytać, czy głosy cytatów lub aluzji, wplecionych w nowy tekst, są zachowane, czy też może w jakiś sposób zanikają. Poszczególne głosy włączonych tekstów mogą wejść w dialog z nowym tekstem na wiele sposobów: ulepszyć go, konwersować z nim, albo mu zaprzeczyć.

Po wykonaniu tych kroków należy zadać pytanie, jak można teraz odczytać analizowany tekst w świetle tego, który został do niego włączony. Należy również rozważyć, jak włączony tekst, może być rozumiany w świetle już analizowanego.

Po tych zróżnicowanych i złożonych krokach analitycznych należy wybrać, które połączenia zbadać, aby pod koniec procesu dokonać produktywniej interpretacji. Warto również dokładnie rozważyć, które pytania i podejścia mogą być szczególnie korzystne dla konkretnego tekstu.

Zaniedbanie intertekstualności zuboża bogactwo studiowanego i eksplorowanego tekstu. Analizy intertekstualne zorientowane na „tworzenie” pokazują, jak wieloaspektowe, złożone i owocne może być zastosowanie metodologii intertekstualnej. Takie podejście otwiera różnorodne perspektywy i wymiary znaczenia tekstów. Należy mieć na uwadze całą księgę lub księgi, aby wykonać dobrą pracę intertekstualną.

Warto tu nadmienić, że praca intertekstualna, która decentralizuje znaczenia, fałszuje też każdą interpretację, opierającą się na przekonaniu, że może być tylko jedna poprawna interpretacja. Intertekstualność w ramach semiotycznego podejścia do studiowania Biblii nie jest jednak niczym innym, jak jednym z wielu narzędzi, które pomagają w interpretacji Słowa Bożego. Właśnie z tego powodu ważne jest, aby dokładnie rozważyć różne podejścia do intertekstualności i wybrać odpowiednie.

#### **4. Komponenty intertekstualne motywu drzewa w apokaliptyce okresu Drugiej Świątyni**

W tym paragrafie analizie zostały poddane komponenty intertekstualne, które zostały ukazane przez przeprowadzenie analizy intertekstualnej motywu drzewa Rdz 3, 1-24 w apokaliptycznej literaturze

okresu Drugiej Świątyni (ApAbr 21, 1-7; 23, 1-13, 1 Hen 25, 1-7; 32, 1-6, Jub 3, 17-25, 4 Ezd 3, 4-10; 8, 46-62a, ŻAdEw 30(5) – 36(9)).

#### 4.1. Intertekstualność motywu drzewa w ApAbr 21, 1-7; 23, 1-13

Księga Rodzaju pełni funkcję fundamentalną w Apokalipsie Abrahama. Autor apokryfu już na samym początku swojego dzieła cytuje Rdz 20, 13, kończąc zaś swoją wypowiedź fragmentem z Rdz 15, 13-16 (por. ApAbr 32, 1-3). Teksty ApAbr 8, 4 oraz 9, 1 odzwierciedlają wyrażenia wykorzystane w Rdz 12, 1 i 15, 1. Autor cytuje Rdz 15, 9-10 (por. ApAbr 9, 5) i Rdz 15, 17a (por. ApAbr 15, 1). Zaś tekst ApAbr 20, 4 przypomina Rdz 18, 27, a ApAbr 20, 6 jako podstawowe przesłania używa tekstu Rdz 18, 30<sup>45</sup>. Ukazuje to następująca tabela:

ApAbr 8, 4 Odejdź od swego ojca Tarego, wyjdź z twego domu, abyś i ty nie zginał w grzechach domu twójgo ojca.	Rdz 12, 1 Pan rzekł do Abrama: «Wyjdź z twojej ziemi rodzinnej i z domu twego ojca do kraju, który ci ukażę.
ApAbr 9, 1 Wówczas doszedł do mnie głos wołający mnie dwukrotnie: Abrahamie, Abrahamie!	Rdz 15, 1 Po tych wydarzeniach Pan tak powiedział do Abrama podczas widzenia
ApAbr 9, 5 Idź, weź trzyletnią jałowkę, trzyletniego baranka, trzyletnią kozę, gołąbkę i gołębia i złoś mi ofiarę czystą, dzięki której zawrę z tobą przymierze.	Rdz 15, 9-10 Wtedy Pan rzekł: «Wybierz dla Mnie trzyletnią jałowicę, trzyletnią kozę i trzyletniego barana, a nadto synogarlicę i gołębicę». Wybrawszy to wszystko, Abram poprzerał je wzdłuż na połowy i przerabane części ułożył jedną naprzeciw drugiej; ptaków nie porozcinał.
ApAbr 20, 4	Rdz 18, 27 Rzekł znowu Abraham: «Pozwól, o Panie, że jeszcze ośmielę się mówić

<sup>45</sup> Por. R. Rubinkiewicz, *Apokalipsa Abrahama*, w: AST, (red.) R. Rubinkiewicz, Vocatio, Warszawa 2016, s. 444.

Rzekłem: Jakże potrafię, skoro jestem człowiekiem, ziemią i prochem?	do Ciebie, choć jestem pyłem i prochem.
ApAbr 20, 6 Rzekłem: Przedwieczny, Mocny. Niech sługa Twój porozmawia z Tobą, niech gniew Twój nie wybuchna na Twego wybrańca.	Rdz 18, 30 Wtedy Abraham powiedział: «Niech się nie gniewa Pan, jeśli rzeknę: może znalazłoby się tam trzydziestu?» A na to Pan: «Nie dokonam zniszczenia, jeśli znajdę tam trzydziestu».

W ApAbr 21, 6 zostaje ukazany obraz osób, które postępują sprawiedliwie. Tłumaczenie tego wersetu może się różnić w zależności od tego, czy ta definicja odnosi się do czyniącego sprawiedliwość bądź do autorytetu lub władzy, która „czyni sprawiedliwość”. W Biblii takie wyrażenie heb. עושה צדק używane jest zarówno w odniesieniu do Boga, jak i do człowieka.

Apokalipsa Abrahama zawiera też wiele odniesień, relacji intertekstualnych do motywu drzewa, jak również do samej tematyki rajskiego ogrodu. Tekst ApAbr ukazuje także motywy mówiące o karmieniu człowieka przez anioła. Nie pomijają ponadto motywów dotyczących związku seksualnego.

Motyw ten występuje również w apokryfie starotestamentowym „Józef i Asenet”, gdzie pojawiają się erotyczne obrazy pocałunku, symbolizującego karmienie drugiej osoby. „Józef wyciągnął swe ręce i objął swymi ramionami Asenet, zaś Asenet objęła Józefa, i ucałowali się nawzajem ożywiając się przez dłuższy czas własnym oddechem. Asenet powiedziała mu: „Chodź, panie, wejdź do mego domu”. Wzięła jego prawą rękę i wprowadziła go do swego domu” (por. Asn 19 – 20)<sup>46</sup>. Kiedy pocałował Józef Asenet przekazał jej ducha życia. Kolejnym pocałunkiem ofiarował jej ducha mądrości, a

<sup>46</sup> Ujęcie za prawą rękę uchodziło za gest świadczący o intymności; zob. A. Suski, *Józef i Asenet : wstęp, przekład z greckiego, komentarz*, *Studia Theologica Varsaviensia* 16/2, 1978, s. 232.

przez trzeci pocałunek ducha prawdy<sup>47</sup>. Takie zachowanie i gesty przywołują opis anielskiego karmienia ludzi w ogrodzie rajskim.

Autor, tworząc opis cudownego drzewa w Apokalipsie Abrahama, wydaje się czerpać z biblijnych metafor mówiących o drzewach odzwierciedlonych m. in. w Księdze Rodzaju. Nie jest to przypadkowe, że autor ApAbr wykorzystuje tę teofaniczną relację<sup>48</sup>. A. Kulik zauważył, że ten tekst biblijny z Rdz 3, 1-24 jak i inne relacje z np. z ksiąg Ez i Dn, zawierają przesłania intertekstualne, określające tło motywów mówiących o drzewie rajskim. Wywierają one kształtujący wpływ na teofaniczne i anielskie obrazy znajdujące się w różnych częściach Apokalipsy Abrahama.

Jak zauważono powyżej, Apokalipsa Abrahama opiera się na zbiorze różnych motywów m. in. z Księgi Rodzaju, ale również Księgi Ezechiela. Używając tychże wątków jednocześnie przekształca je poprzez eliminację ich antropomorficznych szczegółów<sup>49</sup>. Ten antropomorficzny ciąg ukazywany jest w różnych częściach Apokalipsy Abrahama.

Tak wykreowane dzieło ApAbr ukształtowało prawdy przekazane w tradycji adamicznej oraz techniczne terminologie w niej używane. Jednym z przykładów związanych z obrazami adamicznymi może być motyw cudownego drzewa kwitnącego w ogrodzie Bożym, które ostatecznie zostało zniszczone przez cudzoziemców<sup>50</sup>. Jak każdy głęboki symbol religijny również metaforę drzewa można zrozumieć na wiele sposobów.

„Rzekłem: Przedwieczny Mocny! Dlaczego pozwoliłeś, żeby on tak panował i gubił pokolenia ludzki w ich postępowania na ziemi? Rzecz do mnie: Posłuchaj, Abrahamie. Ci, którzy pragną zła – ach, jak nienawidzę czyniących je – na tych dałem mu władzę i żeby go lubili. Odpowiadając

---

<sup>47</sup> Por. A. Orlov, *Divine Scapegoats: Demonic Mimesis in Early Jewish Mysticism*, New York Albany 2015, s. 104.

<sup>48</sup> Por. A. Kulik, *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha: Toward the Original of the Apocalypse of Abraham*, Atlanta 2004, s. 72.

<sup>49</sup>O wykorzystaniu przez autora różnych tradycji patrz: R. Rubinkiewicz, *Apokalipsa Abrahama*, w: AST, (red.) R. Rubinkiewicz, Vocatio, Warszawa 2016, s. 444-445.

<sup>50</sup> W ostatnich latach uczeni coraz bardziej uświadamiają sobie wartość formatywną tradycji adamicznych w kształtowaniu cielesnych ideologii dotyczących antropomorficznego ciała Bóstwa. Związane jest to z protologicznym rozwojem odzwierciedlonym w Księdze Rodzaju, w którym mówi się, że ludzkość ma być stworzona na obraz Boga.

rzekłem: „Przedwieczny Mocny! Dlaczego pozwoliłeś na działanie zła i żeby w sercu człowieka było pragnienie zła? Bo przecież gniewasz się na wybórcy, którzy Tobie czynią w Twoim zamyśle rzeczy niedozwolone” (por. ApAbr 23, 8-13). Fragment ten był często interpretowany jako odniesienie do zniszczenia narodów lub ich aroganckich władców. Można by też tłumaczyć użycie takiego obrazu przez autora natchnionego w Rdz 3, 1-24 redagującego swoje dzieło w okresie niewoli babilońskiej.

„Zobaczyłem tam ogród Eden i jego owoc oraz źródło i wypływającą z niego rzekę, jego drzewa i ich kwiaty. Widziałem w nim ludzi praktykujących sprawiedliwość, ich pokarm i odpoczynek. Ujrzałem tam liczny naród mężczyzn, kobiet i dzieci. Połowa z nich była po stronie prawej obrazu, a połowa po stronie lewej obrazu” (por. ApAbr 21, 6-7). To odniesienie wykazuje podobieństwo do historii protoplasty Adama, który niegdyś cieszył się wysokim statusem w ogrodzie, ale został wydalony przez Boga z jego niebiańskiej siedziby.

„Zobaczyłem tam mężczyznę bardzo wielkiego pod względem wysokości i straszego pod względem szerokości, o nieporównywalnym wyglądzie, który spleciony był z kobietą, która również podobna była do mężczyzny pod względem wyglądu i wzrostu” (por. ApAbr 23, 5). W tym kontekście w pseudoepigraficznych opisach ciała protoplastów jest przedstawiane nie tylko jako gigantyczne, ale nawet jako to, które posiada boskie cechy. Tak więc przedstawienie Adama często powiązane jest z obrazami ukazującymi osobę o cechach boskich. Ten motyw wywodzi się ze źródeł kapłańskich oraz Księgi Ezechiela, która określa człowieka jako boski „Kabod”, czyli aspektu Boga, którego człowiek może doświadczyć. Źródła pseudoepigraficzne i rabiniczne odnoszą się także do świetlistości pierwotnego ciała protoplasty, które podobnie jak Bóg emitowało światło<sup>51</sup>.

---

<sup>51</sup> W ten sposób teksty targumiczne świadczą o świetności Adama i Ewy w ogrodzie Eden. Biblijne tło dla takich tradycji obejmuje fragment z Rdz 3, 21, gdzie „Pan Bóg uczynił dla Adama i jego żony szaty ze skóry i przyodział ich”. Tradycje targumiczne, zarówno palestyńskie, jak i babilońskie, wskazują na „szaty chwały” zamiast na „szaty ze skóry”. Na przykład w Targumie Pseudo-Jonathana w Rdz 3, 21 można znaleźć następującą tradycję: „A Pan Bóg uczynił szaty chwały dla Adama i jego żony ze skóry, którą wąż zrzucił (do noszenia).

Zgodnie z tradycjami adamicznymi pierwotny stan ciała protoplasty dramatycznie zmienił się po upadku, kiedy stracił swoją wielką urodę, świetność oraz świetlistość. W tym kontekście metafora drzewa ukazuje upadek pierwotnego stanu ludzkości<sup>52</sup>. Historia protoplastów jako metafory upadku ma ogromne znaczenie w pojęciowych ramach przesłania dotyczącego cielesności, zawartego w Księdze Rodzaju. Obraz drzew wpisuje się dobrze do dialektycznej gry, która potwierdza różne cielesne motywy występujące w obu księgach<sup>53</sup>.

Podkreślając podobieństwa między biblijnymi i apokryficznymi opisami relacji w ogrodzie Eden, należy również zwrócić uwagę na cele, jakie metafora drzewa ze sobą niesie, zarówno w Księdze Rodzaju jak i w Apokalipsie Abrahama. Podczas gdy obraz drzewa i jego zakazanego owocu w Księdze Rodzaju wykorzystywany jest do ukazania motywu związanego z ludzką cielesnością, to w ApAbr motyw drzewa jednoznacznie przeciwstawia się tradycji, związanej z ubóstwieniem cielesności człowieka. Również Księga Daniela oraz Księga Ezechiela, w których prądy adamiczne występują, potwierdzają możliwość podobieństwa człowieka do Boga. To On w tych księgach kształtuje swoje ukochane stworzenie na swój obraz. Natomiast w ApAbr zamysł autora wydaje się być zupełnie odmienny.

Abrahamowi, kiedy przebywał w niebie, pokazano alegoryczne obrazy należące do głównych punktów historii ludzkości. W ApAbr 23, 5-8 główny bohater ApAbr stwierdza: „Zobaczyłem tam mężczyznę bardzo wielkiego pod względem wysokości i strasznego pod względem szerokości, o nieporównywalnym wyglądzie, który spleciony był z kobietą, która również podobna była do mężczyzny pod względem wyglądu i wzrostu. I stali pod jednym z drzew Edenu. Owoc tego drzewa był jakby z wyglądu kiści

---

skórę ich paznokci (szat), z których zostali zdarci, i przyodział je. Zob. M. Maher, *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis. The Aramaic Bible*, Collegeville 1992, s. 29. Targum Neofiti w Rdz 3, 21 ujawnia podobną tradycję: „A Pan Bóg stworzył dla Adama a dla swojej żony szaty chwały, skórę ich ciała, i przyodział ich - Zob. M. McNamara, *Targum Neofiti 1: Genesis. The Aramaic Bible*. Collegeville 1992, s. 62-63.

<sup>52</sup> Por. C. Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam. Liturgical Anthropology in the Dead Sea Scrolls*, Brill, Leiden 2002, s. 101-103.

<sup>53</sup> Inny przykład takiej dialektycznej gry można znaleźć w Ez 28, 1-19, gdzie można znaleźć symboliczne przedstawienie wyroku przeciwko księciu Tyru. Wydaje się, że relacja ta jest również inspirowana tradycjami adamicznymi.

winogron, a za drzewem stał ktoś jakby podobny do węża. Ręce i nogi podobne miał do człowieka. Miał sześć skrzydeł na plecach po prawej i sześć po lewej swej stronie. Trzymając owoc drzewa dawał tym, którzy byli spleceni ze sobą do jedzenia. Rzekłem: Przedwieczny Mocny! Kto są ci, którzy splecli się ze sobą, i kto jest ten, który jest między nimi, i co to za owoc, który jedzą?”. Wyjaśnienie padające z ust anioła określa Adama, pierwszego człowieka, jako słońce, a nawet światło, a mówiąc o pragnieniu na ziemi, wskazuje na Ewę. Księga Apokalipsy Abrahama może się tu odwoływać do alegorycznej koncepcji, zgodnie z którą Adam i Ewa symbolizują w ApAbr 23, 5-8 odpowiednio „rozum” oraz „namiętność”<sup>54</sup>.

#### 4.2. Intertekstualność motywu drzewa w 1 Hen 25, 1-7; 32, 1-6

W 1 Księdze Henocha etiopskiej drzewo rajske nie jest nazywane drzewem życia, ale jest opisane w tak wzniosłych kategoriach, że przynajmniej od czasu, gdy A. Dillmann je zidentyfikował jako takie, zostało opisane przez uczonych jako drzewo życia<sup>55</sup>. Znajduje się ono na ziemskim tronie Boga. Jest niezwykle aromatyczne i niedostępne aż do dnia sądu, po którym prawi i święci będą się nim cieszyć, kiedy zostanie ponownie zasadzone w domu Pana. Jego zapach zapewni każdemu człowiekowi sprawiedliwemu długie życie na ziemi. W 1 Hen 25, drzewo to jest opisane jako to, które ma niezwykle właściwości, dlatego też zostało określone mianem drzewa życia<sup>56</sup>.

Autor 1 Księgi Henocha wskazuje, że przeciwna postawa do sprawiedliwych, czyli niewierność ludzkości, zostanie osądzona w przyszłym pokoleniu. Oczekuje przy tym, iż domniemani czytelnicy 1 Księgi Henocha utożsamiają się z tym pokoleniem i zaczną starania o przybranie postawy sprawiedliwych, aby uniknąć owego sądu Bożego.

---

<sup>54</sup> Por. A. Kulik, *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha: Toward the Original of the Apocalypse of Abraham*, Atalanta 2004, s. 84.

<sup>55</sup> Por. A. Dillmann, *Das Buch Henoch: uebersetzt und erklärt*, Leipzig: Vogel 1853, s. 15; G. W. Nickelsburg, *1 Enoch: a commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1–36*, Fortress Press, Minneapolis 2001, s. 38.

<sup>56</sup> Por. V. Bachmann, *Rooted in Paradise? The Meaning of the 'Tree of Life' in 1 Enoch 24–25 Reconsidered*, JSPE 19, no. 2, (2009), s. 83-107.

W kontekście intertekstualnych zależności międzytekstowych warto zauważyć, że są również wcześniejsze wzmianki dotyczące drzewa, zawarte w 1 Księdze Henocha. Dotyczyły one w głównej mierze tematyki botanicznej, o czym świadczy np. użyte słownictwo greckie: ῥιζοτομίας, które oznacza m. in. „cięcie i zbieranie korzeni” (por. 1 Hen 8, 3). Świadczy to o tym, że szkody, jakie zostały wyrządzone stworzeniu, rozciągnęły się również na efekty jego pracy. Miłosierna, naprawcza odpowiedź Boga w rozdziałach 1 Hen 9 – 11 w tym temacie ukazuje roślinę prawości, którą należy zasadzić zamiast niegodziwości (gr. ἀναφανήτω τὸ φυτόν τῆς δικαιοσύνης καὶ τῆς ἀληθείας εἰς τοὺς αἰῶνας μᾶττ χυφα). Właśnie dzięki takiej postawie Stwórcy wszystkie inne drzewa będą się „radować” z tego sadzenia. Użyty tu został ten sam czasownik w liczbie pojedynczej gr. φυτευθήσεται, co w 1 Hen 10, 16 (gr. καὶ πάντα τὰ δένδρα τῆς γῆς ἀγαλλιάσονται φυτευθήσεται φσμουος, συουουος, συουουος, συουος, υσυουος, συουος, συουος, συουος, ἔσουος, συουουθήος, σουος) szczególnie wspomina się w tym fragmencie o obfitości wina i oliwek (por. 1 Hen 10, 19).

Dalsza analiza tekstowa ukazuje, że w 1 Hen 12 – 36 bohater apokryfu angażuje się w realizację Bożego planu. Natomiast drzewo powiązane z tym planem i identyfikowane jako drzewo życia, pojawia się w 1 Hen 21 – 36. Chociaż obecne doświadczenie czytelnika może skłonić go do myślenia inaczej, ukryta rzeczywistość polega na tym, że Bóg rozpoznaje zło w świecie, stworzonym na początku jako dobry. Współczuje On tym, którzy cierpią z powodu niegodziwości, co więcej, jest gotów wyeliminować wszelki bunt i przywrócić dobro swojemu stworzeniu.

Dalsza releksja opowiadania apokryficznego 1 Hen 24, 3 wskazuje, że wyjątkowe drzewo znajduje się wśród niektórych (gr. εὐειδῆ) dobrze ukształtowanych drzew, otaczających siódmą górę. Przypomina ona tron Boży, wspomniany wcześniej w 1 Hen 18, 8, gdzie środkowa góra siedmiu służyła w niebie jako tron Boży. Właśnie w tym kontekście, kiedy Henoch pyta o wyjątkowe drzewo (por. 1 Hen 24, 5), Michał najpierw odpowiada, że na tej górze zasiądzie Bóg, kiedy nawiedzi ziemię (por. 1 Hen 25, 3). Michał



następnie odpowiada na pytanie Henocha dotyczące drzewa, oznajmiając mu, że w czasie sądu jego owoce zostaną dane wybranym i przesadzone w świętym miejscu przez Boga (por. 1 Hen 25, 5). To niezwykle pachnące drzewo z 1 Hen 24 – 25 jest niedostępne aż do dnia sądu, po którym otrzymają go sprawiedliwi i święci (por. 1 Hen 25, 4), a zostanie ostatecznie zasadzone w domu Pańskim. Jego opis mówi, że ma „słodszy zapach niż wszystkie inne słodkie przyprawy, a jego liście, kwiaty i drewno nigdy nie więdną; jeśli chodzi o owoce, były one jak kiście palm daktylowych” (por. 1 Hen 24, 4). Natomiast owoce drzewa zapewnią sprawiedliwemu człowiekowi długie życie na ziemi (tekst gr. opisuje to w następujący sposób: τότε δικάϊοις καὶ ὁσίοις δοθήσεται ὁ καρπὸς αὐτοῦ τοῖς ἐκλεκτοῖς εἰς ἡωὴν εἰς βροχῶν).

W 1 Księdze Henocha wspomniano również o innym konkretnym drzewie. W 1 Hen 26, 1 drzewo to, co prawda nie jest nazywane drzewem życia, ale określone jako „centrum świata”. Odpowiedni fragment brzmi: „a stamtąd udałem się na środek ziemi i zobaczyłem błogosławione miejsce, w którym rosły drzewa z pozostałymi i pączkującymi gałęziami z przyciętego drzewa”. Jego lokalizacja nie jest określona, ale święta góra to miejsce, w którym niegodziwi i prawi zostaną zgromadzeni przed rozdzieleniem (por. 1 Hen 27, 4). Ten fakt w relacji intertekstualnej nakreśla powiązania jeszcze ściślejsze z Rdz 3, 1-24, przez co interpretacja perykopy z Księgi Rodzaju staje się jeszcze bardziej interesująca i bogatsza.

Innym ciekawym zagadnieniem, które zauważył G. W. Nickelsburg, mającym wpływ na badanie intertekstualne, jest fakt, że apokaliptyczne narracje podróźnicze Henocha zazwyczaj opisują percepcję wszelkiego rodzaju zmysłów<sup>57</sup>. Na przykład podczas niebiańskiej podróży, opisaney w 1 Hen 14, bohater słyszy wezwania oraz widzi błyski i czuje ciepło jak i zimno. Te percepcje zmysłowe zostały jeszcze bardziej rozszerzone w opisie w rozdziałach 1 Hen 24 – 25. Henoch nie tylko widzi jego piękno i zapach (por. 1 Hen 24, 4-5; 1 Hen 25, 1. 4) ale też mówi o jedzeniu jego owoców (por. 1

---

<sup>57</sup> Zob. G. W. Nickelsburg, *1 Enoch: a commentary...*, dz. cyt., s. 38.

Hen 25, 5). W rzeczywistości charakterystyczną cechą używaną do identyfikacji drzewa jest jego zapach („dlaczego zastanawiasz się nad zapachem drzewa” w 1 Hen 25, 1 oraz „to pachnące drzewo” w 1 Hen 25, 4). Ostatecznie, kiedy ponownie aromaty drzew są wymienione w 1 Hen 30, 2-3; 1 Hen 31, 3; 1 Hen 32, 4, to wyjątkowe drzewo określone jest przez autora jako drzewo mądrości.

Powyższa intuicja egzegetyczna podąża za V. Bachmann, która uważa, że drzewo opisane w 1 Hen 24 – 25 można uznać za drzewo życia nie ze względu na jego związek z rajem, ale dlatego, że drzewo mądrości ma właściwości cudowne: ożywia<sup>58</sup>. Drzewo opisane w 1 Hen 24 – 25 nie przypomina tego z Edenu, ponieważ nie ma żadnych jego atrybutów. Zamiast tego przedstawia drzewo mądrości, które ma przynosić życie. Takie stwierdzenie ma sens, ponieważ ten symbol drzewa ma zastosowanie w literaturze mądrościowej (por. Mdr 9; Prz 12, 16. 23; 13, 16; 14, 8; Hi 5, 12; 15, 5) oraz funkcjonuje jako szersze przesłanie 1 Księgi Henocha.

Mimo że drzewo z 1 Księgi Henocha 24 – 25 nie jest wyraźnie nazywane drzewem życia, jego identyfikacja jako drzewa z Edenu z Rdz 3, 1-24 ma swoje uzasadnienie. Pierwszy argument przedstawił A. Dillmann, który stwierdził, że zarówno drzewo henochiczne, jak i drzewo życia w Edenie, dają życie wieczne. G. W. Nickelsburg dodał powody, dla których są one zakazane dla wszystkich ludzi (por. Rdz 3, 24), oraz oba znajdują się w raju. Bóg przeszczepił drzewo henochiczne z pierwotnego raju na wschodzie w niedostępne miejsce aż do ostatecznego sądu<sup>59</sup>.

R. H. Charles, zauważył, iż drzewo wyjątkowe, dane przez Boga, w pierwszej kolejności zapewnia długie życie człowiekowi (por. 1 Hen 25, 6). „Wówczas rozradują się niewymownie i będą zadowoleni w świętym (miejscu). Miły zapach tego drzewa (przeniknie) ich kości i będą żyć długim życiem na ziemi, tak jak żyli twoi ojcowie. Za ich dni smutek, ból, znój i kara ich nie dotkną”. (por. 1 Hen 25, 6).

---

<sup>58</sup> Por. V. Bachmann, *Rooted in Paradise?...*, dz. cyt., s. 83-107.

<sup>59</sup> Por. G. W. Nickelsburg, *1 Enoch 1: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1-36; 81-108*, Fortress Press, Minneapolis 2001, s. 318.

Badacze 1 Księgi Henocha zauważyli również, że w księdze tej Bóg nigdy nie zabrania ludziom kontaktu z niezwykłym drzewem, ale raczej mówi, że nie mają (gr. ἐξουσία) oni mocy, aby uzyskać do niego dostęp aż do dnia sądu (por. 1 Hen 25, 4)<sup>60</sup>. Godna uwagi również jest myśl E. J. C. Tigchelaara, który zauważył, że nigdy w 1 Hen nie przeszczepiono drzewa ze wschodniego raju na zachód<sup>61</sup>. Znaczący temat mówią również o „przesadzaniu” drzewa jako o przeniesieniu z położenia południowego na północne, w zależności od wyrażenia „na północ” w języku etiopskim (*wamangala mes*)<sup>62</sup>. To - jak zauważył R. H. Charles - jest niestety błędnym odczytaniem gr. εἰς βορᾶν (w odniesieniu do żywności) jako εἰς βορρᾶν (na północy)<sup>63</sup>.

Szukając zależności motywu drzewa w odniesieniu do drzewa w perykopach 1 Hen 25, 1-7 oraz 1 Hen 32, 1-6, należy przyjąć, że jest ono drzewem życia z raju. Można także określić lokalizację raju w dwóch różnych miejscach. Pierwsza – północno-wschodnia – została opisana w 1 Hen 32, druga – północno-zachodnia – w rozdziałach 1 Hen 24 – 25, gdzie drzewo życia jest tymczasowo przesadzane, aż znajdzie swój eschatologiczny dom w Jerozolimie<sup>64</sup>. Te opisy wskazują raczej na to, iż owo drzewo henochiczne nie jest, jakby mogło się wydawać, drzewem fizycznym<sup>65</sup>. Sama lokalizacja unikatowego drzewa znajduje się w otoczeniu innych drzew. Rozbieżność między fizycznymi opisami tego samego miejsca geograficznego (góry tronu Bożego; por. 1 Hen 25, 3) wskazuje, że drzewo to nie jest fizyczne, ale referencyjne. Ta symboliczna

---

<sup>60</sup> Zob. K. M. Penner, *The Tree of Life in Enochic Literature, The Tree of Life, Themes in Biblical Narrative*, Vol. 27, Brill, Netherlands 2020, s. 170.

<sup>61</sup> Zob. E. J. C. Tigchelaar, *Eden and Paradise: The Garden Motif in Some Early Jewish Texts (1 Enoch and other texts found at Qumran)*, w: *Paradise Interpreted. Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity*, (red.) G. P. Luttikhuisen, Brill, Leiden 1999, s. 44–47.

<sup>62</sup> Zob. K. C. Baultch, *A Study of the Geography of 1 Enoch 17–19: “No One Has Seen What I Have Seen*, JSJS 81, Brill, Leiden 2003, s. 123.

<sup>63</sup> Zob. R. H. Charles, *The Book of Enoch or 1 Enoch: Translated from the Editor’s Ethiopic Text and Edited with the Introduction, Notes and Indexes of the First Edition Wholly Recast, Enlarged and Rewritten, Together with a Reprint from the Editor’s Text of the Greek Fragments*, Oxford: Clarendon 1912, s. 59.

<sup>64</sup> Zob. E. J. C. Tigchelaar, *Eden and Paradise...*, dz. cyt., s. 37–62.

<sup>65</sup> V. Bachmann, *Rooted in Paradise?...*, dz. cyt., s. 93.

funkcja nie jest zaskakująca, bowiem drzewo jest opisane w wizji z natury symbolicznej.

W Hen 32 autor wskazuje, że to przyszłe symboliczne „drzewo” oznacza dominację mądrości w przyszłości. Generalnie rzecz ujmując, w 1 Księdze Henocha drzewa symbolizują błogosławieństwo, a ich brak - przekleństwo. Jednym z celów ukazywania drzewa w ten sposób jest również przedstawienie ery sądu jako czasu, który daje szczęście. Cechę umożliwiającą to szczęście, wskazuje 1 Hen 5, 8-9, kiedy mówi, że mądrość zostanie dana wszystkim wybranym. Obfite życie, spowodowane brakiem pychy (co pociąga za sobą koniec grzechu), jest wynikiem tej mądrości. Mądry człowiek nie będzie już grzeszył i zadba o pełne, spokojne i radosne życie.

Bardzo ważne jest również to, aby w analizie, która utożsamia wyjątkowe drzewo z „mądrością”, nie wykluczać, iż może ono również być drzewem życia, ponieważ drzewo mądrości przynosi życie (por. 1 Hen 5). To przedstawienie „mądrości” jako drzewa życia ma swoje korzenie już w Księdze Przysłów (por. Prz 3, 18). Dlatego też drzewo symbolizujące mądrość jest nadal drzewem życia, ponieważ zgodnie z przesłaniem 1 Księgi Henocha mądrość przynosi życie. Jej celem jest ukazanie różnicy między złą „wiedzą” a dobrą „mądrością”. Wskazuje ona również, że istnieją dwa rodzaje wiedzy: odpowiednia i niewłaściwa; są rzeczy, które Bóg chciał, aby ludzie wiedzieli, i są rzeczy, które lepiej pozostawić nieznanne.

Można zatem przypuszczać, że są dwie tradycje mówiące o drzewie życia. Pierwsza wiąże się z opowieścią o raj z Rdz 2, 9 i Rdz 3, 23-24, druga natomiast jest przygotowanym przesłaniem dla wybranej wspólnoty<sup>66</sup>. Domniemywa się, że z tych dwóch tradycji czerpie swoją inspirację także literatura henochiczna. Wskazuje ona, że dostęp do drzewa życia, który został zabroniony w czasach Adama, zostanie przywrócony w czasach ostatecznych. Niewątpliwie to eschatologiczne drzewo tradycji życia wpłynęło na literaturę henochiczną.

---

<sup>66</sup> Por. D. E. Aune, *Revelation 1–5*, WBC 52A, Word, Dallas 1998, s. 152–153.

### 4.3. Intertekstualność motywu drzewa w Jub 3, 17-25

Podjmując analizę intertekstualną motywu drzewa, który występuje w Księdze Jubileuszy, należy w pierwszej kolejności zwrócić uwagę na Jub 3, 22. Wszystkie czasowniki w Jub 3, 22 mają liczbę pojedynczą i odnoszą się tylko do osoby Adama. Zaś w paralelnym wersecie w Rdz 3, 7b czasowniki te są użyte w liczbie mnogiej. Autor Księgi Jubileuszy relacjonuje, że: „[On] wziął [figowe liście]” (por. Jub 3, 22). Na końcu Jub 3, 22 używa identycznego wyrażenia jak w Rdz 3, 7b, odnoszącego się do kobiety i mężczyzny, którzy „ukryli swój wstyd”. Taki zabieg literacki, który ukazuje analiza intertekstualna, nakreśla czytelnikowi scenę przypuszczalnie dość istotną dla samego autora. Dzieje się tak, ponieważ autor Księgi Jubileuszy, używając kalki tekstowej, powołuje się na zapis z Księgi Rodzaju, mającej olbrzymie znaczenie dla społeczeństwa żydowskiego. Pisarz podkreśla również, że osoby (kobieta i mężczyzna) zakryły swoje ciało liśćmi figowca natychmiast po zjedzeniu zakazanego owocu. „Ale ze wszystkich stworzeń, zwierząt i bydła tylko Adamowi zostało dane, aby mógł przykryć swoje części wstydlive. Dlatego jest nakazane na niebieskich tablicach, aby wszyscy, którzy poznają nakazy Prawa, przykryli swoje części wstydlive i nie byli odkryci tak jak poganie” (por. Jub 3, 30-31). Dlatego również ubiór okazuje się ważnym elementem nauczania, które nakazywało Prawo, wpływającym z przesłania Księgi Jubileuszy i Księgi Rodzaju.

Autor Księgi Jubileuszy pomija wzmiankę o tym, jak mężczyzna i kobieta ukrywali się w zaroślach, o czym czytamy w Księdze Rodzaju (por. Rdz 3, 8). Zostaje również pominięty epizod z postawionym pytaniem: „Gdzie jesteś?” (por. Rdz 3, 9), które skierował Pan Bóg do Adama i Ewy. Stwórca rozpoczyna poszukiwania źródła zaistniałego problemu, związanego ze zjedzeniem owocu z zakazanego drzewa (por. Rdz 3, 9-13). Przyczyna pominięcia pozostaje nieznana, ale można domniemywać, iż autor Księgi Jubileuszy uznał, że antropomorficzny obraz Boga może być wielce

problematiczny dla adresata tekstu współczesnych sobie czasów<sup>67</sup>. Choć pominięcie materiału o człowieku trudno przypisać tendencji autora do przedstawiania patriarchów jako postaci nienaganych, jak dokumentuje to Jub 3, 25, to w tym kontekście B. Halpern-Amaru pisze dość przekonująco: „Pominięcie może posłużyć do uwolnienia każdego z nich z pewnej małostkowości charakteru, ale jego podstawową funkcją jest usunięcie oznak napięcia i wyobcowania, przekazywanych przez biblijną wersję sceny konfrontacji skoncentrowanej na Adamie”<sup>68</sup>.

Księga Jubileuszy następnie skraca część z Rdz 3, 14-19, w której Stwórca wydaje swoje werdykty wężowi, kobiecie i mężczyźnie. W Jub 3, 23 autor podejmuje temat odpowiedzi Boga wobec węża, ale go nie cytuje. Podkreśla on tylko, że wąż przeklinał te słowa o zmienionym sposobie komunikacji lub nieustannej wrogości do potomków kobiety. Nic również nie wskazuje na to, że wąż miałby być czymś więcej niż tylko stworzeniem, które potrafi rozmawiać.

Pozostała część trzeciego rozdziału dotyczy pierwszych grzechów i wygnania z ogrodu. Mężczyzna i kobieta spędzili siedem lat w ogrodzie. Kiedy pojawia się wąż, rozmawia z kobietą o drzewach, których owoce były zakazane (por. Jub 3, 17). Jest to dość dziwny element narracji, pojawiający się w Księdze Jubileuszy, ponieważ te drzewa, o których mowa już w Rdz 2, 9: „Na rozkaz Pana Boga wyrosły z gleby wszelkie drzewa miłe z wyglądu i smaczny owoc rodzące oraz drzewo życia w środku tego ogrodu i drzewo poznania dobra i zła”, nie pojawiły się jeszcze w opowieści (por. Jub 3, 15-35)<sup>69</sup>.

Analiza intertekstualna Jub 3, 17-25 przedstawia również Adama jako pierwszego z długiej linii kapłanów. Tekst Księgi Jubileuszy pokazuje bowiem, jak Adam dbał o ogród (sanktuarium), w którym go Bóg postawił.

---

<sup>67</sup> Por. J. T. A. G. M. van Ruiten, *Primaeval History Interpreted: The Rewriting of Genesis 1-11 in the Book of Jubilees*, JSJS 66, Leiden 2000, s. 97-98; J. R. Levison, *Portraits of Adam in Early Judaism...*, dz. cyt., s. 92.

<sup>68</sup> Zob. B. Halpern-Amaru, *The First Woman, Wives, and Mothers in "Jubilees"*, JBL, vol. 113, nr. 4, Winter 1994, s. 613.

<sup>69</sup> Por. J. C. VanderKam, *The Book of Jubilees*, Sheffield 2001, s. 31.

Badanie intertekstualne wskazuje także, że zdanie wypowiedziane przez węży w Jub 3, 17: „Pan tak wam rozkazał: Nie będziecie mogli spożywać z każdego drzewa, które jest w ogrodzie”, odnosi się bezpośrednio do Rdz 3, 1b. Zdanie w Jub 3, 17 jest parafrazowane i nawiązuje do paralelnych części z innych części rozdziału. Przykładem takiego paralelizmu jest też owoc z Jub 3, 18, który odnosi się do Rdz 3, 2 oraz Rdz 3, 6, a nie z Rdz 3, 1.

„Tego dnia wszystkie zwierzęta, bydło i ptactwo i wszystko, co chodzi i porusza się, przestało mówić, przedtem natomiast one wszystkie porozumiewały się jedną mową i jednym językiem” (por. Jub 3, 28). Księga Jubileuszy nie ukazuje żadnego zdziwienia oraz zaskoczenia z tego powodu, że wąż rozmawiał z kobietą. Jej autor nie wspomniał do tej pory o Bożym nakazie dotyczącym owocu z zakazanego drzewa, znajdującego się w Rdz 3, 1-24. Dlatego słowa, które wypowiada wąż, są pierwszymi wypowiedzianymi zdaniami i nakreślają czytelnikowi cały kontekst kuszenia pierwszego człowieka przez szatana. Analiza intertekstualna pokazuje, że odpowiedź kobiety jest niemal dosłowną kalką Rdz 3, 2-3. Jest nią również sposób, w jaki autor Księgi Jubileuszy chce wprowadzić zakaz, który po raz pierwszy znalazł się w Rdz 2, 16-17 (por. Jub 3, 25). Poniższe porównanie wierszy z Rdz 3, 2-3 oraz Jub 3, 18 ukazuje kalkę intertekstualną, zastosowaną przez autora:

#### *Księga Rodzaju 3, 2-3*

Niewiasta odpowiedziała wężowi: «Owoce z drzew tego ogrodu jeść możemy, tylko o owocach z drzewa, które jest w środku ogrodu, Bóg powiedział: Nie wolno wam jeść z niego, a nawet go dotykać, abyście nie pomarli».

#### *Księga Jubileuszy 3, 18*

Lecz ona odparła: „Pan powiedział: Możecie jeść owoce ze wszystkich drzew, które są w ogrodzie, ale powiedział do nas: Nie będziecie jedli owoców z drzewa, które znajduje się w środku ogrodu, abyście nie pomarli”.

Zarówno Księga Rodzaju, jak i Księga Jubileuszy przedstawiają przykazania, które nakreślił Bóg w Rdz 2, 16-17 z dodatkowymi słowami o

niedotykanii nawet owocu i określaniu drzewa jako jednego w środku ogrodu, a nie jako drzewa poznania dobra i zła. Dwukrotna obecność zwrotu „nas” nakazuje odzwierciedlać fakt, że Rdz 3, 2-3 przeformułuje przykazanie z Rdz 2, 16-17 w liczbie mnogiej. Można zatem domniemywać, że użyta przez autora natchnionego liczba mnoga w Rdz 3, 2-3, ma za zadanie dostosować Boże polecenie do obecnej sytuacji. Kobieta bierze udział w tej scenie, ale pozostaje bierna w swych poczynaniach.

Powyższa interpretacja wydaje się być zdecydowanie lepsza od sugestii B. Halperna-Amaru, że – w przeciwieństwie do Księgi Rodzaju – autor Księgi Jubileuszy, ukazuje, iż kobieta staje się równa w nieposłuszeństwie Adamowi. „Adam nie jest już źródłem, przez które staje się wtajemniczony w boską wolę. Obaj słyszą rozkaz zabraniający jedzenia owocu z drzewa i obaj naruszają ten zakaz”<sup>70</sup>. Prawdą jest, że zostało pominięte samo polecenie zawarte w Rdz 3, 3: „Nie wolno wam jeść z niego, a nawet go dotykać, abyście nie pomarli”, jednakże autor Księgi Jubileuszy w tym miejscu odtwarza tekst Rdz 3, 2-3 z dodatkowymi słowami dotyczącymi dotyku (por. Jub 3, 20)<sup>71</sup>.

Wąż łączy drzewo, które jest w środku ogrodu ze znajomością dobra i zła, jak w Rdz 2, 17. Zastosowanie liczby mnogiej w Jub 3, 19: „jak bogowie” jest następstwem egzegezy heb. כאלהים z Rdz 3, 5 i odnosi się nie do samego Boga, ale do istot niebiańskich (aniołów). Jest to interpretacja odzwierciedlona w starożytnych wersjach Księgi Rodzaju (np. LXX - θεοί). Targum Neofiti wyraża tę interpretację stwierdzeniem: „ty będziesz jak anioły przed Panem”.

„Kiedy więc kobieta zobaczyła, że drzewo jest dobre do jedzenia i że była to rozkosz dla oczu, a drzewo było pożądane, aby uczynić go mądrym, wzięła z niego owoc i zjadła” (por. Rdz 3, 6a). To zdanie brzmi tak, jakby kobieta była pod wrażeniem drzewa i chciała z niego jeść, dlatego też Księga Jubileuszy próbuje wyjaśnić wszelkie niejasności pojawiające się w tekście

---

<sup>70</sup> Zob. B. Halpern-Amaru, *The First Woman...*, dz. cyt., s. 612.

<sup>71</sup> Por. J. C. VanderKam, *Jubilees: A Commentary on the Book of Jubilees, Vol 1. Chapters 1-22*, Minneapolis 2018, s. 225.



Rdz 3, 1-24. Drzewo rzeczywiście bardzo przyciągało jej wzrok, ale było owocem Bożym i dlatego było dobre do jedzenia<sup>72</sup>.

Analizując Rdz 3, 6a, należy stwierdzić, iż uczynienie kogoś mądrym, w tej sytuacji staje się szkodą dla człowieka. Księga Jubileuszy nie sugeruje, że owoc drzewa miał magiczne właściwości. Co więcej, dostosowanie wersetów Rdz 3, 6b-7a ujawnia szerszą tendencję w Księdze Jubileuszy. W Księdze Rodzaju kobieta po zjedzeniu zakazanego owocu podaje go Adamowi. Zaś Jub najpierw okrywa swój wstyd liśćmi figowymi, a dopiero potem dzieli się jedzeniem z Adamem. Jest to jeden z nielicznych fragmentów, co do którego tekst masorecki i Pentateuch samarytański nie zgadzają się. Księga Jubileuszy opowiada się za czytaniem według wzorca znajdującego się w tekście masoreckim. W Pentateuchu samarytańskim występuje czasownik w liczbie mnogiej (jedli), podobnie jak w LXX. Ta zmiana warunkuje czasowniki. Ma to miejsce dokładnie w wersecie Rdz 3, 7, gdzie jest mowa o tym, że oczy obojga były otwarte i zauważyli, że są nadzy. W Jub, ponieważ kobieta już zakryła się, oba czasowniki są w formie liczby pojedynczej, gdyż odnoszą się tylko do Adama - otworzył oczy i zobaczył, że jest bez ubrania. Apokryf wcześniej unikał wspomnienia o nagości kobiety (por. Jub 3, 16). Ona demonstruje swoją skromność, ubierając się, zanim poda owoc swojemu mężowi<sup>73</sup>. Doświadczenie otwartych oczu w Księdze Jubileuszy jak i w Księdze Rodzaju ma zupełnie inne konsekwencje niż te, które zapowiadał wąż (por. Jub 3, 19; Rdz 3, 5), ponieważ ostatecznie Adam i Ewa zostali wyrzuceni z raju (por. Jub 3, 26; Rdz 3, 23).

#### **4.4. Intertekstualność motywu drzewa w 4 Ezd 3, 4-10; 8, 46-62a**

Teksty 4 Ezd 3, 4-10 jak i 4 Ezd 8, 46-62a zawierają kilka bardzo interesujących zależności intertekstualnych. Przyglądając się napomnieniu: „Wiele bowiem jeszcze ci zostaje, abyś mógł miłować moje stworzenie bardziej niż ja. Ty jednak często siebie samego zbliżałeś do

---

<sup>72</sup> Por. J. L. Kugel, *Traditions of the Bible: A guide to the Bible as It Was at the Start of the Common Era*, MA: Harvard University Press, Cambridge 1998, s. 126-127.

<sup>73</sup> Por. L. Stuckenbruck, *The Book of Jubilees...*, dz. cyt., s. 296.

niesprawiedliwych. Nie czyń tego!”), które jest zapisane w 4 Ezd 8, 47, można dostrzec bliskie powiązania tekstowe zarówno w sformułowaniu, jak i ideach (por. 4 Ezd 5, 33) perykop o ogrodzie Eden w Rdz 3, 1-24. Tematyka stworzenia i miłości, ale też braku posłuszeństwa, wpisują się w głęboko zakorzenione idee obu ksiąg.

Wyważona wypowiedź z 4 Ezd 8, 46: „On odpowiadając mi, rzekł: „Rzeczy doczesne należą do doczesnych, a przyszłe do przyszłych”, służy jako odpowiedź na pojawiające się w tej księdze pytania i wprowadza również fragmenty predykcyjne. Samo zaś drzewo życia w 4 Księdze Ezdrasza 3 i 8 znajduje się w większej części zatytułowanej „Trzecia wizja”<sup>74</sup>. Ta sekcja zaczyna się od 4 Ezd 6, 35 i kończy na 4 Ezd 9, 25. Kluczowym tematem tej wizji jest Boże dzieło w stworzeniu i jego związek z eschatologicznymi celami Boga.

Podążając za nadrzędnym tematem Boga jako Stwórcy, 4 Ezd 8 zaczyna od wskazania na Boże stworzenie świata, podkreślając, że jest to Jego stworzenie „świata, który ma nadejść ze względu na nielicznych”. Tutaj Autor przytacza przypowieść, porównując wszystko z gliną i złotym pyłem. Tak są stworzeni wszyscy ludzie w porównaniu z tymi, którzy są zbawieni (por. 4 Ezd 8, 1-3).

W tym kontekście, dotyczącym w głównej mierze ocalenia ludzi, Pan odpowiada na modlitwę Ezdrasza z 4 Ezd 8, 37-40, uznając, że pewne aspekty tego, co powiedział, są niewątpliwie prawdziwe i przekonujące. Stwierdza stanowczo i surowo, że: „nie będzie się zajmował ukształtowaniem tych, którzy zgrzeszyli, ani ich śmiercią, ich sądem lub potępieniem” (por. 4 Ezd 8, 38), a zamiast tego „będzie się radował ze stworzenia sprawiedliwych” (por. 4 Ezd 8, 39).

Również przesłanie, które dotyczy drzewa życia w 4 Ezd 8, 52, ukazuje pewnego rodzaju zaniepokojenie wyłączną nagrodą dla prawych, a brakiem łaski dla źle postępujących. W kontekście intertekstualnym jest to relacja

---

<sup>74</sup> Por. B. M. Metzger, *The Fourth Book of Ezra*, w: *The Old Testament Pseudepigrapha*, (red.) J. H. Charlesworth, Vol. 1, Doubleday, Garden City NY 1983, s. 520.

międzytekstowa, która odnosi się do nie jedzenia owoców z drzewa zakazanego w raju (por. Rdz 3, 3). Komentarz autora: „Ale ty myśl o swoim losie i staraj się poznać chwałę tych, którzy są do ciebie podobni” (por. 4 Ezd 8, 51) wskazuje na kulminacyjny fragment w 4 Ezd 8, 46-63. Reszta odpowiedzi Pana na pytania Ezdrasza jest oparta na języku rolniczym, a szczególnie słownictwie związanym z drzewami. Jednym ze sposobów określenia, w jaki sposób metafora jest ujęta w tym fragmencie, jest analiza miejsc z 4 Ezd 8, 53: „Korzeń zła zaś został przed wami opieczętowany, niemoc została w was wygaszona i śmierć została ukryta, Szeol umknął i zepsucie poszło w zapomnienie”. Użyta terminologia w 4 Ezd 8, 53, dotycząca zła, niemocy i śmierci, pochodzi z tego samego pola semantycznego co w Rdz 3, 1-24. Jest to szczególnie istotne wówczas, kiedy następuje grupowanie domen semantycznych, jak chociażby w 4 Ezd 41-45.

Boża odpowiedź udzielona Ezdraszowi, dotycząca zadbania o swój własny los, prowadzi do kluczowej części, w której używane są obrazy drzewa życia (por. 4 Ezd 8, 46-62). Bóg wskazuje, że Ezdrasz nie w pełni zrozumiał miłość Boga do jego stworzenia. Stwórca jasno stwierdza: „Wiele bowiem jeszcze ci zostaje, abyś mógł miłować moje stworzenie bardziej niż ja. Ty jednak często siebie samego zbliżałeś do niesprawiedliwych. Nie czyn tego!” (por. 4 Ezd 8, 47). Analiza intertekstualna w tym kontekście wskazuje na drzewo rajske, które zasadził Bóg (por. Rdz 3, 1-24). Jest ono obrazem Bożego prawa, dlatego też człowiek, który jest niesprawiedliwy w swoim postępowaniu (nie przestrzega przykazań), nie może mieć do niego dostępu.

Bóg oddziela doświadczenia dwóch rodzajów ludzi w „czasach ostatecznych” (por. 4 Ezd 8, 51): tych, którzy uniżają się i są rzeczywiście sprawiedliwi, jak Ezdrasz (por. 4 Ezd 8, 49) – dla nich został otwarty raj i drzewo życia zasadzone - oraz ci, którzy „chodzili z wielką dumą” (por. 4 Ezd 8, 50) i nie są sprawiedliwi. Reszta fragmentu skupia się na nagrodach i karach dla tych dwóch grup w czasach ostatecznych.

W 4 Ezd 8, 52 autor księgi przedstawia doświadczenie Bożych nagród dla ludzi prawych. Ukazuje je za pomocą powtarzanych rzeczowników

pojęciowych i czasowników: raj został otwarty; posadzone drzewo życia; przygotowany na wiek; wiele pod warunkiem; miasto zbudowane; reszta wyznaczona; dobroć ustalona; mądrość udoskonalona.

W relacji intertekstualnej do narracji Rdz 3, 1-24 te słowa funkcjonują jak paralelizm, ale jest tu coś więcej: „raj otwarty” rozpoczyna tę listę od obalenia przekleństwa i zamknięcia raju (por. Rdz 3, 24). Drzewo życia nie jest po prostu obecne, ale zostaje zasadzone przez Stwórcę. Ramy czasowe w 4 Ezd 8 są przedstawiane jako „przyszły wiek”, z góry przygotowany dla tego, kto otrzyma miano człowieka sprawiedliwego<sup>75</sup>. Jest to odniesienie do pierwszych rodziców, Adama i Ewy, którzy przed skosztowaniem zakazanego owocu nosili miano ludzi sprawiedliwych, bliskich Panu Bogu.

Następnie autor 4 Księgi Ezdrasza podaje szereg aktywności kojarzonych z wielkim „Szalom” (pokojem), który będzie charakteryzał się dostatkiem, odpoczynkiem, dobrocią i mądrością wśród ludzi. Są one tożsame z tymi, które towarzyszyły ludziom w ogrodzie rajskim Rdz 3, 1-24. W narracji 4 Ezd 8 znajduje się także obraz miasta, które zostało zbudowane. Jest to analogiczny obraz odnoszący się do stworzenia raju przez Boga, gdzie w centralnym miejscu ogrodu znajduje się drzewo rajskie. Drzewo życia teraz wydaje się być kluczową częścią tego, co jest sadzone w tym mieście-ogrodzie. Obraz miasta-ogrodu nie jest czymś nowym w literaturze apokaliptycznej. Jest to dość powszechne porównanie, które występuje w tekstach okresu Drugiej Świątyni o charakterze apokaliptycznym. Można je również spotkać w tekstach Nowego Testamentu, w Apokalipsie Jana, gdzie autor natchniony mówi o obrazach Jerozolimy jako miasta-ogrodu (por. Ap 21, 10-27).

Badając relacje intertekstualne motywu drzewa w 4 Ezd należy również zwrócić uwagę na „nagrodę”, przeznaczoną dla ludzi prawych. Owa „nagroda” w narracji 4 Ezd 8 przedstawiona została przy pomocy zaprzeczeń (por. 4 Ezd 8, 53-54). Po ukazaniu listy tego, czego doświadczą sprawiedliwi,

---

<sup>75</sup> Zob. P. T. Lanfer, *Remembering Eden: The Reception History of Genesis 3, 22-24*, Oxford University Press, New York 2012, s. 146-154.

przedstawiona zostaje analogiczna, dotycząca ludzi, którzy nie przestrzegali przykazania Bożego. Przyjmuje ona podobną formę jak w 4 Ezd 8, 52: rzeczownika i czasownika. Autor 4 Ezd stwierdza: korzenie zła są zapieczętowane; choroba jest wygnana; śmierć jest ukryta; piekło uciekło; zapomniano o korupcji; smutki przeminęły (por. 4 Ezd 8, 53-54). Analizując relacje intertekstualne można domniemywać, że autor 4 Ezd, odnosząc się do Rdz 3, 1-24, wskazuje poniekąd na nagrodę, którą jest ostateczne przebywanie w obecności Stwórcy w raju, który zostanie ponownie otwarty (por. 4 Ezd 8, 52). Jest nią również kosztowanie owoców z drzewa życia (por. 4 Ezd 8, 52).

W przeciwieństwie do pozytywnych przedstawień, które koncentrują się na bezpieczeństwie, doskonałości i stanowczości, te negatywne obrazy kładą nacisk na tajemnicę (zapieczętowaną, ukrytą), porzucenie (wygnanie, ucieczkę) i zapomnienie (zapomnienie, śmierć). Z każdym z tych terminów związane są tutaj różne negatywne doświadczenia: zło, choroba, śmierć, piekło, zepsucie, smutek. Wiele z tych negatywnych konceptów funkcjonuje jak odwrócone lustro w stosunku do wcześniejszej listy. Obietnica jest taka, że w miejsce śmierci „zasadzone” zostanie życie. Autor 4 Ezd, używając terminologii mówiącej o sadzeniu drzewa, wskazuje na powtórny radość, jaka towarzyszyła Adamowi i Ewie w raju, zanim złamali przykazanie Boga (por. Rdz 3, 1-24). Można zatem przypuszczać, że czasy eschatologiczne, o których pisze autor 4 Ezd, będą powtórny rajem, gdzie znajdować się będzie drzewo rajske. Zło zostanie zapieczętowane i zastąpione ustanowieniem samego tylko dobra (por. 4 Ezd 8, 53-54). Piekielne czeluście zostaną zamknięte, a raj otwarty.

Obraz raju w narracji 4 Ezd 8 kontrastuje z tymi, którzy „splugawili imię tego, który ich stworzył” (por. 4 Ezd 8, 60), „gardząc Najwyższym”, którzy „pogardzali jego Prawem i porzucili jego drogi” (por. 4 Ezd 8, 56-57). Język „splugawienia” użyty w narracji 4 Ezd może pełnić rolę analogiczną, ponieważ tematyka odrzucenia Boga przez ludzi, występująca w powiązaniu z drzewem rajske, jest często poruszana w starożytnych apokalipsach.

#### 4.5. Intertekstualność motywu drzewa w księdze *ŻAdEw* 30(5) – 36(9)

Podjmując analizę intertekstualną motywu drzewa w apokryfie *Życie Adama i Ewy* w pierwszej kolejności należy wskazać na wielość relacji intertekstualnych, które w badanym tekście pokrywają się jak kalka z perykopą z Rdz 3, 1-24. Między innymi przy pomocy takiej właśnie kalki przedstawione zostaje stwierdzenie, do którego nawiązał Adam, potwierdzając to, że Bóg wyraźnie zabronił im jeść z drzewa (por. Rdz 3, 3). Dość ciekawy jest również fakt, że wersja grecka apokryfu *ŻAdEw* posiada powiązania tekstowe i tematyczne z Księgą Rodzaju, których nie znajdziemy w wersji łacińskiej *ŻAdEw*.

Konający Adam zbiera swoich synów i wyjaśnia im, co spowodowało jego upadek i dlaczego zostały mu zadane choroby i ból (por. *ŻAdEw* 30(5) – 36(9)). Patriarcha mówi, że przed upadkiem żyli w raju, a Bóg dał im drzewa wydające owoce, które mogli spożywać. Było tam jednakże jedno drzewo, którego zabronił im spożywać (por. *ŻAdEw* 32(7)): „dał nam każdą roślinę w raju, ale co do jednej przykazał nam, abyśmy z niej nie jedli, (bo) byśmy przez nią umarli” (por. gr. w. *ŻAdEw* 7, 1).

Relacje intertekstualne motywu drzewa ukazują również, jakiej wiedzy może dostarczyć drzewo rajske tym, którzy skosztowali jego owoców. Jest to znajomość dobra i zła, co również w analogiczny sposób zostało przekazane w Rdz 3, 5. Autor *ŻAdEw* 34(8) wyjaśnia podobnie konsekwencje popełnionego wykroczenia, a jest to między innymi nieunikniona śmierć (por. Rdz 3, 16-19). Opis upadku Adama jest przekazywany jego synom: „Niech wszyscy moi synowie przyjdą i zgromadzą się przy mnie ze wszystkich części świata” (por. *ŻAdEw* 30(5)). Adam wówczas leży już na łożu śmierci i doświadcza śmiertelnej choroby. Opisując Boży zakaz wypowiada bezpośredni zarzut pod adresem Ewy, stwierdzając, że to właśnie przez nią umiera, doznając choroby (por. *ŻAdEw* 32(7)).

Adam, kontynuując swoją wypowiedź, stwierdza że Bóg umieścił dwóch aniołów, aby ich strzegli. „Pan Bóg wyznaczył dwóch aniołów, aby nas

strzegli” (por. *ŻAdEw* 33). Aniołowie jednak nie pozostawiali cały czas na straży, a gdy wstąpili do nieba, aby oddać cześć Bogu, natomiast diabeł, znalazł sposobność, aby oszukać Ewę, tak że zjadła z niedozwolonego drzewa. Tekst relacjonuje: „A ona jadła i dawała mi”(por. *ŻAdEw* 33). W tym miejscu Adam przedstawia swoją wersję zdarzeń mówiąc, że oboje byli strzeżeni, ale to Ewa pierwsza została oszukana. On także pośrednio obwinia Ewę za swój występki, mówiąc, że najpierw zjadła, a potem ofiarowała mu zakazany owoc.

Wskazując na relacje intertekstualne w odniesieniu do Rdz 3, 1-24, autor *ŻAdEw* opisuje zdarzenie, w którym Ewa najpierw popełniła grzech, a potem przekazała owoc Adamowi (por. *ŻAdEw* 32(7)). Bóg odkrył, co uczynili i rozgniewał się na nich. Adam przytacza słowa Stwórcy: „Ponieważ opuściliście moje przykazanie i nie zachowaliście mojego słowa, które wam dałem” (por. *ŻAdEw* 34(8)). W konsekwencji słabości i nieposłuszeństwa Adama Bóg dał mu do zrozumienia, że zasługuje na karę<sup>76</sup>. W tym kontekście nieposłuszeństwo popełnione przez pierwszych rodziców opisane w Rdz 3, 1-24 również skutkuje karą. W narracji *ŻAdEw* intertekstualność w głównej mierze zorientowana jest na tworzenie (produkcję). Analizowane fragmenty *ŻAdEw* 30(5) – 36(9) to tkanki symboli, generujących znaki takie jak motyw drzewa. Intertekstualność ukazuje również, w jakim celu zostały wybrane wspólne znaki, tak aby oddać właściwe przesłanie tekstu. Zatem intertekstualność ta, zorientowana jest także na właściwą recepcję tekstu przez czytelnika.

Mimo Bożej kary zesłanej na Adama, on sam nie wysuwa żadnych zarzutów pod adresem szatana, mimo że opisał go jako przeciwnika (por. *ŻAdEw* 32(7)). W perykopie Rdz 3, 1 wężowi przypisano rolę zwodziciela, który doprowadził Ewę do pokusy, by zjadła z zakazanego drzewa. Adam przyznaje, że zdawał sobie sprawę z zakazu jedzenia z drzewa, ale oświadcza, że to Ewa pierwsza zjadła owoc, a potem mu go podała. Nie

---

<sup>76</sup> Por. M. D. Johnson, *Life of Adam and Eve*, w: *The Old Testament Pseudepigrapha*, (red.), J. H. Charlesworth, Vol. 2, Doubleday, New York 1985, s. 273.

mówi nic o tym, że on też zjadł zakazany owoc. Jednak w narracji jest domyślnie stwierdzone, że złamał przykazanie Boga, ponieważ Bóg działał na niego z gniewem i zarówno on, jak i Ewa zostali ukarani. Adam tłumaczy Setowi, w jaki sposób Bóg rozgniewał się na nich. Wyjaśnia także swojemu synowi, że został ukarany, ponieważ porzucił przymierze z Bogiem (por. *ŻAdEw* 34(8)).

Relacyjność intertekstualną w apokryfie *ŻAdEw* można również przedstawić analizując opis Ewy jako tej, która sprowadziła Adama na manowce i złamała przykazanie Boga, dotyczące niejedzenia z drzewa poznania (por. *ŻAdEw* 32(7)). Autor w *ŻAdEw* 10 – 11 opisuje zmaganie oraz cierpienie Ewy, która została przekonana przez węża do zjedzenia z zakazanego drzewa. Ta analogia również przedstawiona została w Rdz 3, 1-5. Sytuację tę autor opisuje w następujący sposób: „Odtąd udręka Adama wzrosła dwukrotnie, gdy widział on cierpienie swej żony, która została pokonana i upadła jak martwa” (por. *ŻAdEw* 11) wskazuje na intertekstualność, która zorientowana jest na tworzenie i ukazuje rozbudowaną narrację apokryfu *ŻAdEw* w odniesieniu do Rdz 3, 1-24.

Motyw drzewa ukazany w apokryfie *Życie Adama i Ewy* nakreśla prawdę, że pierwszy grzech popełniony przez człowieka miał miejsce w niebie. Stało się to w wyniku nieposłuszeństwa wobec Bożego nakazu. Narracja tego apokryfu wskazuje, że to wyniosłość, zazdrość i duma pobudziły człowieka do grzechu.

Przyczyną upadku szatana może być autorytet, jaki Adam otrzymał wobec aniołów, i to, że mógł być postrzegany przez niego jako naśladowanie autorytetu Boga<sup>77</sup>. Niechęć diabła do poddania się Adamowi doprowadziła go do buntu przeciwko rozkazowi Boga. Fakt, że szatan i inni upadli aniołowie uważali życie Adama w raju za godne pozazdrosczenia, jest podany jako powód, dla którego diabeł chce zwieść Adama i Ewę. Powodem, dla którego Adam i Ewa nie dotrzymali przymierza z Bogiem, było ich

---

<sup>77</sup> Por. G. A. Anderson, *The exaltation of Adam and the Fall of Satan*, w: *Literature on Adam and Eve: Collected Essays*, (red.) G. A. Anderson, M. E. Stone, J. Tromp, Brill, Leiden 2000, s. 86.



nieposłuszeństwo i pragnienie posiadania wiedzy o dobru i złu, takiej samej, jaką ma Stwórca. Adam i Ewa wiedzieli, że popełnili przestępstwo, znali zakaz Pana.

Inne relacje intertekstualne, jakie wskazuje egzegeza apokryfu *Życie Adama i Ewy*, to paralela narracyjna zbudowana przez autora apokryfu na podstawie biblijnego modelu zaczerpniętego wprost z tekstu Rdz 3, 15-19. Jednakże w samej historii biblijnej Rdz 3, 1-24, Boża kara ma miejsce przed wydaleniem z raju (por. Rdz 3, 22-24). Według Rdz 3, 1-24 Adam i Ewa powinni ją znać i oczekiwać na wymierzenie sprawiedliwości ze strony Stwórcy. Jednak cały cykl pokuty zakłada, że Adam i Ewa stopniowo odkrywają swoją karę dopiero wtedy, gdy rozpoczną życie na nowo, ale już poza Edenem. Autor apokryfu stopniowo przekazuje czytelnikowi swoje przesłanie. Wydaje się ono diametralnie różne od biblijnej opowieści Rdz 3, 1-24. Zmusza to czytelnika apokryfu *Życie Adama i Ewy* do refleksji, czy apokryficzny pisarz, choćby w małym stopniu, respektował szczegóły zawarte w biblijnej narracji Rdz 3, 1-24<sup>78</sup>. Bóg wyraźnie karze Adama i Ewę w zwięzły i wyważony sposób (por. Rdz 3, 14-19), zanim wyrzuci ich z raju (por. Rdz 3, 22-24).

W źródłach chrześcijańskich upadek był rozumiany jako utrata nadprzyrodzonego pierwiastka, dodanego do natury ludzkiej, albo jako zranienie, które zostało zadane ludzkiej naturze. Pozostawiło ono trwałą rysę na osobowości i wolności człowieka. Badanie intertekstualne oparte na semiotyce kategoryjnej wskazuje, że apokaliptyczny topos, taki jak apokryf *Życie Adama i Ewy*, może stanowić podstawę dla nowego, dramatycznego opowiedzenia historii biblijnej Rdz 3, 1-24. Świadczy o tym choćby wiele aluzji dotyczących pokuty oraz kary opisanych w apokryfie *ŻAdEw*. Zaś większość narracji apokryfu *ŻAdEw* dotyczy relacji tekst-tekst i odnosi się do egzegetycznej korelacji z Rdz 3, 7 i Rdz 3, 21.

---

<sup>78</sup> Por. G. A. Anderson, *The punishment of Adam and Eve*, w: *Literature on Adam and Eve: Collected Essays*, (red.) G. A. Anderson, M. E. Stone, J. Tromp, Brill, Leiden 2000, s. 58.

Gdy tylko Adam zjadł owoc, Bóg ogłosił początek śmiertelności cielesnej. Pierwszy człowiek przez nieposłuszeństwo Bogu rezygnuje z anielskiej egzystencji w raju, a w zamian odkrywa surowe warunki ziemskiego życia. Stanowią one sedno kary Adama i Ewy według Biblii (por. Rdz 3, 14-19). Egzegeza intertekstualna wskazuje, że dla autora apokryfu Życie Adama i Ewy wygnanie z raju nie jest główną karą za upadek, a raczej uzupełnieniem prawdziwej kary, jaką jest doświadczenie śmiertelności ciała człowieka. W tym kontekście intertekstualność zorientowana na recepcję tłumaczy karę z apokryfu ŻAdEw jako obrzęd pokutny, który jest przyjmowany z radością jako brzemię. Autor apokryfu ŻAdEw przekonuje czytelnika, że nie należy ugiąć się pod ciężarem grzechu Adama, ale przygotowywać się w swoim życiu do ostatecznego odkupienia.

##### **5. Idee teologiczne intertekstualnej egzegezy motywu drzewa z Rdz 3, 1-24 w apokaliptycznej literaturze judaizmu okresu Drugiej Świątyni**

Liczne badania historyczno-krytyczne dotyczące Rdz 3, 1-24, niestety w dużej mierze nie analizują dogłębnie teologicznego znaczenia metafory drzewa. Mimo to założenia tego badania oraz powstałe debaty na temat samej metafory drzewa, niewątpliwie wywarły wielki wpływ teologiczny na szerokie spektrum rozumienia narracji o drzewie rajskim<sup>79</sup>. Dla wielu współczesnych badaczy z pewnością nadal badanie historyczno-krytyczne stanowi olbrzymie źródło teologicznych implikacji.

Analiza intertekstualna oparta na semiotyce kategorialnej, która została zastosowana w niniejszej pracy, w jakimś stopniu poszerza patrzenie na narrację Rdz 3, 1-24. Niejednokrotnie analiza ta prowadzi egzegetę w nieco innym kierunku, mało oczywistym, kładąc akcenty na inne znaczenia, które poszerzają egzegezę tekstu biblijnego Rdz 3, 1-24. W głównej mierze intertekstualne komponenty teologiczne nie odbiegają od współczesnych założeń chrześcijańskiej dogmatyki, co sprawia, że nadają egzegezcie tekstu biblijnego Rdz 3, 1-24 bardzo tradycyjny, kanoniczny charakter.

---

<sup>79</sup> Zob. R. E. Burnett, *Historical Criticism*, w: *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, (red.) K. J. Vanhoozer, Baker Academic, Grand Rapids 2005, s. 291-293.

Podjęcie do tekstu natchnionego oparte na semiotyce kategorialnej stara się ukazać idee teologiczne wyłaniające się z narracji Rdz 3, 1-24 na nowo, ukazując bardziej współczesny język obrazu oraz wskazując interpretację tekstu natchnionego Rdz 3, 1-24 bardziej aktualną. Należy dołożyć wszelkich starań, aby tekst natchniony, który zostanie współcześnie przedstawiony Kościołowi, był żywym i aktualnym Słowem Boga.

Wnioski teologiczne intertekstualnej lektury Rdz 3, 1-24, koncentrujące się na metaforze drzewa, są dość zróżnicowane, ale nie tak rozbieżne, jak można by pochopnie wnioskować. Badanie idei teologicznych, dotyczących metafory drzewa na sposób intertekstualny, jest zróżnicowane pod kilkoma względami, a teologiczne znaczenie ma kilka podstawowych kierunków. Są one niezależne od tego, czy najwcześniejsze źródła Biblii hebrajskiej mówiły o jednym drzewie, czy też o dwóch. Obecna narracja Rdz 3, 1-24 w odniesieniu do apokaliptycznej literatury judaizmu okresu Drugiej Świątyni zachęca do refleksji nad tematami teologicznymi, dotyczącymi nieśmiertelności człowieka, życiodajnej obecności Boga i mądrości stworzeń.

Struktura tego badania nie wskazuje, że zobowiązania hermeneutyczne definitywnie określają, w jaki sposób współcześni teolodzy spotykają się z metaforą drzewa. Prawdą jest jednak, że względny prymat Rdz 3, 1-24 wpływa na odwołanie do drzewa i uwagę lub nieuwagę w kwestiach nieśmiertelności. Prawdą jest również, że względna obecność lub brak innych tekstów biblijnych bądź pozabiblijnych silnie koreluje ze Słowem Bożym oraz z oceną mądrości stworzeń w ramach każdego szczególnego odwołania do drzewa. Ponadto zaangażowanie bądź też sprzeciw wobec tradycyjnych metod egzegetycznych, szczególnie w odniesieniu do Księgi Rodzaju 3, 1-24, wpływa na szersze interpretacje teologiczne motywu drzewa. Jednak taki wpływ i korelacja nie są zdeterminowane całkowicie, bowiem tekst może zamiennie wywierać nacisk, ograniczając i prawdopodobnie wskazując wachlarz możliwych odwołań do tego motywu.

Istotny jest również fakt, że pewna polemika z tradycyjną interpretacją Rdz 3, 1-24, która może być zauważalna w pracy, w żaden sposób nie przekreśla dotychczasowych analiz egzegetycznych. Wręcz przeciwnie, uzupełnia je, poszerzając horyzont badawczy biblistów zajmujących się tematyką Rdz 3, 1-24.

Z jednej strony zakłada się w różnych badaniach, że cała narracja dotyczy nieposłuszeństwa oraz wygnania z raju jako wskazanie utraty wolności i odpowiedzialności posiadanej przez ludzi przed upadkiem<sup>80</sup>. Z drugiej natomiast stara się chronić Boga przed winą za upadek. Postrzega się w ten sposób wygnanie pierwszych rodziców z raju jako akt boskiej kontroli, mający na celu zachowanie różnicy między ludźmi a Bogiem, a także konsekwencję poznania przez nich dobra i zła. Badanie intertekstualne sugeruje jednak szersze spectrum wnioskowania.

Motyw drzewa opisany w Rdz 3, 1-24 rodzi szereg pytań wyłaniających się z badania intertekstualnego. W odniesieniu do apokaliptycznej literatury judaizmu okresu Drugiej Świątyni dotyczą one takich idei teologicznych jak: Bóg, owoc, nieśmiertelność, kara czy też mądrość – wiedza, ogród rajski. Przeanalizowane zostały one w poniższych paragrafach.

### **5.1. Bóg**

Motyw drzewa Rdz 3, 1-24 niewątpliwie miał znaczący wpływ na współczesną myśl chrześcijańską, dotyczącą np. grzechu, mądrości czy też nieśmiertelności. Temat nieśmiertelności przewija się przez całą historię Rdz 3, 1-24. Chociaż ludzie nie zostali stworzeni jako nieśmiertelni, drzewo życia zapewniłoby człowiekowi nieśmiertelność. Bóg jednak powstrzymał ludzkość przed zjedzeniem owocu z drzewa życia. W tym kontekście bardzo ciekawie zarysowana jest postawa Boga w apokaliptycznych tekstach literatury okresu Drugiej Świątyni.

Analiza intertekstualna oparta na semiotyce kategorialnej wskazuje, że Stwórca przyjmuje odmienne postawy wobec drzewa rajskiego oraz Adama

---

<sup>80</sup> Por. P. Tribble, *God and the Rhetoric of Sexuality*, Fortress, Philadelphia 1978, s. 134.

i Ewy. Intertekstualność zorientowana na tworzenie w tym kontekście ukazuje relacje tekstowe, które zostały przekazane przez autorów apokaliptycznej literatury przez takie dyspozycje intertekstualne jak cytaty, paralela i narracja.

Idea Boga wyłaniająca się w intertekstualnej egzegezie Apokalipsy Abrahama podkreśla, że to co stworzył Bóg: cały świat, ogród rajski oraz drzewa znajdujące się w ogrodzie, w oczach Stwórcy są dobre (por. ApAbr 22, 2). Apokalipsa podkreśla także, że na świecie jest tylko jeden Bóg, którego Abraham poznał i umiłował (por. ApAbr 19, 3). W 1 Księdze Henocha Bóg przeniósł raj i wyjątkowe drzewo do niedostępnego miejsca, gdzie będzie przebywać aż do sądu powszechnego (por. 1 Hen 32, 2). Z analizy intertekstualnej 1 Księgi Henocha wynika również, że Stwórca rozdzielił sprawiedliwych i niegodziwych, przez co zapoczątkuje czasy eschatologiczne. Analiza intertekstualna dotycząca relacji tekst-tekst podkreśla niedostępność drzewa aż do czasów ostatecznych. Jest to istotna cecha strukturalna literatury apokaliptycznej, która w analizie intertekstualnej objawia się przez zastosowanie cytatów i paralel. W 4 Księdze Ezdrasza, autor ukazuje Boga jako Tego, który dał ludziom drzewo rajskie, które jest uważane przez człowieka za Torę lub sprawiedliwość (por. 4 Ezd 7, 1-24). Złamanie przykazania dotyczącego drzewa w środku ogrodu będzie skutkować śmiercią Adama i jego potomków. W tym kontekście analiza intertekstualna wyjaśnia, że Bóg nie stworzył ludzkości, aby zginęła, lecz ludzie przez swoje postępowanie określają własny los. W apokryfie Życie Adama i Ewy teologiczne spekulacje oraz egzegeza intertekstualna tekstu próbują nakreślić, na kim spoczywa wina, związana z pokusą przy drzewie rajskim w Edenie. W apokryfie ŻAdEw każda postać ukazana jest jako istota mniej lub bardziej winna. Jedynie Bóg pozostaje bez winy.

Badanie intertekstualne motywu drzewa Rdz 3, 1-24 wskazuje również, że zakaz jedzenia z drzewa rajskiego, stworzenie pierwszych rodziców i danie im wolnej woli, jak również sama scena kuszenia Ewy przez węża, stanowią unikalne ogniwa w jednym łańcuchu narracji Rdz 3, 1-24. Fakt ten

wskazuje na to, że człowiek, pochodzący od Boga Stwórcy, teraz niespodziewanie tworzy front przeciwko Niemu.

Analizując postawę kobiety w kontekście badania intertekstualnego, czytelnik Rdz 3, 1-24 początkowo widzi, że reakcja Ewy na węża była pewną ignorancją. Kobieta mogła jedynie recytować Boski zakaz. Ale ulegając pokusie, pozwala się zaangażować w tę „mądrą” rozmowę. Potwierdzają to zastosowane w analizowanych tekstach apokaliptycznych cytaty lub konkretne aluzje zaczerpnięte z Rdz 3, 1-24. Upadali ludzie, Adam i Ewa, pragną być *sicut Deus*, czyli jak Bóg. Biorąc również pod uwagę narrację końcową Rdz 3, 1-24, wydaje się być jasne, że cała historia w pierwszej kolejności dotyczyła drzewa rajskiego. Potwierdza to badanie intertekstualne, które w tym kontekście można porównać z wynikami innych metod egzegetycznych np. metodą historyczno-krytyczną. Obietnica węża okazała się prawdziwa: ludzkość stała się *sicut Deus*, przez co ostatecznie poznała czym jest śmierć.

Intertekstualna lektura tekstów apokaliptycznych judaizmu okresu Dru-giej Świątyni w odniesieniu do Rdz 3, 1-24 ukazuje metaforę drzewa również jako pewnego rodzaju znak obecności Boga, który gwarantuje życie, a ludzkość stawia w centrum Edenu. Podobnie jak tabernakulum czy też świątynia Izraela stały w centrum, tak drzewo życia oraz drzewo poznania dobra i zła znajdowały się w centrum świątyni Boga, czyli w ogrodzie Eden.

Badanie intertekstualne ukazuje także drzewo rajskie jako swoisty znak zerwania przykazania, przez który ludzie na nowo chcą polegać na Bogu w swoim życiu. Dlatego też owoc drzewa rajskiego po wygnaniu z raju nie zapewnia gwarancji życia ani też żadnej dodatkowej korzyści. W tym kontekście drzewo jest niejako znakiem, który wskazuje ludziom, czego należy się spodziewać poza ogrodem rajskim<sup>81</sup>.

Centralne miejsce drzewa życia wskazuje również, że pierwotną, centralną i decydującą wolą Boga jest pomoc człowiekowi. W przeciwieństwie do tego drzewa, które wskazuje i reprezentuje życie

---

<sup>81</sup> Por. D. J. Treier, E. Keepers, T. Kieser, *The Tree of Life in Modern Theological Thought, The Tree of Life, Themes in Biblical Narrative*, Vol. 27, Brill, Netherlands 2020, s. 376.

wieczne, drzewo poznania dobra i zła – jest znakiem możliwości. Nie oznacza rzeczywistości, jak pierwsze drzewo, ale wskazuje na to, co mogłoby być, ponieważ to należy do poznania. Poznanie dobra i zła oznacza rozróżnianie, i zarazem osądzanie co powinno, a czego nie powinno być. Jest to moc zarezerwowana dla Stwórcy w przeciwieństwie do stworzeń, które mają raczej akceptować i aprobować, niż rozróżniać i osądzać.

Intertekstualna egzegeza Rdz 3, 1-24 zakłada także tradycyjnego Stwórcę, który jest zarówno transcendentny, jak i immanentny. Egzegeza koncentruje się na relacji między Bogiem a ludźmi, nawet pojedynczymi osobami, nadając jej nieco „egzystencjalistyczny” charakter. Symboliczne ujęcie w intertekstualnej egzegezie motywu drzewa próbuje w swobodny sposób ukazać Boską immanencję. Wspiera ona relacyjny holizm, celebrując ludzką społeczność, niejednokrotnie krytykując antropocentryzm czy też indywidualizm.

Metafora drzewa z Rdz 3, 1-24 w apokaliptycznej literaturze judaizmu Drugiej Świątyni ukazuje czytelnikowi wskazanie do życia zgodnie z wolą Boga, dlatego też oba drzewa przekazują podobny komunikat i pełnią podobną funkcję w analizowanym tekście. Różnica jedynie polega na tym, że pierwsze drzewo poznania dobra i zła mówi cicho i pozytywnie to, czego drugie drzewo życia wyraźnie zabrania, czyli spożywania z niego owocu dającego nieśmiertelność. Czytelnik wezwany jest również do znalezienia prawdziwej radości we właściwym wyborze i decyzji polegającej na zaufaniu Bogu. Adresaci narracji Rdz 3, 1-24, czyli Izrael, aby tej radości dostąpić, musieli żyć na drodze wyboru, która ma podstawę tylko w Bogu oraz opiera się na znajomości dobra i zła.

Analiza intertekstualna tekstów apokaliptycznych, wskazując na idee teologiczne w odniesieniu do motywu drzewa Rdz 3, 1-24, podkreśla zarówno zastosowanie symboliki drzewa, jak również literalnego podejścia tekstów apokaliptycznych judaizmu okresu Drugiej Świątyni. Interpretacja oparta na semiotyce kategoryjnej uwydatnia przekaz motywu drzewa z Rdz 3, 1-24, który obejmuje idee Boga oraz poznanie przez człowieka dobra i zła.

## 5.2. Owoc

Teksty apokaliptyczne literatury okresu Drugiej Świątyni w odniesieniu do motywu drzewa z Rdz 3, 1-24 wskazują także na bogatą symbolikę owocu. Analiza intertekstualna generatywna, dopełniając analizę semiotyczną w ramach intertekstualności kategoryjnej, podkreśla centralną rolę tego symbolu w konstruowaniu narracji Rdz 3, 1-24. Mówi ona przede wszystkim o dojrzewaniu ludzkości, jak również podkreśla większą samoświadomość i chęć zrozumienia różnic między ludźmi (jaźni od społeczności, a także różnic płciowych i moralnych).

Motyw drzewa Rdz 3, 1-24 w odniesieniu do teologicznej idei owocu, która wyłania się z analizy intertekstualnej, próbuje przekazać, że ludzkość pozornie żyła, dopóki nie zaczęła dojrzewać. Owo dojrzewanie niewątpliwie dotyczy spożywania owocu z drzewa wiedzy, co dało człowiekowi zdolność dostrzegania binarnych przeciwieństw. Tematyka owocu i dojrzewania ukierunkowuje także na pytanie: dlaczego Ewa jest skazana za szukanie mądrości, podczas gdy Pismo Święte w innym miejscu ukazuje poszukiwanie mądrości za godne pochwały? Idąc po linii analizy intertekstualnej opartej na semiotyce kategoryjnej należy pozytywnie odczytać historię Rdz 3, 1-24, w której to Ewa zyskuje dar rozeznania między dobrem a złem dla całej ludzkości. Sugeruje również, że wygnanie z ogrodu może być po prostu narzędziem fabularnym, które tłumaczy przebywanie człowieka w świecie.

Metafora drzewa i nierozłączna z nią idea owocu rajskiego w intertekstualnej egzegezie przybiera również charakter „sakramentalny”. Wynika to z faktu, że życie pochodzi od Boga, a religia człowieka ma być na Nim skoncentrowana. Dzieje się tak, ponieważ Bóg przygotował ogród dla ludzkości i umieścił siebie w jego centrum. W nowym Jeruzalem, z powodu pośrednika Jezusa, człowiek będzie miał dostęp do owocu z drzewa życia. Apokaliptyczna literatura judaizmu Drugiej Świątyni przez liczne analogie do Rdz 3, 1-24 wskazuje, że człowiek zostaje wygnany z ogrodu po śmierci, ale jest przed nim dalej życie. Mimo że będzie doświadczał śmierci, to nawet



po niej ma obietnicę życia wiecznego. Zatem przez skosztowanie na końcu czasu owocu z drzewa życia – jak wskazują na to apokaliptyczne apokryfy – można doświadczyć eschatologicznego istnienia. Metafora drzewa oraz owoc rajski w apokaliptycznej literaturze judaizmu okresu Drugiej Świątyni nakreślają obietnicę przyszłej nieśmiertelności.

Samo umiejscowienie drzew i owocu rajskiego w narracji Rdz 3, 1-24, pokazuje, że Bóg, który daje życie, jest w centrum. Ludzie nie mieli zakazu jedzenia owocu z drzewa życia i cieszyli się życiem w jedności oraz prawdziwej wolności niezłomnego posłuszeństwa<sup>82</sup>. W tym posłusznym życiu pierwszy człowiek nie mógł zrozumieć znaczenia zakazu lub śmierci, jakie przedstawia drzewo i zakazany owoc.

Bóg skonfrontował Adama z jego ograniczeniami i wolnością, jaka była dana stworzeniu. Adam i Ewa poznali tę granicę, a po ich upadku dobro i zło utworzyły nierozzerwalną parę. Literatura apokaliptyczna w tym kontekście wskazuje, że drzewo poznania dobra i zła oraz owoc rajski przez upadek człowieka stają się jednocześnie drzewem i owocem dającym śmierć. Śmierć polega na przejściu od cieszenia się życiem jako darem wolności do przyjęcia go jako przykazania, które ludzie zlekceważyli przez swoją pychę i chęć posiadania wiedzy jak Bóg.

### 5.3. Nieśmiertelność

Próbując zidentyfikować idee teologiczne, na które wskazuje badanie intertekstualne Rdz 3, 1-24, egzegeza motywu drzewa wskazuje także na idee nieśmiertelności prawie zdobytej, jaka wyłania się z tekstu Rdz 3, 1-24. Jest ona związana z pokusą drzewa rajskiego oraz z nieśmiertelnością ostatecznie przez człowieka utraconą.

Dość istotny z punktu widzenia teologii oraz wpływający z intertekstualnej egzegezy jest fakt, iż historia rajskiego ogrodu i upadku pierwszych rodziców nigdzie nie wspomina, że Adam i Ewa nigdy by nie umarli, gdyby

---

<sup>82</sup> Zob. D. Bonhoeffer, *Creation and Fall: A Theological Exposition of Genesis 1–3*, tłum. D. S. Bax, (red.) J. W. de Gruchy, D. Bonhoeffer, Works in English 3, Fortress, Minneapolis 1997, s. 83-84.

wykazali się posłuszeństwem wobec Stwórcy w raju. Nieśmiertelność zarówno w Rdz 3, 1-24 jak i w analizowanej literaturze apokaliptycznej judaizmu okresu Drugiej Świątyni była możliwa tylko dzięki drzewu znajdującemu się w środku ogrodu. Kara zaś nie obejmowała jedynie śmierci duchowej bądź wcześniej niemożliwej śmierci fizycznej. Człowiek zaczął doświadczać fizycznej śmierci, ponieważ nigdy nie skosztował owocu z drzewa życia<sup>83</sup>.

Analizując historię rajskiego drzewa metodą intertekstualną opartą na semiotyce kategoryjnej można zauważyć pojawiającą się kontestację między nieśmiertelnością duszy, a zmartwychwstaniem ciała. Być może wynika to z tego, że nieśmiertelność duszy została skojarzona z myślą grecką, rzekomo kontrastującą z holistyczną antropologią hebrajską, której cechy posiada tekst Rdz 3, 1-24. Jednakże analizowane w niniejszej pracy teksty apokaliptyczne wyraźnie odwołują się do antropologicznych bytów, takich jak dusza czy anioł, szczególnie po to, by zgłębiać nadzieję na nieśmiertelność wraz z doświadczeniem zmartwychwstania.

Ukazując relacje intertekstualne w pragmatycznej znajomości metafory drzewa przez czytelnika, zostaje ona potwierdzona przez określenia: drzewo życia oraz drzewo poznania. Dlatego też aluzja dotycząca drzewa rajskiego musiała być dobrze znana czytelnikowi. Jednakże dobrze znane drzewo życia ostatecznie zostaje zdegradowane do podrzędnej roli w stosunku do drzewa wiedzy. Wydaje się to być celowym zabiegiem autora Rdz 3, 1-24, który pragnie przeciwdziałać trosce o nieśmiertelność. Takiego umniejszenia roli drzewa życia w apokaliptycznych tekstach judaizmu Drugiej Świątyni czytelnik raczej nie spotka, gdyż mocno podkreślają one rolę eschatologicznej nieśmiertelności.

Analizowane drzewo nie posiada magicznych właściwości, które by miały skłaniać czytelnika do mitycznej pogoni za wiecznością, ale raczej skupiają się na rzeczywistych relacjach między Bogiem a człowiekiem. Próbując uchwycić tematykę drzewa w ten sposób, można zauważyć duże

---

<sup>83</sup> Por. J. Barr, *The Garden of Eden and the Hope of Immortality*, Fortress, Minneapolis 1993, s. 4-14.

zainteresowanie autorów apokaliptycznych tym motywem. Jednakże autorzy apokaliptyczni w odróżnieniu do autora natchnionego Rdz 3, 1-24, bardziej interesują się moralnością, wypływającą z narracji o drzewie rajskim, niż samą śmiertelnością<sup>84</sup>.

W tym kontekście 4 Księga Ezdrasza idee nieśmiertelności implikuje przez motyw owocu z drzewa rajskiego, który odnajdujemy w główniejszym miarze w 4 Ezd 7, 13; 7, 123; 8, 6; 8, 52. Owoc ten daje nieśmiertelność, dzięki czemu ludzie sprawiedliwi będą uczestniczyć w radości eschatologicznej na końcu czasów. Proroctwo dotyczące przyszłości Ezdrasza jest również pewnego rodzaju ukazaniem idei nieśmiertelności, jaką przedstawia egzegeza intertekstualna 4 Księgi Ezdrasza. Dzieje się tak, ponieważ bohater księgi przyjmuje postawę sprawiedliwego człowieka. Dlatego zostaje przepowiedziane mu życie wieczne, którego ostatecznie dostąpi (por. 4 Ezd 4, 52). Intertekstualna egzegeza Rdz 3, 1-24 w odróżnieniu do 4 Księgi Ezdrasza nie akcentuje nagrody dla człowieka sprawiedliwego, który nie przekroczy przykazania danego przez Boga.

W tym kontekście egzegeza intertekstualna apokryfu Życie Adama i Ewy wskazuje, że jeśli ludzkość będzie żyć zgodnie z przykazaniem Bożym poza rajem, to dostąpi łaski zmartwychwstania. Stanie się tak przez ofiarowanie ludziom owocu rajskiego, który da im nieśmiertelność (por. ŻAdEw 36(9)). Upadek pierwszych rodziców jest zatem ostrzeżeniem, aby nie odchodzić od cnoty sprawiedliwości (por. ŻAdEw 30(5)). Analiza intertekstualna idei nieśmiertelności w apokryfie Życie Adama i Ewy ukazuje Stwórcę jako tego, który neguje łaskę miłosierdzia dla Adama, po czym oznajmia mu wspaniałą obietnicę, jaką jest zmartwychwstanie i życie wieczne. Egzegeza intertekstualna motywu drzewa interpretuje eschaton jako przywrócenie rajskej egzystencji Adamowi i całej ludzkości. Stan ten będzie nawet lepszy od tego, który Adam wiódł na początku czasów w ogrodzie rajskim, ponieważ będzie żył odtąd bez końca. Apokryf Życie Adama i Ewy w odróżnieniu do Rdz 3, 1-24 nie odkłada łaski życia wiecznego na

---

<sup>84</sup> Por. N. M. Sarna, *Understanding Genesis*, McGraw-Hill, New York 1966, s. 27.

koniec czasów, ale daje czytelnikowi przesłanki, że przyjęcie do nieba będzie tak samo cielesne jak i zmartwychwstanie.

Księga Jubileuszy swoje przesłanie odnosi do czasów eschatologicznych, ponieważ wtedy życie ludzkie zostanie całkowicie odnowione (por. Jub 1, 29). Podkreśla to analogia do 1 Księgi Henocha, która wskazuje, że zapach owocu rajskiego przynosi człowiekowi długie życie. Porównuje ten żywot do długości lat przodków Henocha. Intertekstualna egzegeza 1 Księgi Henocha wskazuje także, że autor księgi apokryficznej, przez zastosowanie kontrastującego opisu udręk, plag i różnych ludzkich cierpień oraz chorób, podkreśla, że nadchodząca nowa era będzie charakteryzować się długim życiem człowieka. W odróżnieniu do Rdz 3, 1-24 wskazuje również, że życie w czasach ostatecznych będzie koncentrować się wokół Jerozolimy i sanktuarium, które ma być źródłem życia wiecznego.

Analizując teksty apokaliptyczne, które przez intertekstualną releksję niejako uzupełniają interpretację Rdz 3, 1-24, pojawia się pytanie teologiczne, czy nieśmiertelność jest ostatecznie możliwa, czy też z natury wykluczona przez ludzkie ograniczenia. W tym kontekście tradycyjna augustiańska historia zbawienia zakłada początkową ludzką nieśmiertelność i oferuje eschatologiczną nieśmiertelność poprzez odkupienie.

#### **5.4. Kara – śmierć**

Kara za spożycie owocu z drzewa zakazanego groziła szybką śmiercią, ale groźby nie wykonano. Analiza tekstu Rdz 3, 1-24 oraz wnioski płynące z interpretacji intertekstualnej apokryfów o tematyce apokaliptycznej wskazują, iż autor natchniony Rdz 3, 1-24 nie skupia się na winie związanej z pychą, ale na chęci zdobycia wiedzy i nieśmiertelności, jaką posiada tylko Bóg<sup>85</sup>. Pod tym względem historia drzewa rajskiego i pierwszych rodziców wydaje się być historią ironiczną. Boska wiedza staje się dostępna dla człowieka przez naruszenie przykazania Bożego. Bóg interweniuje, aby

---

<sup>85</sup> Por. D. J. Treier, E. Keepers, T. Kieser, *The Tree of Life...*, dz. cyt., s. 366.

uniemożliwić Adamowi i Ewie skradzenie większego daru, jakim jest nieśmiertelność za pośrednictwem drzewa życia.

Analiza ukazuje również różnego rodzaju implikacje, które wiążą się z motywem drzewa. Jeśli w Księdze Rodzaju, drzewo z ogrodu rajskiego było przede wszystkim symbolem życia wiecznego, to w Izraelu podeportacyjnym, zwłaszcza w środowiskach apokaliptycznych stało się również centralnym symbolem mądrych oraz rozważnych sposobów postępowania, w ramach których należy żyć<sup>86</sup>.

Podstawowym wnioskiem z metafory drzewa Rdz 3, 1-24 jest to, że ograniczenia ludzkości, których śmierć jest centralnym symbolem, sprawiają, iż wiedza, dzięki której ludzie mają kontakt z wiecznością i transcendencją, staje się nieskuteczna. Co najważniejsze, ludzie razem z resztą kosmosu zostali stworzeni dobrymi, a nie doskonałymi. Sama zaś idea kary Adama wywodzi się – a na pewno rozwinęła się – z teologii chrześcijańskiej. W Rdz 3, 1-24 jedyny upadek dotyczy utraty nieśmiertelności jako potencjału ludzkiego, a nie pierwotnej formy istnienia człowieka.

Pierwsi rodzice, Adam i Ewa, ostatecznie nie przyjęli życia danego przez Boga. Postanowili poznać dobro oraz zło, dlatego też Bóg po złamaniu przykazania usunął ludzkość z ogrodu i z bezpośredniej obecności Stwórcy. Jednakże obietnica życia jest dalej aktualna, mimo że ludzie muszą umrzeć. W związku z tym teksty apokaliptyczne literatury okresu Drugiej Świątyni omawiają również antropologiczne przesłanie metafory drzewa Rdz 3, 1-24. Zgodnie z ogólnym sensem antropologicznym drzewo z ogrodu rajskiego należy rozumieć jako rodzaj pewnego porządku, przez który Bóg ostatecznie zjednoczy wszystkich ludzi.

---

<sup>86</sup>Wcześniej studium dotyczące Rdz, 3, 1-24 skupione na krytyce źródeł, miało tendencję do wspierania jednego początkowego drzewa. Najnowsze badania są bardziej zróżnicowane i skłaniają się ku dwóm drzewom; Zob. Z. Zevit, *What Really Happened in the Garden of Eden?*, Yale University Press, New Haven 2013, s. 255; Podobnie J. Barr oraz T. N. D. Mettinger odczytują obecną narrację opartą na dwóch drzewach w kategoriach ontologicznej granicy związanej z mądrością i nieśmiertelnością, z taką różnicą, że T. N. D. Mettinger postrzega Boski test jako główny temat narracji; Zob. T. N. D. Mettinger, *The Eden Narrative. A Literary and Religio-Historical Study of Genesis 2-3*, Eisenbrauns, Winona Lake 2007.

## 5.5. Mądrość – wiedza

Podjęcie intertekstualne pozwala potraktować drzewo również jako symbol mądrości i wiedzy. Symboliczne wnioski są kształtowane przez relacje tekst-tekst zwłaszcza w tekstach apokaliptycznych literatury okresu Drugiej Świątyni. Mogą to być również szersze, starożytne narracje lub współczesne teksty literackie, których ta praca jednak nie obejmuje.

Pomimo szeregu różnych możliwości, w odniesieniu do apokaliptycznej literatury okresu Drugiej Świątyni, pojawia się wspólny temat dotyczący mądrości i wiedzy, jaką zdobył człowiek przez spożycie owocu z drzewa zakazanego. W tym kontekście drzewo może ukazywać Bożą mądrość. Badanie intertekstualne ukazuje w analizowanych tekstach również powiązania między drzewem a mądrością. Intertekstualność zorientowana na tworzenie przez zastosowanie cytatów oraz licznych aluzji tekstowych wskazuje, że autorzy tekstów apokaliptycznych pragnęli niejako skomentować posiadanie wiedzy, co było cenione w zachodnim społeczeństwie. Być może ich intencją było także poprzeć naturalne dążenie człowieka do posiadania mądrości. Księga Jubileuszy mówi o pierwszych ludziach, mieszkających w ogrodzie mądrości, że zostali oni wyposażeni w wiedzę. Analiza intertekstualna motywu drzewa Rdz 3, 1-24 wskazuje, że autor natchniony, poniekąd metaforycznie, nazywa „drzewem” w środku ogrodu roślinę, która w apokryficznej Księdze Jubileuszy jest już nazwana drzewem życia. Analogicznie do Rdz 3, 1-24 w Księdze Jubileuszy drzewo w środku ogrodu przekształca się w postać najwyższej mądrości, określając je „Torą życia” (por. Prz 3, 18). Motyw drzewa tym samym wskazuje na mądrość, która rozpoznaje współzależność oraz dotyczy poznania dobra i zła, które posiada tylko sam Bóg.

Innym znamieniem teologicznym, który wskazuje egzegeza intertekstualna, jest pozytywna ocena idei mądrości. Autorzy tekstów zamiast martwić się, że mądrość będzie związana z pierwotnym upadkiem człowieka, odważnie odnoszą się do metafory drzewa, podkreślając mądrość, którą drzewo z ogrodu rajskiego jest w stanie dać.

## 5.6. Ogród rajski

Równie charakterystyczną ideą teologiczną, wypływającą z intertekstualnej egzegezy motywu drzewa, jest sama idea ogrodu rajskiego, w którym się ono znajdowało. Apokaliptyczna literatura okresu Drugiej Świątyni w dość szeroki sposób opisuje ogród rajski. Analiza intertekstualna zorientowana na tworzenie sygnalizuje, że autorzy tekstów bardzo często posługują się swoistego rodzaju kalką tekstową, cytatem bądź aluzją zaczerpniętą bezpośrednio z tekstu natchnionego Rdz 3, 1-24.

W tym kontekście Apokalipsa Abrahama przedstawia świat jako ziemię i ogród rajski nazwany Edenem. Abraham w swoich wizjach dostrzega raj sprawiedliwych, którym jest ogród Eden, zaś w 1 Hen Archanioł Michał ukazuje Henochowi ogród rajski jako miejsce cudowne. Reakcją Henocha jest zachwyt nad jego pięknem (por. 1 Hen 21, 8; 22, 2; 26, 6; 32, 5). Ma on swoje źródło w zapachu, jaki wydaje niezwykle drzewo znajdujące się w ogrodzie rajskim.

Narracja 1 Hen 60, 23 oraz 1 Hen 77, 3 określa Eden jako ogród sprawiedliwości, który zamieszkiwali pierwsi ludzie. Takie określenie nie występuje w Rdz 3, 1-24, gdzie mowa jest jedynie o ogrodzie, który nazwany jest Edenem. Analiza intertekstualna apokryfu Życie Adama i Ewy dotycząca relacji tekst-tekst w odniesieniu do powyższego opisuje ogród rajski jako niebiańskie mieszkanie Boga (por. ŻAdEw 25). Oba apokryfy przedstawiają ogród, w którym drzewo znajduje się w centralnym miejscu. Autor 1 Księgi Henocha porównuje Eden do świątyni, która ma być obrazem eschatologicznego Edenu na Syjonie. Takie przedstawienie ogrodu rajskiego niewątpliwie wiąże się z teologią kapłańską.

Natomiast dla autora Księgi Jubileuszy ogród rajski jest ogrodem rozkoszy w Edenie, gdzie określenie Eden oznacza przyjemność i rozkosz, jakiej człowiek w tym miejscu mógł doświadczyć. Sam zaś ogród był dla człowieka źródłem pożywienia dającego siłę. Z Księgi Jubileuszy ogród Eden wyłania się jako swoistego rodzaju sanktuarium. Egzegeza intertekstualna wskazuje, że rajski ogród miał służyć jako miejsce ostatecznego

spoczynku sprawiedliwych po ich śmierci, ponieważ to właśnie w nim znajdowało się drzewo życia i owoce dające życie wieczne.

Innym interesującym tematem, dotyczącym teologicznej idei ogrodu rajskiego, jest sposób oraz czas jego powstania. Idea, że to Bóg zasadził ogród, jest już obecna w Rdz 2, 8. Jednakże to werset Ps 80, 16 jest najstarszym poświadczeniem idei, że ogród rajski powstał przed stworzeniem świata. Analiza intertekstualna analizując teksty jako tkanki symboli sygnalizuje, że również ogród rajski w odniesieniu do motywu drzewa wydaje się występować w 4 Księdze Ezdrasza w różnych znaczeniach. Np. w 4 Ezd 3, 6-8 ogród jaki występuje w Rdz 3, 1-24 oznacza ogród Adama, który został stworzony już przed stworzeniem świata. Drugie znaczenie ogrodu rajskiego dotyczy nagrody dla prawych, którzy jedynie mogli mieć dostęp do tego ogrodu, jak również miejsca odpoczynku (por. 4 Ezd 7, 36). Autor 4 Księgi Ezdrasza określa również ogród rajski jako nagrodę eschatologiczną (por. 4 Ezd 7, 123; 8, 52).

Jednakże powyższe informacje nic nie mówią, podobnie jak w Rdz 3, 1-24, o samej naturze ogrodu rajskiego. Autor 4 Księgi Ezdrasza próbuje pokazać czytelnikowi, że wszelkie przeciwności zostaną usunięte na końcu czasów, a lud Boży na nowo otrzyma ogród rajski. To samo czyni autor apokryfu Życie Adama i Ewy wskazując, że zmartwychwstania oraz nieśmiertelności nadejdą, gdy ogród rajski zostanie ponownie otwarty, a będzie to miało miejsce na końcu czasów.



## ZAKOŃCZENIE

Motyw drzewa z ogrodu Eden jest jednym z fundamentalnych pojęć, które są częścią zbiorowej pamięci hebrajskich adresatów od czasów Księgi Rodzaju - pojęć, których lakoniczny wyraz stoi w odwrotnej relacji do bogactwa ich znaczeń, głębi pojęć, które czerpią z tego motywu oraz ogromnego wpływu na czytelnika. Cała opowieść o perypetiach związanych ze stworzeniem człowieka rozpoczyna się właśnie opisem Bożego aktu sadzenia, aktu, który wyznacza scenę, na której rozgrywa się początek ludzkiej historii: „Pan Bóg zasadził ogród w Edenie na wschodzie i tam umieścił człowieka, którego stworzył. Pan Bóg sprawił, że z ziemi wyrosło każde drzewo miłe dla wzroku i dobre do pożywienia, z drzewem życia pośrodku ogrodu i drzewem poznania dobra i zła... Pan Bóg wziął człowieka i umieścił go w ogrodzie Eden, aby go uprawiał i doglądał” (por. Rdz 2, 8-15). Ogród Eden założony przez Boga - opisany dokładniej w ww. 8 i 9, które zawierają terminologię związaną z sadzeniem i wzrostem - jest miejscem, w którym człowiek po raz pierwszy staje się świadomy swojego otoczenia: abstrakcyjnego i konkretnego, boskiego i ludzkiego, języka i pamięci, rozkazu, zakazu, grzech, winy oraz kary. To tutaj zaczyna się ludzka historia - historia związana z przejściem od miejsca wzrostu, obfitości, wieczności i obfitej dobroci, nieograniczonej i wolnej od pamięci do kultury granic, świadomości przemijalności i skończoności, prawa i zakazu, moralności i pamięci.

W kulturze żydowskiej i tych, na które miał wpływ motyw drzewa z ogrodu rajskiego stał się „królestwem pamięci”, używając tutaj sformułowania historyka P. Nora, który rozważał historię pamięci i zauważył istnienie pamięci kulturowej<sup>1</sup>. Ze względu na swoją starożytną i nieskazitelną jakość, ludzkie doświadczenie w ogrodzie Edenu stało się pod wieloma względami fundamentalnym modelem relacji. W rezultacie każdy z elementów i relacji fabularnych - Bóg / Adam, Bóg / Ewa, Adam / Ewa, Adam / wąż, Ewa / wąż, Bóg / wąż oraz połączenie między każdą z tych postaci a drzewem życia,

---

<sup>1</sup> Zob. P. Nora, *Constructing the Past: Essays in historical methodology; Realms of memory: rethinking the French Past*, New York 1985.

drzewem wiedzy, ogrodu - pojawiały się z czasem w różnych wersjach narracyjnych również w apokaliptycznej literaturze peritestamentalnej i były poddawane niezliczonym falom interpretacji i reinterpretacji. Tradycje te znacznie rozszerzyły pisemne sformułowanie oryginalnej opowieści i poprowadziły ją w różnych kierunkach, odzwierciedlając różnorodne przekonania, dotyczące pochodzenia, pamięci, rywalizujących poglądów na źródła władzy i relacji władzy, jak również przeciwstawiania się koncepcjom religijnym, walki o kontrolę autentyczności tekstu, spierając się o to, co powinien implikować ów motyw drzewa rajskiego. Opowiadanie o drzewie rajskim Rdz 3, 1-24, które stanowi centrum niniejszego studium, niewątpliwie budzi zainteresowanie aż do dnia dzisiejszego. Narracja ta wpływała na interpretację dziejów ludzkości i kształtowała rozumienie rzeczywistości, z którą się ludzie spotykali dawniej, ale również dzisiaj. Czytelnik często odbiera tę narrację jako swoistą katastrofę pierwszych rodziców, która była konsekwencją złego postępowania, nie zwracając mimo wszystko uwagi na nadzieję, która w ostateczności wypływa z tego wydarzenia.

W niniejszym studium w pierwszej kolejności podjęto próby ustalenia, czy Rdz 2, 4 – 3, 24 wykazuje tak trudne do rozwiązania sprzeczności literackie na poziomie fabuły. Trudno bo są one momentami nieczytelne, wymagające rozbicia na dyskretnie przybliżenia jej literackich i tradycyjnych prekursorów, czy też zamysł samych czytelników z niezaprzeczalnie trudnym, ale ostatecznie czytelnym tekstem. Brak wyraźnych stwierdzeń na temat drzewa życia z Rdz 2, 10 – Rdz 3, 21 i dostrzegane dublety w Rdz 3, 22-24 skłaniają ku pierwszemu wnioskowi, patrząc na pisaną i ustną prehistorię tekstu kanonicznego, aby podjąć próbę wyjaśnienia tych cech tekstowych. Typowe rekonstrukcje uważają, że Księga Rodzaju 2 – 3 powstała jako opowieść zawierająca tylko drzewo wiedzy, do którego zostało wszczepione drzewo życia, lub wyrosło z połączenia dwóch historii, z których jedna zawiera drzewo wiedzy i inne drzewo życia - dodatkowo, być może, połączenie historii stworzenia (głównie przedstawionej w Rdz 2) i historii raju (głównie przedstawionej w Rdz 3) w celu utworzenia tekstu kanonicznego. Niektóre

elementy takich rekonstrukcji mogą rzeczywiście przybliżyć proces, który ostatecznie doprowadził do finalizacji Księgi Rodzaju 2 – 3, jaką znamy obecnie. Jednak, jak wykazała analiza, tekst kanoniczny nie wymaga analizy, aby miał sens. Rdz 3, 1-24 w obecnym kształcie nie wikła swoich czytelników w węzeł sprzeczności fabularnych, które mogłyby wprowadzać czytelnika w swoisty „błąd” tekstowy, mający na celu ostateczne usunięcie drzewa życia z narracji. Schemat syntaktyczny Rdz 2, 9b jest poświadczony w innym miejscu i umieszcza zarówno drzewo poznania dobra i zła, jak i drzewo życia „w środku ogrodu”, przynajmniej tak, jak widzi to narrator. To, że kobieta wspomina tylko o jednym drzewie „pośrodku ogrodu”, nie unieważnia ani nie zaprzecza lepiej sformułowanemu twierdzeniu narratora, że rosło tam też inne niezwykle drzewo. Przez to można śmiało stwierdzić, iż tekst odzwierciedla bardziej ograniczone skupienie kategorialne. Księga Rodzaju 3, 22. 24 nie stanowi zbędnych, wydawałoby się, dubletów z Rdz 3, 23. W. 22 podwaja wzmocnia i intensyfikuje motyw do wygnania z raju. W. 24 opisuje jedynie relację z tego wydarzenia – ale oba wersety funkcjonują harmonijnie z werselem pomiędzy nimi. Co więcej, wycięcie drzewa życia pozostawia bez rozstrzygnięcia ważny wątek fabularny - groźbę śmierci z Rdz 2, 17. Tekst kanoniczny pozwala, aby sam zakaz tego drzewa służył jako mechanizm, dzięki któremu śmierć ludzi staje się potencjalnie pewna.

Studium metafory drzewa w apokaliptycznych pismach judaizmu okresu Drugiej Świątyni przebiegało w czterech etapach. Pierwszym była analiza perykopy Rdz 3, 1-24, uwzględniając przy tym najnowsze badania z dziedziny egzegezy biblijnej, precyzując również ważne zagadnienie dotyczące dwóch drzew ogrodu rajskiego: drzewa w środku ogrodu oraz drzewo życia. Drugi etap polegał na przeprowadzeniu analizy tekstów masoreckiego i greckiego Rdz 3, 1-24 mówiących o tematyce drzewa, uwzględniając przy tym uwagi gramatyczno-filologiczne badanej perykopy. Trzeci etap badań polegał na reinterpretacji opowiadania Rdz 3, 1-24 w apokaliptyce okresu Drugiej Świątyni, zmierzającej do wydobywania przesłania teologicznego metafory drzewa. Poszczególne fazy przeprowadzonego studium kończyły się

wnioskami wynikającymi z prowadzonych badań. Zwieńczeniem tychże badań były podsumowania ujęte w czwartym rozdziale pracy, które zarazem usystematyzowały wyniki przeprowadzonych analiz. Aby nie powtarzać poczynionych obserwacji, na zakończenie zostały wskazane te elementy motywu drzewa Rdz 3, 1-24 w apokaliptycznych pismach judaizmu okresu Drugiej Świątyni, które wnoszą swoistą oryginalność teologiczną do analizy perykopy o drzewie z ogrodu Eden.

Po analizie i przyglądnięciu się motywom drzewa, które występując w apokaliptycznej literaturze okresu Drugiej Świątyni, oczom czytelnika ukazuje się szczególne święte miejsce, które jest niewidoczne dla fizycznego oka. Ujawnia się w umyśle nielicznych wybranych, którzy przekraczają granice, a jego odrębność polega na absolutnej odmienności, którą umożliwia obecność tam Boga. Jest to miejsce związane z boskim objawieniem, królestwami wiecznej czystości i świętości na niebiańskim obszarze ogrodu Eden, który zawiera pachnące drzewa i kadzidlane rośliny (por. 1 Hen 25, 1-7; 32, 1-6), nazywany również „ogrodem sprawiedliwości”. Od połowy III wieku przed Chr. to święte miejsce, związane z sadzeniem i wzrostem, kwitnieniem i kwitnieniem, ogrodem i drzewami, ogrodem życia i plantacją prawości stało się znane nie tylko jako ogród Eden, ale także jako Raj. To koncepcyjne rozszerzenie nastąpiło w Septuagincie z tłumaczenia Tory, kiedy hebrajską nazwę ogrodu uzupełniono greckim tłumaczeniem: παράδεισον ἐν Εδέμ. „Raj w Edenie” to greckie tłumaczenie hebrajskiego „Ogrodu Edenu”, w którym rosły rzadkie drzewa. Henoch doświadcza w swojej niebiańskiej podróży do ogrodu Eden pachnących drzew i gór niosących kadzidło, które dostrzega główny bohater. Motyw drzewo z 1 Hen w relacji intertekstualnej zostało opisane w wzniosłych kategoriach. Bóg rozpoznaje zło popełnione przez stworzenie, które na początku dziejów stworzył jako „bardzo dobre” i ostatecznie podejmuje decyzję o wyeliminowaniu ludzkiej niegodziwości. Bohater apokryfu angażuje się w realizację Bożego planu, zaś drzewo, które powiązane jest z tym planem, identyfikowane jest jako drzewo życia. Apokryf również w bardzo intuicyjny sposób ukazuje percepcje zmysłowe, które

zostały jeszcze bardziej rozszerzone w opisie drzewa w rozdziałach 1 Hen 24 – 25. Henoch odczuwa zapach wyjątkowego drzewa i mówi o jedzeniu jego owoców. To jest charakterystyczna cecha używana do identyfikacji drzewa w środku ogrodu. Ostatecznie, kiedy ponownie aromaty drzew są wymienione w 1 Hen 30, 2-3; 1 Hen 31, 3; 1 Hen 32, 4 wyjątkowe drzewo określone zostanie jako drzewo mądrości. Reasumując argumenty, wynikające z analizy można dojść do wniosku, iż drzewo opisane w narracji 1 Hen nie ma żadnych atrybutów edeńskiego „drzewa życia”. Analiza skłania bardziej do stwierdzenia, iż jest to drzewo mądrości, które ma przynosić życie. Takie stwierdzenie ma również sens, ponieważ symbol drzewa ma zastosowanie także w literaturze mądrościowej oraz funkcjonuje w przesłaniu Księgi Czuwających.

Księga Jubileuszy omawia motyw drzewa rajskiego w kilku ważnych kwestiach. Po pierwsze, stwierdza, że skoro ogród został utworzony trzeciego dnia stworzenia, w dniu, w którym zostały stworzone wszystkie morza, wszystkie rzeki i miejsca wód na całej ziemi, ziarno, które się sieje, i wszystko, co się je, drzewa rodzące owoce to wśród nich było również wyjątkowe drzewo z Edenu. Księga ta ukazuje przesłanie świętości ogrodu rajskiego. Anioł obecności opowiada o świętości Ogrodu Eden i świętych drzewach tam zasadzonych przez samego Boga. Księga Jubileuszy w odniesieniu do relacji biblijnej priorytetowo ukazuje znaczenie zasad czystości, które wyznaczają paralelę między ogrodem Eden a sanktuarium. W tym kontekście również zwraca uwagę na świętość każdego drzewa zasadzonego w ogrodzie. Świętość przypisuje się wszystkim pędom w ogrodzie Eden. Jest ona związana z boską obecnością i cyklicznym charakterem życia wiecznego, ponieważ sadzenie zostało dokonane przez Boga, którego działania przekraczają granice czasu i miejsca oraz faktycznie je ustanawiają. Świętość ta wymaga się przestrzegania surowych reguł czystości przy wchodzeniu do Ogrodu, przestrzeganych przez aniołów. Niebiański model ogrodu Eden jawi się jako synekdocha - część odzwierciedlająca i wyrażająca całość - w uświę-

conej ziemskiej dziedzinie znanej jako „Święte Świętych”, podlegającej ścisłym regułom czystości, przestrzegany przez kapłanów i lewitów. Analiza ukazuje świętość wynikającą z połączenia między drzewami ogrodu Edenu a ofiarowaniem pachnącego kadzidła. W Ogrodzie są święte drzewa, których „zapach jest lepszy niż wszystkie zapachy” i które są związane ze świeżością życia, wiecznym wzrostem, zapachem kwiatów jak również młodością oraz płodnością. Księga Rodzaju oraz Księga Jubileuszy analogicznie przedstawiają przykazania, które nakreślił Bóg, dotyczące kontaktu z drzewem rajskim w dodatkowych słowach o niedotykaniu nawet owocu i określeniu drzewa jako jednego w środku ogrodu, a nie jako drzewa poznania dobra i zła. Warto podkreślić, że przedstawiona treść w Księdze Jubileuszy jest reprodukowana, a nie opracowywana na nowo. W przeciwieństwie do Księgi Rodzaju w Księdze Jubileuszy postać kobiety Ewy staje się tak samo istotna jak jej męża Adama w historii, która mówi o upadku pierwszych rodziców. Staje się ona swoistą bohaterką tego opowiadania, zaś Adam przestaje być już źródłem, przez które człowiek zostaje wtajemniczony w Boską wolę, ponieważ oboje słyszą rozkaz zabraniający jedzenia owocu z drzewa.

Apokryf Życie Adama i Ewy zawiera pouczającą narrację o drzewie środka ogrodu rajskiego, o którym Ewa opowiada swoim dzieciom przy łóżku ich wkrótce umierającego ojca. To także nadaje konkretny kształt idei, że obecność Boga w ogrodzie Eden jest związana z kwitnieniem i podobnie jak Henoch, przywiązuje boski tron do drzewa życia. Zapach kwiatów i przyjemnych owoców, który emanuje z drzew ogrodu Eden, symbolizuje wieczność i boskie pochodzenie życia. W podobny sposób przyjemny zapach, unoszący się z kadzidła spalonego przy wejściu do miejsca najświętszego, symbolizuje wieczność przymierza między niebem a ziemią. Źródłem tego przyjemnego zapachu są święte rośliny ogrodu rajskiego, które reprezentują wzór świętości i symbolizują wieczność życia. Ta mistyczna opowieść, która łamie granice czasu i miejsca, opiera się na sennych wizjach i słowach aniołów, które odzwierciedlają perspektywę narratora, chcącego opisać święte miejsce niebieskie. Opiera się też z pewnością na starożytnych tradycjach pisanych,

zgodnych z perspektywą czytelnika, który przypomina nauki o świętym ziemskim miejscu. Relacja poszerza ograniczony opis drzewa poznania w Księdze Rodzaju i przesadza je do ogrodu drzew dających kadzidło. Analiza kilku wersji tekstu apokryfu Życie Adama i Ewy ukazuje jeszcze większą relacyjność na wielu płaszczyznach tekstowych. Wersja łacińska ukazuje drzewo, które dostarcza wiedzę dotyczącą dobra i zła, co jest tożsamy z przekazem zawartym w Księdze Rodzaju. Natomiast w wersji greckiej zostaje wyjaśniona konsekwencja nieuniknionej śmierci za popełnione wykroczenia. Obie wersje tekstu Życie Adama i Ewy w odniesieniu do Rdz 3, 1-24 opisują zdarzenie, w którym to Ewa jako pierwsza popełnia nieprawość, a potem przekazuje owoc Adamowi. Pierwszy człowiek ma świadomość swojej kary, związanej z porzuceniem przymierza, które jest ukazane zarówno w wersji łacińskiej, jak i greckiej.

Apokalipsa Abrahama opiera się na zbiorze różnych motywów z Księgi Rodzaju, ale również Księgi proroka Ezechiela, przekształcając je poprzez eliminację ich antropomorficznych szczegółów. Ta nadrzewna metafora zostaje ukazana jako odniesienie do zniszczenia narodów lub ich aroganckich władców, co w relacji intertekstualnej nakreśla użycie takiego obrazu przez autora natchnionego w Rdz 3, 1-24 redagującego swoje dzieło w okresie niewoli babilońskiej. Podkreślając podobieństwa między biblijnymi i apokryficznymi opisami relacji o ogrodzie Eden, obraz drzewa i jego zakazanego owocu w Księdze Rodzaju wykorzystany został do ukazania ideologii cielesności, zaś w słowiańskiej apokalipsie jednoznacznie przeciwstawia się tradycji boskiej cielesności. Przesłanie adamiczne związane z metaforą drzewa z Rdz 3, 1-24 potwierdza podobieństwa człowieka do Boga, który ukształtował człowieka na swoje podobieństwo, zaś Apokalipsa Abrahama zamysł autora dotyczący tego przesłania ukazuje w sposób zupełnie odmienny.

Dla 4 Księgi Ezdrasza jak i dla Księgi Rodzaju tematyka dotycząca stworzenia i miłości, jak również braku posłuszeństwa, znacząco wpisuje się

w idee obu ksiąg. Przez bezpośrednie odniesienia krzyżowe, jak i przez celowe reminiscencje literackie 4 Ezd rezonuje z wieloma podobnymi tematycznie i literacko księgami natchnionymi. Przesłanie, które dotyczy metafory drzewa w 4 Ezd 8, 52, zaskakuje w przekazywanej idei podkreśleniem - bardzo ważnego dla każdego człowieka - braku łaski dla źle postępujących, gdzie kulminacyjny moment ma swoje miejsce w 4 Ezd 8, 46-63. Odpowiedzi Pana Boga na pytania Ezdrasza opierają się na języku wykorzystującym pojęcia z rolnictwa, szczególnie związane z drzewem. Owa odpowiedź prowadzi ostatecznie do kluczowej części, w której zastosowane zostały obrazy drzewa życia (zob. 4 Ezd 8, 46-62). Bóg przekonuje bohatera, że nie zrozumiał miłość Boga do jego stworzenia. Wykorzystując przesłanie z Rdz 3, 1-24, autor księgi w widocznych relacjach międzytekstowych wskazuje na Boga, który oddziela doświadczenia dwóch rodzajów ludzi: tych, którzy uniżają się i są rzeczywiście sprawiedliwi oraz tych, którzy „chodzili z wielką dumą” (por. 4 Ezd 8, 50) i nie są sprawiedliwi. Metafora drzewa skupia wokół siebie nagrodę i karę dla tych dwóch grup ludzi w czasach ostatecznych.

Niewątpliwie literatura Drugiej Świątyni powinna być istotnym odniesieniem dla chrześcijan w kontekście badań biblijnych. Dzięki niej można nie tylko lepiej zrozumieć oczekiwania Żydów, ale także pogłębić rozumienie Pisma Świętego. Pisma apokaliptyczne z Drugiej Świątyni dotyczą konkretnych problemów danego czasu. Sugerują niebiańskie poparcie dla ich wersji judaizmu. W przeciągu dwóch tysiącleci człowiek powinien być bardziej skłonny do odczytania swojej sytuacji w interpretacjach tej literatury, tak jak autorzy Drugiej Świątyni ponownie odczytali swoją sytuację w Prawie i Prorokach. Czymś uzasadnionym byłoby wykorzystanie tej literatury jako materiału pomocniczego również przy analizie Nowego Testamentu, unikając przywiązania do bardziej spekulatywnych elementów.

Idea dialogicznej intertekstualności jako metoda wykorzystana w niniejszym studium polega na tym, że wspomniany tekst dodaje „głos” do nawiązującego tekstu, tak że czytelnik jest zmuszony do konfiguracji wielu



„głosów”. Jak sama nazwa wskazuje, chodzi tutaj bardziej o otwartość i wzajemność niż zamknięcie i wyjątkowość. Nie oznacza to, że wszystkie „głosy” są jednakowo głośne, a autor może kierować czytelników w stronę określonych interpretacji. Negacja niekoniecznie ucisza aluzję, a zadaniem czytelnika jest zdecydowanie, jaką rolę nadal odgrywają skojarzenia i konotacje, pojawiające się w opracowywanym tekście.

Niniejsza praca wskazuje na to, iż intertekstualność to nie wszystko, ale zaniedbanie intertekstualności ogranicza na bogactwo studiowanego i eksplorowanego tekstu. Krótki przykład analizy intertekstualnej zorientowanej na produkcję pokazuje, jak wieloaspektowe, złożone i owocne może być zaangażowanie się w zadania i pytania, które są kluczowe dla czytania zgodnie z metodologią intertekstualną. Takie podejście otwiera różnorodne perspektywy i wymiary znaczenia tekstów, wymaga również dużo pracy i jednocześnie pociąga za sobą bogactwo przesłania perykopy Rdz 3, 1-24, w której motyw drzewa został w klarowny i przejrzysty, a co najważniejsze, oryginalny sposób również ukazany w literaturze apokaliptycznej judaizmu okresu Drugiej Świątyni. To tylko pierwszy krok, aby ciągle odkrywać, jak wielki wpływ w egzegezie biblijnej mogą mieć analizy intertekstualne do wykrywania niuansów znaczenia. Co więcej, zbadanie tylko kilku rozdziałów z tekstów, do których nastąpiły odwołania, mogą okazać się niewystarczające. Należy mieć na uwadze całą księgę lub nawet księgi, aby wykonać dobrą pracę intertekstualną. Ten syntetyczny przykład lektury zorientowanej na semiotyce zbadał tylko jedno podejście intertekstualne i to w ograniczonym zakresie. Możliwości podejścia intertekstualnego zorientowanego na odbiór lub generatywnego podejścia intertekstualnego zwielokrotniają potencjał różnorodności znaczeń tekstu, który należy przebadać. Niniejsza praca również jasno wskazuje, że praca intertekstualna, jako decentralizacja znaczenia, fałszuje każdą interpretację, która opiera się przekonaniu, że może być tylko jedna poprawna interpretacja. Intertekstualność w ramach semiotycznego podejścia do studiowania Biblii nie jest jednak złotą receptą. Trzeba

zawsze akceptować i pracować z rzeczywistością danych znaków występujących w analizowanych tekstach. Jest to zasadnicze kryterium, określające wiarygodność i akceptowalność własnej interpretacji. Właśnie z tego powodu ważne jest, aby dokładnie rozważyć różne podejścia do intertekstualności i obrać właściwe podejście metodologiczne. To właśnie niniejsza praca próbuje ustalić i wychodzi tej próbie naprzeciw, zaś same teksty wraz z ich intertekstualnymi relacjami zawsze pozostaną o wiele bogatsze. Aby jednak wyczerpać temat, należałoby jeszcze przeanalizować teksty Nowego Testamentu, które dotyczą motywu drzewa i nadają mu jeszcze głębsze znaczenie. To zachęca do dalszych badań z zastosowaniem analizy intertekstualnej.

## BIBLIOGRAFIA

### WYDANIA BIBLII W JĘZYKACH ORYGINALNYCH

- *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, red. Elliger K., Rudolph W., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1997<sup>5</sup>.
- *Biblia Sacra, iuxta Vulgatam versionem*, (red.) Weber R., Stuttgart 1969.
- Boyd J. O., *The Octateuch in Ethiopic according to the Text of the Paris Codex, with the Variants of Five Other Manuscripts*, vol. 1, Leyden: Brill 1909-1911.
- Jansma T., Koster M. D., *The Old Testament in Syriac, according to the Peshitta Version*, part 1, fascicle 1, *Genesis-Exodus*, Leiden: Brill 1977.
- Maher M., *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis. The Aramaic Bible*, Collegeville 1992.
- *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpreters*, I-II, Rahlefs A. (Stuttgart 2006).
- von Gall A. F., *Der hebräische Pentateuch der Samaritaner*, Giessen: Alfred Topelmann 1918.

### TLUMACZENIA BIBLII

- *Biblia Jerozolimska*, Poznań 2006.
- *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. nowy przekład z języka hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma Świętego*, Warszawa 1985.
- *Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Poznań 2008<sup>5</sup>.
- Cook J., *The Exegesis of the Greek Genesis*, w: *VI Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies*, (red.) J. Cook, Atlanta, Georgia 1987.
- Harl M., *La Bible d'Alexandrie I: La Genese. Traduction du texte grec de la Septante, Introduction et Notes*, Editions du Cerf, Paris 1994<sup>2</sup>.
- Hiebert R. J. V., *Genesis. To the Reader, w: A New English Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Traditionally Included under That Title*, (red.) A. Pietersma, B. G. Wright, Oxford University Press, New York 2007, s. 1-42.
- Macho A. D., *Genesis*, *Biblia Polyglotta Matritensia IV: Targum Palaestinense in Pentateuchum 1*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1988.

- McNamara M., *Targum Neofiti I: Genesis. The Aramaic Bible*, Collegeville 1992.
- Morrison C. E., Balzaretta C., Pozzobon M., *The Syriac Peshitta Bible with English translation. Genesis*, (red.) G. A. Kiraz, A. Juckel, Gorgias Press, Piscataway 2019.
- Pecaric S., (oprac), *Chamisza Chumsze Tora – Chumasz Pardes Lauder. Przekład Pięcioksięgu z języka hebrajskiego opatrzonego wyborem komentarzy Rabinów oraz hebrajski tekst komentarza Rasziego z punktacją samogłoskową i Haftary z błogosławieństwami. Księga Pierwsza, Bereszit*, tłum: S. Pecaric, E. Gordon, Kraków 2012.
- *Pismo Święte Stary i Nowy Testament*, (red.) M. Peter, Poznań 2014.
- *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, (red.) Zespół biblistów polskich, Częstochowa 2008.
- *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, (red.) Brzegowy T. i in., Częstochowa 2009.
- Popowski R., (przekł., wpraw., i przypisy), *Septuaginta, czyli Grecka Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami żydowskimi oraz onomastykonem*, Warszawa 2014.
- Program biblijny *BibleWorks* (wersja 10.0), zawierający teksty oryginalne z analizą morfologiczną oraz liczne tłumaczenia.
- Program biblijny *Logos Bible Software*.
- Wevers J. W., *Genesis, Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum 1*, Gottingen 1974.
- Wróbel M., *Targum Neofiti I, Księga Rodzaju : tekst aramejski - przekład, aparat krytyczny - przypisy*, Gaudium, Lublin 2014.

#### **INNE TEKSTY ŹRÓDŁOWE – ORYGINALNE**

- Bensly R. L., *The Fourth Book of Ezra. The Latin version edited from mss*, (red.) J. A. Robinson, *Texts and studies, contributions to Biblical and Patristic literature*, vol. 3, no. 2, Eugene-Oregon 2004
- Charles R. H., *The Ethiopic Version of Hebrew Book of Jubilees*, Oxford 1895.
- Charles R. H., *The Ethiopic Version of the Book of Enoch: Edited from Twenty-Three MSS. together with the Fragmentary Greek and Latin Versions*, *Anecdota Oxoniensia, Semitic Series 11*, Clarendon, Oxford 1906.

- Charles, R. H. *The Book of Enoch or 1 Enoch: Translated from the Editor's Ethiopic Text and Edited with the Introduction, Notes and Indexes of the First Edition Wholly Recast, Enlarged and Rewritten, Together with a Reprint from the Editor's Text of the Greek Fragments*, Clarendon, Oxford 1912.
- Fabricius J. A., *Codex Pseudepigraphus Veteris Testamenti*, 2d ed., 2 vols., Felginer, Hamburg 1722.
- Knibb M. A., *The Ethiopic Book of Enoch. A New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments. Text and Apparatus*, Oxford 1978.
- Milik J. T., *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4*, Clarendon, Oxford 1976.
- Stone M. E., *Manuscripts and Readings of Armenian 4 Ezra*, Textus 6, (1968), s. 48-61.
- Stone M., *The Penitence of Adam*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, vol. 430, tom. Arm 14, Louvain 1981.
- Tromp J., *The Life of Adam and Eve in Greek. A Critical Edition*, PVTG 6, Boston 2005.
- VanderKam J. C., *The Book of Jubilees (CSCO 511; Scriptorum Aethiopicum 88)*, t. II, Louvain 1989, s. 7-15.

#### **INNE TEKSTY ŹRÓDŁOWE - TLUMACZENIA**

- Anderson G. A., Stone M. E., *A Synopsis of the Books of Adam and Eve*, Early Judaism and Its Literature 5, Scholars Press, Atlanta 1994.
- Anderson G., Stone M. E., *A Synopsis of the Books of Adam and Eve. Second Revised Edition*, Early Judaism and Its Literature 17, Scholars Press, Atlanta 1999.
- Black M., *The Book of Enoch or 1 Enoch: A New English Edition with Commentary and Textual Notes in Consultation with James C. VanderKam*, Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 7, Brill, Leiden 1985.
- Charles R. H., *The Book of Jubilees*, w: *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English: with introductions and critical and explanatory notes to the several books*, (red.) R. H. Charles, vol. 2, Clarendon Press, Oxford 1969, s. 1-82.
- Donadoni S., *Un frammento della versione copta del 'Libro di Enoch*, Acta Orientalia 25, (1960), s. 197-202.
- Fusella L., *Libro dei Giubilei*, w: *Apocrifi dell'Antico Testamento*, (red.) P. Sacchi, (TEA Religioni e Miti, 17), Milano 2002, s. 126-131.
- James M. R., *A Fragment of the Book of Enoch in Latin*, TS 2/3, (1893), s. 146-150.

- Knibb M. A., *I Enoch*, w: *The Apocryphal Old Testament*, (red.) H. F. D. Sparks, Oxford University Press, New York 1984, s. 169-319.
- Kondracki A., *Księga Jubileuszów*, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, (red.) R. Rubinkiewicz, Vocatio, Warszawa 2016, s. 262-342.
- Laurence R., *The Book of Enoch: An apocryphal production, supposed to have been lost for ages; but discovered at the close of the last century in Abyssinia now first translated from an Ethiopic MS. in the Bodleian Library*, Parker, Oxford 1821.
- Pettorelli J. P., *La Vie latine d'Adam et Eve. Analyse de la Tradition manuscrite*, *Apocrypha* 10, 1999, s. 196-296.
- Pritchard J. B., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton 31969.
- Rubinkiewicz R., *Apokalipsa Abrahama*, *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, R. 27, nr 4-5, (1974), s. 230-237.
- Rubinkiewicz R., *I Księga Henocha*, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, (red.) R. Rubinkiewicz, Vocatio, Warszawa 2016, s. 144-214.
- Rubinkiewicz R., *Apocalypse of Abraham, a new Translation and Introduction*, w: *The Old Testament Pseudepigrapha*, (red.) J. H. Charlesworth, Vol. 1, Doubleday, Garden City NY 1983-1985.
- Schodde G. H., *The Book of Enoch: Translated from the Ethiopic, with Introduction and Notes*, W. F. Draper, Andover 1882.
- Tronina A., *Armeńska pokuta Adama*, *Vox Patrum* 31, t. 56, (2011), s. 597-620.
- von Tischendorf C., *Apocalypses Apocryphae Mosis, Esdrae, Pauli, Iohanni*, Olms, Hildersheim 1966.
- Wintermute O. S., *Jubilees: A New Translation and Introduction*, w: *The Old Testament Pseudepigrapha*, (red.) J. H. Charlesworth, vol. 2, Doubleday, New York 1983-1985, s. 35-142.

### **DOKUMENTY KOŚCIOŁA**

- *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, przekł. i red. R. Rubinkiewicz, Vocatio, Warszawa 1999.

### **KOMENTARZE I OPRACOWANIA DO TEKSTÓW BIBLIJNYCH**

- Aune D. E., *Revelation 1–5*, *Word Biblical Commentary* 52A, Word, Dallas 1998.

- Barr J., *The Garden of Eden and the Hope of Immortality*, Fortress, Minneapolis 1993.
- Bonhoeffer D., *Creation and Fall: A Theological Exposition of Genesis 1–3*, tłum. D. S. Bax, (red.) J. W. de Gruchy, D. Bonhoeffer, Works in English 3, Fortress, Minneapolis 1997.
- Brzegowy T., *Pięcioksiąg Mojżesza. Wprowadzenie i egzegeza Księgi Rodzaju 1 – 11*, Tarnów 2002.
- Cassuto U., *A Commentary on the Book of Genesis 1 – 11*, Jerusalem 1961.
- Chrostowski W., *Ogród Eden – zapoznane świadectwa asyryjskiej diaspory*, Rozprawy i Studia Biblijne 1, Vocatio, Warszawa 1996.
- Dziadosz D., *Drzewo poznania dobra i zła a koncepcja Stwórcy w Rdz 2,4b – 3, 24*, Biblica et Patristica Thoruniensia 7 (2014) 2, s. 81-105.
- Dziadosz D., *Tak było na początku. Izrael opowiada swoje dzieje. Literacka i teologiczna analiza wiodących tradycji Księgi Rodzaju*, Przemyśl 2011.
- Engnell I., “Knowledge” and “Life” in the Creation Story, w: *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East, pres. to Prof. Harold Henry Rowley*, (red.) M. Noth, D. Thomas, Vetus Testamentum, Supplements 4, Leiden 1960, s. 103-119.
- Gaebelein F. E. *The expositor's Bible commentary: with The New International Version of the Holy Bible in twelve volumes*, vol. 2 (Genesis-Numbers), Zondervan, Grand Rapids 1990, s. 50-59.
- Gunkel H., *Genesis*, Göttingen 1910.
- Gunkel H., *Genesis*, Mercer University Press, Macon 1997.
- Guziakiewicz E., *Rajski owoc i podstawy biblijnej moralności*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 68 (2015) 1, s. 59-68.
- Hamilton V. P., *The Book of Genesis 1-17 (New International Commentary on the Old Testament Series)*, Grand Rapids 1990.
- Jelonek T., *Teologia biblijna*, Kraków 2011.
- *Jerome Biblical Commentary – Two Volumes*, (ed.) Brown R. E., Fitzmyer J. A., Murphy R. E., London 1968.
- *Katolicki komentarz biblijny*, (red.) Brown R. E., Fitzmyer J. A., Murphy R. E., tłum. Bardski K. i in., Prymasowska Seria Biblijna, (red.) Chrostowski W., Warszawa 2000.
- Keener C., *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2000.

- Kiernikowski Z., *Drzewo życia w środku ogrodu (Rdz 1-11)*, Pastores 45, nr 4, (2009), s. 7-17.
- L. Lemański, *Tora – Pięcioksiąg. Wprowadzenie w zagadnienia teologiczne i historyczno-krytyczne*, Szczecin 2020.
- Lanfer P. T., *Remembering Eden: The Reception History of Genesis 3:22–24*, Oxford University Press, New York 2012.
- Lemański J., *Księga Rodzaju rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład i komentarz, Nowy Komentarz Biblijny*, Częstochowa 2013.
- Licht J., *The Thanksgiving Scroll: A Scroll from the Wilderness of Judaea: Text, Introduction, Commentary and Glossary*, Jerusalem 1957.
- Magonet J., *The Themes of Genesis 2–3*, Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 136, (1992), s. 39-46.
- Mettinger T. N. D., *The Eden Narrative. A Literary and Religio-Historical Study of Genesis 2-3*, Eisenbrauns, Winona Lake 2007.
- *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, (red.) Farmer W. R., tłum. Bednarek H. i in., Warszawa 2000.
- Neusner J., *Genesis Rabbah, The Judaic commentary to the Book of Genesis : A New American Translation*, vol. 1 - Genesis 1, 1 – 8, 14, Atlanta 1985.
- Pfeiffer H., *Der Baum in der Mitte des Gartens: Zum überlieferungsgeschichtliche Ursprung der Paradieserzählung (Gen 2,4b – 3, 24)*, Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 112, Teil 1, (2000), s. 487-500.
- Ratzinger J. - Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz.1, tłum. W. Szymona, Kraków 2007.
- Ravasi G., *W cieniu drzewa poznania dobra i zła. Uwagi hermeneutyczne do Rdz 2 – 3*, „Communio” 11 (1991) 4, s. 3-13.
- Sarna N. M., *Genesis*, Jewish Publication Society, Philadelphia 1989.
- Sarna N. M., *Understanding Genesis*, McGraw-Hill, New York 1966.
- Schüle A., *Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literar und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Genesis 1-11)*, Zürich 2006.
- Schüle A., *Die Urgeschichte (Genesis 1-11). Zürcher Bibelkommentare. Altes Testament*, Zürich 2009.
- Skinner J., *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, Edinburgh 1930.
- Slawik L., *Egzegeza Starego Testamentu. Wprowadzenie do metod egzegetycznych*, Warszawa 2004.



- Speiser E. A., *Genesis. Introduction, Translation and Notes*, The Anchor Bible, vol. 1, Doubleday, New York 1964.
- Synowiec J., *Na początku. Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu*, Warszawa 1987.
- Titus P. J., *The Second Story of Creation (Gen 2:4-3:24). A Prologue to the Concept of Enneateuch?*, Frankfurt: Peter Lang 2011.
- Tronina A., *Drzewo życia w rajskim ogrodzie. Biblijne korzenie mistyki krzyża*, Częstochowa 2017.
- von Rad G., *Genesis: A Commentary*, SCM Press, London 1961.
- von Rad G., *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Widła, Warszawa 1986.
- Walsh J. T., *Genesis 2,4b – 3,24: Synchronic Approach*, Journal of Biblical Literature 96, (1977), 161-177.
- Walton J. H. i in., *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii hebrajskiej*, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2005.
- Wenham G. J., *Genesis 1 – 15*, Word Biblical Commentary 1, Waco 1987.
- Westermann C., *Basic Forms of Prophetic Speech*, tłum. H. C. White, Cambridge 1991.
- Westermann C., *Genesis 1-11*, Biblischer Kommentar: Altes Testament 1.1, Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins Neukirchen-Vluyn 1974.
- Westermann C., *Genesis 1-11*, Berlin 1985.
- Westermann C., *Genesis 1–11: A Commentary*, Minneapolis, Augsburg 1984.
- Wyatt N., *Interpreting the creation and fall story in Genesis 2-3*, Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 93, Teil 1, (1981), s. 10-21.
- Zawiszewski E., *Pięcioksiąg i Księgi historyczne. Wstęp szczegółowy. Komentarz do Ks. Rodz. 1,1 – 11,9*, Pelplin 1996.
- Zevit Z., *What Really Happened in the Garden of Eden?*, Yale University Press, New Haven 2013.
- Ziemiński I., *Drzewo życia. Próba filozoficznej interpretacji śmierci*, Edukacja Humanistyczna 16, nr 1, (2007), 127-138.
- Zohary M., *Plants of the Bible*, London 1982.

## **KOMENTARZE DO TEKSTÓW ŹRÓDŁOWYCH LITERATURY PERITESTAMENTALNEJ**

- Anderson G. A., *Life of Adam and Eve*, w: *Outside the Bible: Ancient Jewish writings*

- related to Scripture*, vol. 2, (red.) L. H. Feldman, J. L. Kugel, L. H. Schiffman, The Jewish Publication Society, Philadelphia 2013, s. 1331-1359.
- Anderson G. A., Stone M. E., Tromp J., *Literature on Adam and Eve. Collected Essays*, Atlanta 2000.
  - Anderson G. A., *The Penitence Narrative in the Life of Adam and Eve*, w: *Literature on Adam and Eve: Collected Essays*, (red.) G. A. Anderson, M. Stone, J. Tromp, Brill, Leiden 2000, s. 3-42.
  - Anderson G. A., *The punishment of Adam and Eve*, w: *Literature on Adam and Eve: Collected Essays*, (red.) G. A. Anderson, M. Stone, J. Tromp, Brill, Leiden 2000, s. 57-82.
  - Bachmann V., *Rooted in Paradise? The Meaning of the 'Tree of Life' in 1 Enoch 24–25 Reconsidered*, *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 19, (2009), s. 83-107.
  - Bailey J., *Initiation and the Primal Woman in Gilgamesh and Genesis 2–3*, *Journal of Biblical Literature*, vol. 89, no. 2, (1970), s. 137-150.
  - Bautch K. C., *A Study of the Geography of 1 Enoch 17–19: "No One Has Seen What I Have Seen"*, *Supplements to the Journal for the Study of Judaism* 81, Brill, Leiden 2003.
  - Bensly R. L., James M. R., *The Fourth Book of Ezra*, Nendeln 1967.
  - Box G. H., *The Apocalypse of Ezra (II Esdras III-XIV)*, London 1917.
  - Brand T. M., *1 Enoch*, w: *Outside the Bible: Ancient Jewish writings related to Scripture*, vol. 2, (red.) L. H. Feldman, J. L. Kugel, L. H. Schiffman, The Jewish Publication Society, Philadelphia 2013, s. 1359-1453.
  - Collins J. J., *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Eerdmans Publishing Company, Michigan 2016.
  - Crawford W. S., *Rewriting Scripture in Second Temple Times*, USA 2008.
  - Dillmann A., *Das Buch Henoch: uebersetzt und erklärt*, Vogel, Leipzig 1853.
  - Fletcher-Louis C., *All the Glory of Adam. Liturgical Anthropology in the Dead Sea Scrolls*, Brill, Leiden 2002.
  - Fuchs C., *Das Leben Adam und Evas*, w: *Die Apokryphen und Pseudoepigraphen des Alten Testaments*, (red.) E. Kautzsch, II, Darmstadt 1962, 506-528.
  - Gordis R., *The Knowledge of Good and Evil in the Old Testament and the Qumran Scrolls*, *Journal of Biblical Literature*, vol. 76, no. 2, (1957), s. 123-138.
  - Gordis R., *The Significance of the Paradise Myth*, *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 52, (1936), s. 86-94.

- Hall R. H., *The Christian Interpolation in the Apocalypse of Abraham*, *Journal of Biblical Literature* 107 (1988) 1, s. 107-112.
- Halpern-Amaru B., *The First Woman, Wives, and Mothers in "Jubilees"*, *Journal of Biblical Literature* 113, no. 4, (1994), s. 609-626.
- Harlow D., *Idolatry and Alterity: Israel and Nations in the Apocalypse of Abraham*, w: *The Other in Second Temple Judaism. Essays in Honor of John J. Collins*, (red.) D. Harlow, M. Goff, K. M. Hogan, J. S. Kaminsky, Grand Rapids 2011.
- Hendel R. S., *Genesis Book of*, w: *The Anchor Bible Dictionary*, (red.) D. N. Freedman, G. A. Herion, vol. 2, New York: Doubleday 1992, s. 933-941.
- *Henoch*, w: *Encyklopedia katolicka*, T. 6, Lublin 1993, s. 681-682.
- Hilgenfeld A., *Die Propheten Esra und Daniel und ihre neusten Bearbeitungen*, Halle: Pfeffer 1863.
- Himmelfarb M., *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypse*, Oxford University Press, New York-Oxford 1993.
- Hogan K. M., *The Meanings of tora in 4 Ezra*, *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* 38, Brill, Leiden 2007, s. 530-552.
- Hogan K. M., *Theologies in conflict in 4 Ezra: wisdom, debate and apocalyptic solution*, *Supplements to the Journal for the Study of Judaism* 130, Brill, Leiden 2008.
- Hogan M. K., *4 Ezra*, w: *Outside the Bible: Ancient Jewish writings related to Scripture*, vol. 2, (red.) L. H. Feldman, J. L. Kugel, L. H. Schiffman, The Jewish Publication Society, Philadelphia 2013, s. 1607-1671.
- Jędrzejewski S., *Początek zła (Rdz 3 i 6; 1-4) w interpretacji Księgi Henocha etiopskiej (1 HenEt)*, *Sem [T.]* 13, (1997), s. 95-112.
- Jędrzejewski S., *U korzeni zła. Rdz 1-11 w interpretacji apokaliptyki żydowskiej*, Lublin 1997.
- Johnson M. D., *Life of Adam and Eve*, w: *The Old Testament Pseudepigrapha*, (red.), J. H. Charlesworth, Vol. 2, New York: Doubleday 1985, s. 249-295.
- Jonge M., Tromp J., *The Life of Adam and Eve and related literature*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1997.
- Kapelrud A. S., *The Gates of Hell and the Guardian Angels of Paradise*, *Journal of the American Oriental Society* 70, (1950), s. 151-156.
- Keulers J., *Die eschatologische Lehre des vierten Esrabuches*, *Biblische Studien* 20, nos. 2-3, Herder, Freiburg im Breisgau 1922.

- Kondracki A., *Księga Jubileuszów*, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, (red.) R. Rubinkiewicz, Vocatio, Warszawa 2016, s. 262-342.
- Kugel J. L., *Jubilees*, w: *Outside the Bible: Ancient Jewish writings related to Scripture*, vol. 1, (red.) L. H. Feldman, J. L. Kugel, L. H. Schiffman, The Jewish Publication Society, Philadelphia 2013, s. 297-298.
- Kulik A., *Apocalypse of Abraham*, w: *Outside the Bible: Ancient Jewish writings related to Scripture*, vol. 2, (red.) L. H. Feldman, J. L. Kugel, L. H. Schiffman, The Jewish Publication Society, Philadelphia 2013, s. 1453-1482.
- Kulik A., *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha: Toward the Original of the Apocalypse of Abraham*, Atlanta 2004.
- Ladd J. D., *Commentary on the Book of Enoch*, USA 2008.
- Marcus R., *The Tree of Life in Proverbs*, *Journal of Biblical Literature* 62, no. 2, (1943), s. 117-120.
- Mędała S., *IV Księga Ezdrasza*, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, (red.) R. Rubinkiewicz, Vocatio, Warszawa 2016, s. 375-403.
- Mędała S., *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, The Enigma Press, Kraków 1994.
- Metzger B. M., *The Fourth Book of Ezra*, w: *The Old Testament Pseudepigrapha*, (red.) J. H. Charlesworth, Vol. 1, Doubleday, Garden City NY 1983, s. 517-559.
- Nickelsburg G. W., *1 Enoch 1: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1-36; 81-108*, Fortress Press, Minneapolis 2001.
- Nickelsburg G. W., *1 Enoch: a commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1-36*, Fortress Press, Minneapolis 2001.
- Orlov A., *Heavenly priesthood in the Apocalypse of Abraham*, Cambridge University Press, New York 2013.
- Parchem M., *Pisma apokaliptyczne i testamenty (Apokryfy Starego Testamentu, 2)*, Kraków – Mogilany 2010.
- Reed A. Y., *Enoch, Eden, and the Beginnings of Jewish Cosmography*, w: *Enoch, Eden, and the Beginnings of Jewish Cosmography*, (red.) C. Burnet, J. Kraye, London 2016.
- Reicke B., *The Knowledge Hidden in the Tree of Paradise*, *Journal of Semitic Studies*, vol. 1, no. 3, (1956), s. 193-201.
- Rubinkiewicz R. (oprac. i wstępy), *Apokryfy Starego Testamentu*, Warszawa 2016.
- Rubinkiewicz R., *Abraham Apocalypse of*, w: *The Anchor Bible Dictionary*, (red.) D.

- N. Freedman, G. A. Herion, vol. 1, Doubleday, New York 1992, s. 41-43.
- Rubinkiewicz R., *Apokalipsa Abrahama, w: Apokryfy Starego Testamentu*, (red.) R. Rubinkiewicz, Vocatio, Warszawa 2016, s. 443-456.
  - Sacchi P., *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Biblioteca di cultura religiosa, 55, Paideia Editrice, Brescia 1990.
  - Sacchi P., *Storia del Secondo Tempio. Israele tra VI secolo a. C. e I secolo d. C.*, Società Editrice Internazionale, Torino 1994.
  - Schieffer F. W., *Die religiösen und ethischen Anschauungen des 4. Ezrabuches*, Leipzig 1901.
  - Segal M., *The Book of Jubilees: Rewritten Bible, Redaction, Ideology and Theology*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 117, Brill, Leiden 2007.
  - Stone M. E., *A History of the literature of Adam and Eve*, Scholars Press, Atlanta (GA) 1992.
  - Stone M. E., *Apocrypha, Pseudepigrapha and Armenian Studies. Collected Papers*, vol. I-II, Leuven 2006.
  - Stone M. E., *Fourth Ezra. A Commentary on the Book of Fourth Ezra*, Minneapolis 1990.
  - Stone M. E., Henze M., *4 Ezra and 2 Baruch : translations, introductions, and notes*, Fortress Press, Minneapolis 2013.
  - Stone M. E., *Paradise in 4 Ezra iv.8 and vii.36, viii.52*, Journal of Jewish Studies 17, (1966), s. 85-88.
  - Stuckenbruck L., *The Book of Jubilees and the Origin of Evil, w: Enoch and the mosaic Torah: the evidence of Jubilees*, (red.) G. Boccaccini, G. Ibba, Eerdmans, Grand Rapids 2009, s. 294-308.
  - Tigchelaar E. J. C., *Eden and Paradise: The Garden Motif in Some Early Jewish Texts (1 Enoch and other texts found at Qumran)*, w: *Paradise Interpreted. Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity*, (red.) G. P. Luttikhuisen, Brill, Leiden 1999, s. 37-62.
  - Tronina A., *Księga Jubileuszów czyli Mała Genesis. Przekład i opracowanie*, The Enigma Press, Kraków-Mogilany 2018.
  - van Ruiten J. T. A. G. M., *Primaeval History Interpreted : The Rewriting of Genesis 1-11 in the Book of Jubilees*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 66, Leiden 2000.

- VanderKam J. C., *Enoch: A man for all generations*, University of South Carolina Press, Columbia 1995.
- VanderKam J. C., *Jubilees, Book of*, (red.) D. N. w: *The Anchor Bible Dictionary* (red.) D. N. Freedman, G. A. Herion, vol. 3, New York: Doubleday 1992, s. 1030-1032.
- VanderKam J. C., *Jubilees: A Commentary on the Book of Jubilees, Vol 1. Chapters 1-22*, Minneapolis 2018.
- VanderKam J. C., *The Book of Jubilees*, Sheffield 2001.
- Wells L. S. A., *The Book of Adam and Eve*, w: *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English: with introductions and critical and explanatory notes to the several books*, (red.) R. H. Charles, vol. 2, Oxford: Clarendon Press 1969, s. 123-154.
- Widow J. C. O., *The origins of the canon of the Hebrew Bible: an analysis of Josephus and 4 Ezra*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 186, Leiden: Brill 2018.
- Wróbel M. S., *Znaki końca czasów w Apokalipsie Ezdrasza (4 Ezd)*, Analecta Biblica Lublinensia, VI, (2010), s. 133-141.

#### **LITERATURA PRZEDMIOTU – INTERTEKSTUALNOŚĆ**

- Aichele G., Phillips G. A., *Introduction: Exegesis, Eisegesis, Intergesis*, Semeia 69-70, (1995), s. 7-18.
- Alkier S., *Intertextuality and the Semiotics of Biblical Texts*, w: *Reading the Bible Intertextually*, (red.) R. B. Hays, S. Alkier, L. A. Huizenga, Baylor University Press, Waco, Texas 2009, s. 3-22.
- Alkier S., *Intertextuality Based on Categorical Semiotics*, w: *Exploring intertextuality: diverse strategies for New Testament interpretation of Texts*, (red.) B. J. Oropeza, S. Moyise, Cascade Books, Oregon 2016, s. 128-147.
- Alkier S., *New Testament Studies on the Basis of Categorical Semiotics*, w: *In Reading the Bible Intertextually*, (red.) S. Alkier, R. B. Hays, L. A. Huizenga, Baylor University Press, Waco 2009, s. 223-248.
- Allen G., *Intertextuality*, Londyn 2000.
- Anderson G., *Celibacy or Consummation in the Garden? Reflection on Early Jewish and Christian Interpretation of the Garden of Eden*, Harvard Theological Review,

- vol. 82, no. 2, Harvard 1982, s. 121-148.
- Bachtin M., *Problemy literatury i estetyki*, tłum. W. Grajewski, Warszawa 1982.
  - Beal T. K., *Ideology and intertextuality: Surplus of meaning and controlling the means of production*, w: *Reading between texts: Intertextuality and the Hebrew Bible*, (red.) D. N. Fewell, Louisville: Westminster John Knox 1992 s. 27-39.
  - Beaugrande R. A. de, Dressler W. U., *Wstęp do lingwistyki tekstu*, tłum. A. Szwedek, Warszawa 1990.
  - Becker-Leckrone M., *Julia Kristeva and Literary Theory*, England 2005.
  - Bertens H., *Literary Theory: The Basics*, wyd. 5, New York 2014.
  - Broich U., Pfister M., *Intertextualität, Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien, Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 35*, De Gruyter 1985.
  - Culler J., *Teoria literatury*, tłum. M. Bassaj, Warszawa 1998.
  - Czerski J., *Metodologia Nowego Testamentu*, Opolska Biblioteka Teologiczna 126, Opole 2012.
  - Eco U., *Innowacja i powtórzenie: między modernistyczną i postmodernistyczną estetyką*, „Przekazy i opinie”, nr 1/2, 1990, s. 12-36.
  - Fewell D. N., *Introduction: Writing, Reading, and Relating*, w: *Reading between texts: Intertextuality and the Hebrew Bible*, (red.) D. N. Fewell, Louisville-Kentucky 1992, s. 11-24.
  - Freyne S., *Reading Hebrews and Revelation intertextually*, w: *Intertextuality in Biblical Writings*, (red.) S. Draisma., Kok, Kampen 1989, s. 83-93.
  - Genette G., *Palimpsestes: La littérature au second degré*, Paris 1982.
  - Głowiński M., *O intertekstualności*, Pamiętnik Literacki, R. LXXVII, nr 4, (1986), s. 5-33.
  - Haberer A., *Intertextuality in Theory and Practice*, Literature 49(5), France 2007, s. 54-67.
  - Hatina T.R., *Intertextuality and Historical Criticism in New Testament Studies: Is there a Relationship?*, Biblical Interpretation, vol. 7, no. 1, (1999), s. 28-43.
  - Helbig J., *Intertextualität und Markierung: Untersuchungen zur Systematik und Funktion der Signalisierung von Intertextualität*, Winter, Heidelberg 1996.
  - Holthuis S., *Intertextualität. Aspekte einer rezeptionsorientierten Konzeption*, Stauffenburg-Colloquium 28, Stauffenburg Verlag, Tübingen 1993, s. 12-28.

- James E. O., *The Tree of Life. An Archeological Study*, Studies in the history of religions, Supplements to Numen 1, Brill, Leiden 1966.
- Kaczmarek J., *Analiza intertekstualna apokalipsy. Metodologia i przykłady zastosowań*, Warszawskie Studia Teologiczne, R. XIII, (2000), s. 103-118.
- Kalaga W., *Intertekstualność a ontologia tekstu*, Kwartalnik Neofilologiczny, t. 46, z. 3/4, (1999), s. 169-176.
- Katharine J. D., Joyce P., *Biblical Interpretation and Method: Essays in Honour of John Barton*, Oxford University Press 2013.
- Krawczyk M., *Hipoteza zależności hipertekstualnej Listu do Rzymian od Księgi Mądrości*, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2020.
- Kristeva J., *Słowo, dialog i powieść*, tłum. W. Grajewski, w: *Dialog – język – literatura*, (red.) Czaplejewicz E., Kasperski E., Warszawa 1983, s. 394-418.
- Kynes W., *Intertextuality. Intertextuality: Method and Theory in Job and Psalm 119*, w: *Biblical Interpretation and Method. Essay in Honour of John Barton*, (red.) K. J. Dell, P. M. Joyce, Oxford University Press, Oxford 2013, s. 201-213.
- Lachmann R., *Intertextualität als Sinnkonstitution: Andrej Belyjs Petersburg und die 'fremden' Texte*, Poetica 15, (1983), s. 66-107.
- Linke W., *Intertekstualizm w badaniach biblijnych na przykładzie Apokalipsy*, Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie, t. 2, Warszawa 2002, s. 81-111.
- Linke W., *Pieśń nad Pieśniami w Ap? Aluzja literacka lub zbieżność wyrazowa w badaniach intertekstualnych*, Collectanea Theologica, t. 78, nr 4, (2008), s. 71-103.
- Majkiewicz A., *Intertekstualność – implikacje dla teorii przekładu*, Warszawa 2008.
- Markiewicz H., *Odmiany intertekstualności*, w: *Literaturoznawstwo i jego sąsiedztwa*, (red.) H. Markiewicz, Warszawa 1989, s. 215-238.
- Meek R. L., *Intertextuality. Inner-Biblical Exegesis, and Inner-Biblical Allusion: The Ethics of a Methodology*, Biblica 95 (Commentarii Periodici Pontificii Institutii Biblici), (2014), s. 280-291.
- Moyise S., *Intertextuality and historical approaches to the use of Scripture in the New Testament*, Verbum et Ecclesia, vol. 26, no. 2, (2005), s. 447-458.
- Nickelsburg G. W., *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah*, Minneapolis 2005.
- Nycz R., *Intertekstualność i jej zakresy: teksty, gatunki, światy*, w: *Tekstowy świat. Poststrukturalizm a wiedza o literaturze*, (red.) R. Nycz, Warszawa 1995, s. 80-109.



- Obbink H. T., *The Tree of Life in Eden*, Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 46,(1928), s. 105-112.
- Orosz M., *Literary Reading(s) of the Bible*, w: *Reading the Bible Intertextually*, (red.) R. B. Hays, S. Alkier, L. A. Huizenga, Baylor University Press, Waco, Texas 2009, s. 191-204.
- Patöfi J. S., Olivi T., *Von der verbalen Konstitution zur symbolischen Bedeutung - From Verbal Constitution to Symbolic Meaning*, Papiere zur Textlinguistic 62, Hamburg 1988.
- Penner K. M., *The Tree of Life in Enochic Literature*, *The Tree of Life*, Themes in Biblical Narrative, Vol. 27, Brill, Netherlands 2020, s. 166-182.
- Petöfi J. S., *Explikative Interpretation: Explikatives Wissen*, w: *Von der verbalen Konstitution zur symbolischen Bedeutung – From Verbal Constitution to Symbolic Meaning*, (red.) J. S. Petöfi, T. Olivi, Hamburg 1988, s. 184-195.
- Pfister M., *Koncepcje intertekstualności*, tłum. M. Łukasiewicz, Pamiętniki Literackie, R. LXXXII, (1991), s. 183-208.
- Smit P., *Reaching for the Tree of Life- The Role of Eating, Drinking, Fasting, and Symbolic Foodstuffs in 4 Ezra*, Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period, Vol. 45, No. 3 (2014), s. 366-387.
- Stocker P., *Theorie der intertextuellen Lektüre. Modelle und Fallstudien*, Paderborn 1998.
- Stordalen T., *Echoes of Eden: Genesis 2-3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature*, Biblical Exegesis and Theology 25, Peeters, Leuven 2000.
- Stovell B. M., *The Tree of Life in Ancient Apocalypse*, *The Tree of Life*, Themes in Biblical Narrative, Vol. 27, Brill, Netherlands 2020, s. 134-165.
- Szymik S., *Podstawowe aspekty analizy narracyjnej tekstu biblijnego*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 49, (1996), s. 90-103.
- Tegt Mayer H., *Der Begriff der Intertextualität und seine Fassungen-Eine Kritik der Intertextualitätskonzepte Julia Kristevas und Susanne Holthuis*, w: *Textbeziehungen: Linguistische und literaturwissenschaftliche Beiträge zur Intertextualität*, (red.) J. Klein, U. Fix, Tübingen 1997.
- Treier D. J., Keepers E., Kieser T., *The Tree of Life in Modern Theological Thought*, *The Tree of Life*, Themes in Biblical Narrative, Vol. 27, Brill, Netherlands 2020, s. 365-386.

- van Wolde E., *Text with Dialogue with Texts: Intertextuality in the Ruth and Tamar Narratives*, *Biblical Interpretation*, vol. 5, no. 1, (1997), s. 1-28.
- Vanhoozer K. J., *Is there a meaning in this text?: The Bible, the reader, and the morality of literary knowledge*, Grand Rapids 1998.
- Voelz J. W., *Multiple Signs, Levels of Meaning and Self as Text: Elements of Intertextuality*, *Semeia* 69-70, (1995), s. 149-164.
- Woschitz K. M., *Parabiblica. Studien zur jüdischen Literatur in der hellenistisch-römischen Epoche: Tradierung, Vermittlung, Wandlung*, Wiedeń 2005.
- Wypych S., *Intertekstualność a najbardziej znane metody analizy literackiej tekstów Pisma Świętego*, *Studia Theologica Varsaviensia*, nr 1, (2004), s. 155-168.
- Young M. S., *The principle of Reformed intertextual interpretations*, *Theological Studies*, vol. 62, no. 2, (2006), s. 607-634.
- Zmuda M., *O intertekstualności i jej zastosowaniu w egzegezie biblijnej*, w: *Biblia i kultura – dialog czy konflikt?*, (red.) R. Pindel, S. Jędrzejewski, (*Hermeneutica et Judaica* 1), Kraków 2008, s. 103-121.

#### LITERATURA POMOCNICZA

- Ambroży, *De Paradiso*, II PL 14.
- Augustyn z Hippony, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju (De Genesi ad litteram libri duodecim)*, VIII, 6.12, 13.28, tłum. J. Sulowski, *Augustyn z Hippony, Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1980.
- Barr J., *Éden et la quête de l'immortalité*, *Lire la Bible* 107, Cerf, Paris 1995, s. 99-106.
- Barr J., *The Concept of Biblical Theology: An Old Testament Perspective*, Fortress, Minneapolis 1999.
- Beale G. K., *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, Eerdmans, Grand Rapids 1999.
- Beattie D.R.G., *What is Genesis 2-3 about?*, *The Expository Times* 92, (1980), s. 8-10.
- Berg M., Yochai S. B., Ashlag Y., *The Zohar: The First Ever Unabridged English Translation, with Commentary*, vol. 2, Kabbalah Centre International, New York 2003.
- Bianchi E., *Adam, ou es tu?*, Cerf, Paris 1998.
- Budde K., *Die biblische Urgeschichte (Gen 1 – 12, 5)*, Giessen 1883.
- Chatman S., *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film*, New York 1980.

- Clines D. J. A., *The Tree of Knowledge and the Law of Yahve (Psalm XIX)*, *Vetus Testamentum*, vol. XXIV, no. 1, (1974), s. 8-14.
- Colins J. J., *Apocalypse: The Morphology of a Genre*, *Semeia* 14, (1979), s. 1-20.
- Collins J. J., *The Jewish Apocalypses*, *Semeia* 14, (1979), s. 21-60.
- Couffignal R., *Guides pour l'Eden: Approches nouvelles de Genèse II,4-III*, *Revue Thomiste* 80, (1980), s. 613-662.
- Culley R. C., *Action Sequences in Genesis 2-3*, *Semeia* 18, (1980), s. 25-34.
- Davidsen O., *The Mythical Foundation of History: A Religio-Semiotic Analysis of the Story of the Fall*, *Linguistica Biblica* 51, (1982), s. 23-36.
- de Rynck P., *Jak czytać opowieści biblijne i mitologiczne w sztuce*, tłum. P. Nowakowski, Universitas, Kraków 2008.
- Dohman C., *Schöpfung und Tod: Die Entfaltung theologischer und antropologischer Konzeptionen in Gen 2/3*, *Stuttgarter biblische Beiträge* 35, Verlag Kath: Bibelwerk, Stuttgart 1996.
- Drawnel H. J., *1 Enoch 6–11 Interpreted in Light of Mesopotamian Incantation Literature*, w: *1 Enoch and the Synoptic Gospels: Reminiscences, Allusions, Intertextuality*, (red.) L. T. Stuckenbruck, *EJL* 44, SBL Press, Atlanta, 2016, s. 245-284.
- Festirazzi F., *Gen. 1-3 e la sapienza di Israele*, *Rivista biblica: organo dell'Associazione Biblica Italiana* 27, (1979), s. 41-51.
- Filon z Aleksandrii, *Pisma*, t. 1: *O stworzeniu świata; Alegorie praw; O dekalogu; O cnotach*. tłum. L. Joachimowicz, IW PAX, Warszawa 1986.
- Fowl S. E., *Engaging Scripture, Challenges in Contemporary Theology*, Blackwell, Oxford 1998.
- Fretheim T., *Creation Untamed: The Bible, God, and Natural Disasters*, Michigan 2010
- Galbiati E., Piazza A., *Biblia Księga zamknięta*, Warszawa 1971.
- Gardener A., *Genesis 2.4b-3: A Mythological Paradigm of Sexual Equality of the Religious History of Pre-Exilic Israel?*, *Scottish Journal of Theology* 43, (1990), s. 1-18.
- Greenfield J. C., Stone M. E., *The Enochic Pentateuch and the Date of the Similitudes*, *Harvard Theological Review* 70, (1977), s. 51-65.
- Hays R. B., *Reading Backwards: Figural Christology and the Fourfold Gospel Witness*, Baylor University Press, Waco 2014.
- Henze M., *The Pseudepigrapha Project at the Society of Biblical Literature 1969-1971*, w: *The Old Testament Pseudepigrapha: fifty years of the Pseudepigrapha Section at the*

- SBL*, (red.) M. Henze, L. I. Lied, SBL Press, Atlanta 2019, s. 11-50.
- Himmelfarb M., *The Temple and the Garden of Eden in Ezekiel, the Book of the Watchers, and the Wisdom of ben Sira*, w: *Sacred Places and Profane Spaces: Essays in the Geographics of Judaism, Christianity, and Islam*, (red.) J. Scott, P. Simpson–Housley, New York 1991, s. 63-78.
  - Holter K., *The Serpent in Eden as a Symbol of Israel's Political Enemies: A Yahwistic Criticism of the Solomonic Foreign Policy?*, *Scandinavian Journal of the Old Testament* 1, (1990), s. 106-112.
  - Humbert P., *Études sur le récit du Paradis et de la Chute dans la Genèse (T. XIV des Mémoires de l'Université)*, *Revue de l'histoire des religions*, Vol. 129, (1946), s. 139-144.
  - Jędrzejewski S., *Targumy – tłumaczenia hebrajskiej Biblii*, w: *Rozumienie Biblii*, (red.) T. Jelonek, Kraków 2006, s. 41-58.
  - Jobling D., *Myth and its Limits in Genesis 2.4b-3.24*, in *idem, The Sense of Biblical Narrative. II. Structural Studies in the Hebrew Bible*, *Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series* 39, (1986), s. 22-24.
  - Kennedy J. M., *Peasants in Revolt: Political Allegory in Genesis 2-3*, *Journal for the Study of the Old Testament* 47, (1990), s. 3-14.
  - Kikawada I. M., A. Quinn, *Before Abraham Was: The Unity of Genesis 1-11*, Nashville 1985.
  - Kratz R. G., *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments: Grundwissen der Bibelkritik*, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 2000.
  - Krispenz J., *Wie viele Bäume braucht das Paradies? Erwägungen zu Gen II 4B-III 24*, *Vetus Testamentum*, vol. LIV, no. 3, (2004), s. 301-318.
  - Kugel J. L., *Traditions of the Bible: A guide to the Bible as It Was at the Start of the Common Era*, MA: Harvard University Press, Cambridge 1998.
  - Kugel J. L., *Traditions of the Bible: a guide to the Bible as it was at the start of the common era*, USA 1998.
  - Kułaczkowski J., „Grzech pierworodny i jego następstwa dla relacji pomiędzy mężczyzną i kobietą w świetle Rdz 3”, *Studia Warmińskie* 2007/2008, s. 17-34.
  - L. Stachowiak, *Potop biblijny, Tworzywo literackie, treść opowiadania, teologia*, *Jak Rozumieć Pismo Świąte* 4, Lublin 1988.
  - Levin C., *Der Jahwist*, *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen*

- Testaments 157, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1993.
- Levison J. R., *Portraits of Adam in Early Judaism: from Sirach to 2 Baruch*, Journal for the Study of the Pseudepigrapha. Supplement Series 1, Academic Press, Sheffield 1988.
  - Maier J., *Między Starym a Nowym Testamentem. Historia i religia w okresie Drugiej Świątyni*, Kraków 2002.
  - Majewski M., *Pięcioksiąg odczytany na nowo. Przesłanie autora kapłańskiego (P) i jego wpływ na powstanie Pięcioksięgu*, Kraków 2018.
  - Montaner L. V., *Génesis Rabbah I (Génesis 1-11): Comentario Midrásico al libro del Génesis*, Estella (Navarra) 1994.
  - Morris P., Sawyer D. (red.), *A Walk in the Garden. Biblical, Iconographical and Literary Images of Eden*, Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 136, Sheffield 1992.
  - Naidoff B. D., *A Man to Work the Soil: A New Interpretation of Genesis 2-3*, Journal for the Study of the Old Testament 5, (1978), s. 2-14.
  - Narro M. H., *Another Look on the Tree of Good and Evil*, The Jewish Bible Quarterly 26, no. 3, (1998), s. 184-188.
  - Nickelsburg G. W., *Some Related Traditions in the Apocalypse of Adam, the Books of Adam and Eve, and 1 Enoch*, w: *The Rediscovery of Gnosticism: Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978, vol. 2: Sethian Gnosticism*, (red.) B. Layton, Brill, Leiden 1981, s. 515-539
  - Nielsen E., *Creation and the Fall of Man. A Cross-Disciplinary Investigation*, Hebrew Union College Annual 43, (1972), s. 13-22.
  - Nihan C., Römer T., *Le débat actuel sur la formation du Pentateuque*, w: *Introduction à l'Ancien Testament*, (red.) T. Römer, C. Nihan, J. Macchi, Labor et Fides, Genève 2009, s. 158-184.
  - Orlov A., *Divine Scapegoats: Demonic Mimesis in Early Jewish Mysticism*, New York Albany 2015.
  - Ouro R., *Linguistic and Thematic Parallels Between Genesis 1 and 3*, Journal of the Adventist Theological Society, 13/1, Spring 2002, s. 44-54
  - Pawłowski Z., *Opowiadanie Opowiadanie, Bóg i początek. Teologia narracyjna Rdz 1-3*, Rozprawy i Studia Biblijne 13, Vocatio, Warszawa 2003.
  - Prince G., *A Dictionary of Narratology. Revised edition*, Lincoln 2003

- Rosenberg J. W., *The Garden Story Forward and Backward: The Non-Narrative Dimension of Gen 2-3*, Prooftext 1, (1981), s. 1-27.
- Schmid K., *Die Unteilbarkeit der Weisheit: Überlegungen zur sogenannten Paradieserzählung Gen 2f. und ihrer theologischen Tendenz*, Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 114, Teil 1, (2002), s. 21-39.
- Schmidt W., *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift*, Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 17, Neukirchen-Vluyn 1964.
- Schreiner J., *Teologia Starego Testamentu*, tłum. Matysiak W., Warszawa 1999.
- Ska J. L., *Genesis 2–3: Some Fundamental Questions*, Forschungen Zum Alten Testament II. 34, (2008), s. 1-27.
- Sternberg M., *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington 1987.
- Stock-Hesketh J., *Circles and Mirrors: Understanding 1 Enoch 21–32*, Journal for the Study of the Pseudepigrapha 11, (2000), s. 27-58.
- Stone L. G., *The Soul: Possession, Part or Person? The Genesis of Human Nature in Genesis 2,7, w: What About the Soul?*, (red.) J. B. Green, Nashville 2004, s. 57-60.
- Stone M. E., *Apocalyptic Literature, w: Jewish Writings of the Second Temple Period*, (red.) M. E. Stone, CRINT 2.2, Assen-Philadelphia 1984.
- Stone M. E., *Features of the Eschatology of 4 Ezra*, Atlanta 1989.
- Strzałkowska B., *Księga Rodzaju w Septuagincie*, Biblica et Patristica Thoruniensia 4, (2011), s. 95-121.
- Tribble P., *God and the Rhetoric of Sexuality*, Fortress, Philadelphia 1978.
- Trilling W., *Stworzenie i upadek*, Warszawa 1971.
- Uehlinger C., *Genesis 1-11: Die Urgeschichte, w: Einleitung in das Alte Testament. Die Bücher der Hebräischen Bibel und die alttestamentlichen Schriften der katholischen, protestantischen und orthodoxen Kirchen*, (red.) T. Römer, J. D. Macchi, C. Nihan, Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2013, s. 176-195.
- Vogels W., *L'être humain appartient au sol: Gn 2.4b-3.24*, La nouvelle revue théologique 105, (1983), s. 515-534;
- Vogels W., *The Tree(s) in the Middle of the Garden (Gn 2:9; 3:3)*, Science et Esprit 59, (2007), s. 129-142.
- Wallace H. N., *The Eden Narrative*, Harvard Semitic Monographs 32, Brill Academic Pub, Atlanta 1985.

- Witte M., *Die biblische Urgeschichte. Redaktion und theologische Beobachtungen zu Genesis 1,1 – 11,26*, Berlin 1998.
- *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, (red.), J. Szlaga, Poznań-Warszawa 1986.

### POMOCE LEKSYKALNE

- Beyer H. W., *ἐπισκέπτομαι*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, (red.) G. Kittel, G. Friedrich, vol. 2, W. B. Eerdmans: Grand Rapids 1964-1976, s. 599-606.
- Botterweck G. J., Ringgren H., Fabry H. J., *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 1-16, Grand Rapids: Eerdmans Michigan 1977-2018.
- Botterweck G. J., *עָדַן*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, (red.) G. J. Botterweck, H. Ringgren, H. J. Fabry, t. 5, Grand Rapids: Eerdmans Michigan 1977-2018, s. 448-454.
- Burnett R. E., *Historical Criticism*, w: *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, (red.) K. J. Vanhoozer, Baker Academic, Grand Rapids 2005, s. 291-293.
- Buttrick G. A., *The interpreter's dictionary of the Bible : an illustrated encyclopedia : identifying and explaining all proper names and significant terms and subjects in the Holy Scripture, including the apocrypha*, vol. 3, New York 1962-76, s. 655-656.
- Charlesworth J. H., *Paradise*, w: *The Anchor Bible Dictionary*, (red.) D. N. Freedman, G. A. Herion, vol. 5, New York 1992, s. 154-155.
- Charlesworth J. H., *Paradise*, w: *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, (red.) K. D. Sakenfeld, vol. 4, Nashville 2006-2009, s. 377-378.
- Childs P., Fowler R., *The Routledge Dictionary of Literary Terms*, USA-Canada 2006.
- Clines D. J. A., *The Dictionary of Classical Hebrew*, vols. I-VIII, Sheffield Academic Press, Sheffield 1993-2011.
- Declaissé-Walford N., *Tree of Knowledge, Tree of Life*, w: *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, (red.) K. D. Sakenfeld, vol. 5, Nashville 2006-2009, s. 659-661.
- Freedman D. N., O'Connor M. P., *בְּרִית*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, (red.) G. J. Botterweck, H. Ringgren, H. J. Fabry, t. 7, Grand Rapids: Eerdmans Michigan 1977-2018, s. 307-319.
- Głowiński M., Kostkiewiczowa T., Okopień – Sławińska A., Sławiński J., *Intertekstualność*, w: *Słownik Terminów Literackich*, (red.) J. Sławiński, Wrocław 2002, s. 218-219.

- Grundmann W., ἔτοιμος, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, (red.) G. Kittel, G. Friedrich, vol. 2, W. B. Eerdmans: Grand Rapids 1964-1976, s. s. 704-706.
- Gurtner D. M., Stuckenbruck L. T., *T&T Clark encyclopedia of Second Temple Judaism*, vols. 1-2, T&T Clark, London 2020.
- Hangen E. C., *Symbols: Our Universal Language*, Wichita (McCormick-Armstrong) 1962.
- Hatch E., Redpath H. A., *A concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament (including the Apocryphal Books)*, vol. 2, Akademische Druck, Graz 1975, s. 1439.
- Jastrow M., *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, vol. 1-2, New York 1950.
- Jeremias J., Παράδεισος, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, (red.) G. Kittel, G. Friedrich, vol. 5, W. B. Eerdmans: Grand Rapids 1964-1976, s. 765-773.
- Joüon P., Muraoka T., *A grammar of biblical Hebrew*, vols. 2-3, Roma: Gregorian Biblical Press 1991.
- Jurewicz O., *Słownik grecko-polski*, Warszawa 2000-2001.
- Kedar-Kopfstein B. H., אֵרֶץ , w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, (red.) G. J. Botterweck, H. Ringgren, H. J. Fabry, t. 10, Grand Rapids: Eerdmans Michigan 1977-2018, s. 481-490.
- Kopaliński W., *Słownik mitów i tradycji kultury*, Rytm, Warszawa 2011.
- Kopaliński W., *Słownik symboli*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1990.
- Kselman J. S., Eden, w: *Encyklopedia biblijna*, (red.) P. J. Achtemeier, Warszawa 1999, s. 236.
- Licht J., *Abraham, Apocalypse of*, w: *Encyclopaedia Judaica*, vol. 2, Jerusalem 1971-1982, s. 126-127.
- Licht J., *Abraham, Apocalypse of*, w: *Encyclopaedia Judaica. Second Edition*, (red.) F. Skolnik, M. Berenbaum, vol. 1, Thomson Gale, USA 2007, s. 288-289.
- Mędała S., *Intertekstualność w Biblii*, w: *Religia*. Encyklopedia PWN, t. 5, Warszawa 2003, s. 57-59.
- Niehr H. W., אֵרֶץ, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, (red.) G. J. Botterweck, H. Ringgren, H. J. Fabry, t. 11, Grand Rapids: Eerdmans Michigan 1977-2018, s. 361-366.



- O'Reilly J., *The Trees of Eden in Mediaeval Iconography*, (red.) P. Morris, D. Sawyer, *A Walk in the Garden: Biblical, Iconographical and Literary Images of Eden*, Sheffield 1992.
- Ottosson M. U., אֶזְרָא, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, (red.) G. J. Botterweck, H. Ringgren, H. J. Fabry, t. 1, Grand Rapids: Eerdmans Michigan 1977-2018, s. 236-241.
- Pilch J. J., *Bone*, w: *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, (red.) K. D. Sakenfeld, vol. 1, Nashville 2006-2009, s. 487.
- Seebass H., בְּרִיָּשָׁה, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, (red.) G. J. Botterweck, H. Ringgren, H. J. Fabry, t. 2, Grand Rapids: Eerdmans Michigan 1977-2018, s. 50-60.
- *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie świętym*, (red.) L. Ryken, J. Wilhoit, T. Longan III, Prymasowska Seria Biblijna, (red.) W. Chrostowski, tłum. Z. Kościuk, Vocatio, Warszawa 2003.
- *Słownik teologii biblijnej*, (red.) X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1994.
- *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, (red.) G. Kittel, O. Bauernfeind, G. Friedrich, Bd. V, Kohlhammer Verlag Stuttgart 1933-1979.
- von Soden W., *Akkadisches Handwörterbuch*, Bd. II, Wiesbaden: Harrassowitz 1972.
- Wallace H. N., *Tree of Knowledge and Tree of Life*, w: *The Anchor Bible Dictionary*, (red.) D. N. Freedman, G. A. Herion, vol. 6, New York 1992, s. 656-660.
- Wallis G. H., אֶזְרָא, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, (red.) G. J. Botterweck, H. Ringgren, H. J. Fabry, t. 4, Grand Rapids: Eerdmans Michigan 1977-2018, s. 452-461.
- Waltke B. K., O'Connor M., *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake: Eisenbrauns 1990.
- Wevers J. W., *Notes on the Greek Text of Genesis*, Atlanta: Scholars Press 1993.
- *Wielki słownik hebrajsko – polski i aramejsko – polski Starego Testamentu*, t. 1-2, (red.) L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, (red.) wyd. pol. P. Dec, tłum. K. Madaj i in., Warszawa 2008.
- Zorell F., *Lexicon hebraicum Veteris Testamenti*, Roma 1984.