

Standardowe i specyficzne rozumienie słowa *rûḥ* w tekstach Księgi Rodzaju i Księgi Wyjścia

Typical and Specific Understandings of the Word *rûḥ*
in the Texts of Genesis and Exodus

JANUSZ LEMAŃSKI

Uniwersytet Szczeciński

lemanski@koszalin.opoka.org.pl, ORCID: 0000-0002-1512-997X

Streszczenie: Analiza dokonana w tym artykule pokazuje, że zastosowanie słowa *rûḥ* w księgach Rodzaju i Wyjścia mieści się w ogólnych znaczeniach łączonych z nim także w innych księgach biblijnych. Słowem tym opisuje się więc tu wiatr, zawsze jednak widziany jako „narzędzie w rękę” Boga, używane podczas działań zbawczych na rzecz ocalenia życia w ogóle lub Izraela. Potem *rûḥ* oznacza samo życie obecne w człowieku i stanowiące dar od Boga, który może zostać odebrany. Wreszcie *rûḥ* oznacza również charyzmatyczną siłę, udzielaną przez Boga wybranym ludziom, i to, co wewnętrzne w człowieku, jego stany ducha oraz emocje. Każde z tych znaczeń ma swoją specyfikę, najbardziej widoczną zwłaszcza w tzw. prehistorii biblijnej (Rdz 1,2; 3,8; 6,3; 8,1).

Słowa kluczowe: *rûḥ*; wiatr; oddech; Duch Boży; wnętrze człowieka; charyzmat; boska inspiracja

Abstract: The analysis made in this article shows that the usage of the word *rûḥ* in Genesis and Exodus fits with the general meanings linked to the word in other books of the Bible. In general usage this word describes, first, wind, albeit seen as ‚a tool in the hand’ of God used during redemptive activities to save life, life in general or that of Israel. Next *rûḥ* means life, such as that present in a human being as a gift from God, which can be taken back. Finally, *rûḥ* also means a charismatic strength given by God to chosen people, and that which is internal to man, his states of spirit and emotion. All of those meanings have their specificity, which is most clearly visible in so-called biblical prehistory (Gen 1:2, 3:8, 6:3, 8:1).

Keywords: *rûḥ*; wind; breath; Spirit of God; inner-being; charisma; divine inspiration

W Biblii Hebrajskiej spotykamy pojęcie *rûḥ* 378 razy. Dodać do tego potrzeba jeszcze 11 zastosowań w aramejskiej części Księgi Daniela. W Pięcioksięgu pojęcie to pojawia się 38 razy. Zauważalna jest jednak ciekawa dysproporcja. Nie znajdujemy go ani razu w Księdze Kapłańskiej i tylko dwa razy pojawia się ono w Księdze Powtórzonego Prawa. Ponadto w pozostałych trzech księgach słowo to rzadko pojawia się w tekstach prawnych¹.

Najogólniej rzecz ujmując, hebrajskie pojęcie *rûḥ* wiąże się z ruchem powietrza i oznacza zwykle wiatr lub oddech². Od tych dwóch podstawowych znaczeń pocho-

¹ Tengström, „*rûḥ*”, 372.

² Albertz – Wetsermann, „*rûḥ*”, 726, 728.

dzą wszystkie inne niuanse znaczeniowe. W relacji do Boga wiatr – fenomen pogody – staje się narzędziem w rękach Stwórcy, zaś boski oddech oznacza tchnienie życia. Pojęcie to pozwala autorom biblijnym tworzyć niematerialną więź pomiędzy Bogiem i człowiekiem, gdyż mowa jest w Biblii zarówno o *ru^aḥ* Boga, jak i o *ru^aḥ* człowieka, a nierzadko także o wzajemnej interakcji pomiędzy nimi. Opisuje się tym pojęciem boskie natchnienia, trwałe i te wyłącznie okolicznościowe, a wreszcie szczególne duchowe dary uzdalniające do niezwykłych postaw i czynów. W odniesieniu do człowieka oddaje się tym pojęciem również obecny w nim ożywczy pierwiastek. Potem także niefizyczne elementy jego osobowości³. Spora część z tych znaczeń jest do odnalezienia również w zastosowaniach tego słowa w księgach Rodzaju i Wyjścia. Pośród nich można spotkać jednak także kilka interesujących i specyficznych niuansów.

Tak więc najczęściej słowo to stosowane jest w odniesieniu do wiatru, rozumianego zarówno jako fenomen naturalny, jak i zarazem narzędzie, którym Bóg się posługuje, aby okiełznać naturę i z jej pomocą interweniować w świat ludzi (Rdz 3,8; 8,1; Wj 10,13.19.21; 15,8.10). Do tej grupy wielu badaczy chciałoby zaliczyć również Rdz 1,2, ale kazus ten wymaga głębszej dyskusji, o czym poniżej. W tej grupie szczególnej uwagi wymaga również Rdz 3,8, którego tradycyjne tłumaczenie nie wydaje się oddawać w pełni teologicznego znaczenia tej wypowiedzi. Drugie często spotykane znaczenie to ożywczy oddech otrzymany od Boga, pierwiastek życia obecny w człowieku (Rdz 6,3.17; 7,16.22; 45,27). Kolejne powtarzające się znaczenie to natchnienie, uzdolnienie, specyficzny talent do wykonywania określonych rzeczy, rozumiany jako efekt bycia obdarowanym przez Boga (Rdz 41,38; Wj 28,3; 31,3; 35,31). Wreszcie ostatnia grupa to miejsca, w których słowo to dotyczy wnętrza człowieka, jego wewnętrznych przeżyć i emocji (Rdz 26,35; 41,8; Wj 6,9; 8,11; 35,21).

1. Boski wiatr

Zanim przyjrzymy się dwóm najbardziej interesującym w tym gronie fragmentom z Rdz 1,2 i 3,8, warto wcześniej zwrócić uwagę na trzeci w kolejności tekst z Rdz 8,1 oraz jego hiperboliczne powiązania teologiczne z tekstami znajdującymi się w Księdze Wyjścia.

³ Na ten temat szerzej Lemański, „Od Ducha Bożego”, 65-69.

1.1. Fenomen naturalny podległy władzy Stwórcy

W Rdz 8,1b mamy niewątpliwie odniesienie do fenomenu naturalnego, jakim jest wiatr. Niemniej autor biblijny wyraźnie przypisuje Bogu wspomniane tu monumentalne poruszenie powietrza „nad ziemią” i łączy te Jego działanie z wolą ocalenia Noego oraz wszystkich innych żywych stworzeń zamkniętych wraz z nim w arce. Stwierdza się najpierw, że Bóg o nich „pamięta” (8,1a). W dalszej części tego wiersza egzegeci dostrzegają natomiast swoiste echo opisu z Rdz 1,2⁴. W istocie oba teksty przynależą do tej samej, kapłańskiej warstwy redakcyjnej, a sam potop w tej tradycji teologicznej Pięcioksięgu pojmowany jest jako swoiste cofnięcie efektów aktu stwórczego. Z kolei jego koniec to „nowe stworzenie”⁵. Istotne jest tu wyakcentowanie faktu, że żywioły wodne, które na powrót spustoszyły wydobytą z ich odmetów ziemię, zostają tu ponownie okiełznane z pomocą wiatru (por. Rdz 7,11; 8,2). Autor biblijny nie opisuje tu jeszcze jego siły, jakby chciał podkreślić, że Bóg wszystko czyni bez wysiłku. Sprawił po prostu, że wiatr „przeszedł” (*br* Hifil) przez ziemię i żywioł się uciszył (por. Est 2,1: 7,10: w odniesieniu do gniewu), a wody pod wpływem tego wiatru opadły (*škk* Qal⁶). Interwencja ta jest kluczowa dla ocalenia życia na ziemi i zaowocuje już po potopie zawarciem uniwersalnego przymierza z Noem oraz ze wszystkim innymi żywymi istotami na ziemi (Rdz 9,8-17). W koncepcji kapłańskiej i post-kapłańskiej (Rdz 6,3.17; 7,16.22) wszystkie żywe istoty mają ten sam oddech życia (w nie-P – Rdz 2,7 mowa była o nim tylko w odniesieniu do człowieka).

Analogicznie do interwencji Boga na rzecz Noego (protoplasta całej post-potopowej ludzkości; por. Rdz 10), w podobny sposób (z pomocą wiatru) i w podobnych okolicznościach, Bóg okiełzna potem morze, interweniując na rzecz Izraela (Wj 14,21; 15,8.10). Swoją władzę nad wiatrem ukazał On już jednak podczas serii plag w Egipcie, gdzie najpierw „wzbudził” (*nhg* Piel) wiatr wschodni” (*rû^ah qāḏīm*)⁷, zsyłając na Egipt szarańczę (Wj 10,13), a potem – po interwencji Mojżesza – zepchnął ją do morza, dosłownie „zawracając” (*hpk* Qal) wiatr, określony tym razem jako „wiatr zachodni” (*rû^ah jām*) bardzo mocny” (Wj 10,19). Oczywiście w realiach egipskich taki pustynny wiatr wiałby bardziej na linii południe-północ, a nie wschód-zachód, co zauważył i skorygował później – znający te realia z autopsji – tłumacz Septuaginty. W każdym razie inwazja szarańczy – zjawisko często zachodzące w starożytnym Egipcie⁸ – zostaje tu powiązana od początku do końca z interwencją Boga posługującego się wiatrem. Tym razem o tej władzy Boga nad naturą opowiada autor niekapłański⁹.

⁴ Lemański, *Księga Rodzaju 1–11*, 394-395.

⁵ Majewski, *Pięcioksiąg*, 170-188.

⁶ KBL II, 479.

⁷ Ostatni człon w tym zwrocie funkcjonuje także samodzielnie na oznaczenie wiatru, por. Rdz 41,3.23.27.

⁸ Hamilton, *Exodus*, 159-160 i cytowany tam tekst egipskiej inskrypcji z CS 2: 214.

⁹ Gertz, *Tradition*, 152-163.

Apogeum władzy Boga nad wiatrem, wykorzystywanym jako instrument do zbawczych interwencji w obronie Izraela, osiągnięte zostaje jednak w spektakularnym wydarzeniu, jakim jest „osuszenie morza” (Wj 14,21). Ten sam niekapłański autor¹⁰ opowiada tu o „silnym (‘azzâ) wschodnim wietrze”, który Jhwh zesłał, aby wiał całą noc i w konsekwencji osuszył morze. Ten instrumentalny aspekt wykorzystania wiatru zostaje tym razem podkreślony przez powiązaną z nim partykułę *bě*, nadającą całemu zwrotowi sens „za pomocą wiatru” lub „poprzez wiatr”¹¹. Opis wydarzenia jest tu bardziej realistyczny niż w wersji kapłańskiej, w której morze rozstępuje się w jednej chwili i całe wydarzenie jest bardziej spektakularne. Tymczasem w nie-P cała sytuacja jest mniej dynamiczna i mniej cudowna. Autor niekapłański chce jednak przedstawić Jhwh jako władcę natury, który ujarzmił w iście „mitycznym stylu” pradawne żywioły (woda pojawia się często jako element przed-stwórczego chaosu) z pomocą innej siły natury, jaką jest wiatr. Ten motyw znany jest choćby ze starobabilońskiego eposu kosmologicznego *Enuma eliś* IV.42.137¹², tym razem jednak zostaje w pewnym sensie „uhistoryczniony” i symbolicznie wykorzystany w opisie interwencji Jhwh w walkę *stricto* polityczną pomiędzy potęgami tego świata, reprezentowanymi przez Egipt, a narodem wybranym. Trzeba jednak zarazem zwrócić uwagę, że samo morze nie jest tu już pierwotnym przeciwnikiem Boga, jak w mitach mezopotamskich, a jedynie kolejnym – obok wiatru – narzędziem naturalnym, pozwalającym pokonać faraona i jego armię¹³.

W poetyckiej wersji tych wydarzeń „wiatr” określony zostaje już jako „tchnienie Twoich [Boga] nozdrzy” (*ûbêrû^ah ‘appejkā*) (Wj 15,8 również z partykułą *bě* w jej instrumentalnym sensie), a całe wydarzenie opisane słowami: „dmuchnąłeś z pomocą Twego wiatru/oddechu (*nšp + bêrû^ahkā*) i przykryło ich morze...” (Wj 15,10). W ten sposób zlewają się tu w jedno dwa podstawowe znaczenia słowa *rû^ah*, wiatr i oddech/tchnienie, a tło stanowi symboliczne odniesienie do wspomnianej walki z chaosem, który tym razem reprezentują nie naturalne żywioły, lecz siły polityczne (por. Ps 18,15; Ps 77,15-21; Iz 17,12-13; Na 1,3-4; Ha 3,10).

1.2. Łagodny powiew wiatru (Rdz 3,8)?

Wiatr często jest narzędziem Bożego sądu (por. Iz 27,8; 64,5; Jr 13,24; 18,17; Ez 13,13; Oz 13,15; Ps 11,6). W takim kontekście – zdaniem niektórych badaczy¹⁴ – można umieścić również realia opisane w Rdz 3,8. Scena, o której mowa, ma miejsce już po zerwaniu zakazanego owocu w Edenie, kiedy pojawia się tam

¹⁰ Lemański, „W poszukiwaniu”, 28-30.

¹¹ KBL I, 101, nr 16: „wskazuje na środki lub narzędzia”. Podobnie Tengström, „rû^ah”, 382.

¹² Dyskusję o roli wiatru w kosmologiach mezopotamskich przedstawia dobrze Horowitz, *Mesopotamian*, 196-204.

¹³ Na ten temat szerzej Lemański, „W poszukiwaniu”, 31-33.

¹⁴ Tengström, „rû^ah”, 383-384.

Jhwh i za chwilę zacznie On szukać ukrytego wśród drzew ogrodu człowieka. Uwagę zwraca tu najpierw fakt, że „boski ogród”, choć stanowi część boskiego świata, nie jest miejscem stałego pobytu Boga. Stwórca jedynie go okazjonalnie nawiedza¹⁵, co opisuje się nawet mniej jako doświadczenie Jego fizycznej obecności, a bardziej jako odgłos (*qôl*) Jego kroków (doświadczenie akustyczne). Ten stworzony przez Boga świat reprezentuje jednak ustalony przez Stwórcę porządek stworzenia, który teraz został naruszony przez umieszczonych w nim ludzi. Można zatem spodziewać się jakichś konsekwencji, co zapowiada pojawienie się Boga w tym miejscu i Jego reakcja na brak człowieka na ścieżce, którą podąża (por. Rdz 3,8b-9). Nas intryguje przede wszystkim specyfikacja okoliczności, w jakich się to nawiedzenie dokonuje. Autor biblijny (nie-P) pisze, że Bóg przechadzał się po ogrodzie *lērû^{ah} hajjôm*, co często tłumaczy się – znacznie upraszczając – w sensie „w chłodnej porze dnia”¹⁶. W istocie wieczorem w realiach palestyńskich często doświadcza się powiewu orzeźwiającej bryzy od strony Morza Śródziemnego. Autor biblijny jednak chce tu powiedzieć nam coś więcej, niż tylko zaznaczyć, że chodzi o dający ulgę po spiekocie dnia wieczór. W zrozumieniu jego intencji pomóc może uważna analiza słów i kontekstu.

Słowo *qôl* może mieć różne znaczenia, bowiem odnosi się do wielu różnych rodzajów dźwięków. Tak więc może opisywać „szmer łagodnego wiatru” (1Krl 19,12), głośne śpiewy (Wj 32,18), dźwięki trąb (Joz 6,5), a wreszcie wyładowania atmosferyczne, stanowiące zapowiedź sądu (Wj 9,23-24). Słuszną rzeczą jest więc ustalić za każdym razem właściwy kontekst, w którym mówi się o usłyszeniu tego dźwięku/(od)głosu¹⁷. Ważne znaczenie dla zrozumienia, o jaki „rodzaj głosu” chodzi tym razem, ma właściwa interpretacja wspomnianego już zwrotu *lērû^{ah} hajjôm*. Oba leksemy były już bowiem użyte we wcześniejszym kontekście. Słowo *rû^{ah}* w Rdz 1,2, zaś *jôm* w Rdz 2,17. Pierwsze może oznaczać wiatr lub oddech/ducha, drugie zaś – (z rodzajnikiem) konkretny dzień. O pierwszym z tych słów mowa jest w kontekście opisującym sytuację poprzedzającą akty stwórcze Boga. Dzień zaś wspomniany wcześniej, to ostrzeżenie: „w dniu, w którym spożyjesz [owoc z zakazanego drzewa] z pewnością umrzesz”. Wielu egzegetów słusznie sądzi, że pierwsze znaczenie całego zwrotu *lērû^{ah} hajjôm* w obecnym miejscu stanowi – jak wspomnieliśmy – odniesienie do wieczornej bryzy schładzającej skutki dziennego skwaru. Sugeruje to tak zwane *lamed-temporal*¹⁸, które narzuca niejako rozumienie całego zwrotu w sensie „wietrzna (pora) dnia”, jego chłodniejsza część, a ta – w realiach Kanaanu – następuje wieczorem¹⁹. Nigdzie jednak w Starym Testamencie, poza tym jednym miejscem, nie

¹⁵ Lemański, *Księga Rodzaju 1–11*, 248.

¹⁶ BT: „w porze, kiedy był powiew wiatru”; BWP: „podczas orzeźwiającego wiatru”; BG: „w powiewie dziennym”; BP: „gdy wiał codzienny wietrzyk”; A. Kuśmirek: „przy powiewie dnia”; S. Łach: „w powiewie dziennym”; J. Lemański: „podczas [wieczornej bryzy] w ciągu dnia”.

¹⁷ Tak słusznie Walton, *Genesis*, 224.

¹⁸ Joüon, *A Grammar* § 263-267.

¹⁹ Collins, *Genesis 1-4*, 151 + przypis 8.

spotykamy już więcej podobnej konstrukcji. Warto zatem spojrzeć na nią uważniej niż tylko z perspektywy realiów pogodowych panujących na konkretnym, nadbrzeżnym skrawku Kanaanu.

Wielu badaczy zauważa, że słowo *rû^ah*, razem ze słowem *qôl*, pojawia się już potem tylko w opisach burzy (Jr 10,13; 51,16), gdzie oba słowa oznaczają odpowiednio „wiatr” i „pioruny”. Jeśli w obecnym miejscu do tego zestawienia dochodzi jeszcze słowo „dzień”, to warto zastanowić się nad tym, czy teraz chodzi tylko o jego podstawowe i „neutralne” znaczenie (w sensie „jakaś określona, chłodna pora dnia”; tak LXX), czy raczej należy uznać, że nawiązując do Rdz 2,17, autor biblijny chce tu powiedzieć czytelnikom coś więcej.

Akadyjskie konotacje słowa *jôm* sugerują, że może ono przyjąć także sens „burza, silny wiatr”, czego śladem jest podobny sens, zachowany również w kilku miejscach Biblii Hebrajskiej (Pnp 2,17; 4,6; Iz 27,8; Sof 2,2)²⁰. W tekstach akadyjskich słowo to w takim znaczeniu odnosi się do bóstwa przybywającego w „wicherze” na sąd. Obecny kontekst biblijny również sugeruje, że chodzi o początek sceny sądu. John Walton²¹ proponuje więc, aby całą wypowiedź tłumaczyć w sensie “They heard the roar of the LORD moving about in the garden in the wind of the storm”. Jak zapobiegawczo stwierdza, nie musi to być „jedynie słuszne” tłumaczenie²², zwłaszcza, że sens „burza” jest niezwykle rzadki w Biblii. Niemniej kontekst i konotacje obu pozostałych słów użytych w tej wypowiedzi mogą sugerować właściwy kierunek poszukiwań.

Sven Tengström²³ proponuje jeszcze inne tłumaczenie, wydedukowane ze wskazanej przez siebie relacji do Rdz 2,17: „wiatr tego samego dnia”. Jak zauważa ten badacz, słysząc tu „głos” Jhwh, ale nie widząc samego Boga. Daje się słyszeć jedynie to, że On się przechadza (*hlk participium* w osnowie Hitpael) po ogrodzie. Zdaniem tego badacza, możliwe jest, że autorowi biblijnemu chodzi tu o sugestię, iż scena stanowi rodzaj manifestacji Boga w wietrze. Jednak z drugiej strony forma imiesłowu sugeruje, że czynność przechadzania się Boga to nie tylko quasi-poetyckie zastosowanie czasownika ruchu w odniesieniu do wiatru, poprzez który Bóg się manifestuje, ale i wskazanie, że chodzi o czynność regularnie powtarzaną przez Boga w tym miejscu. Wiatr ponadto nie jest z reguły elementem teofanii (por. Wj 19,16.19). Może być jednak, jak wspomnieliśmy, manifestacją gniewu Bożego i sądu. Faktem jest, że pobyt pierwszych ludzi w ogrodzie Boga nie był tożsamy ze stałym przebywaniem w Jego obecności, lecz przywilejem, dającym możliwość przebywania w Jego świetle (por. pierwotne przeznaczenie człowieka [Rdz 2,6] i powrót do niego po wydarzeniach

²⁰ KBL I, 380; Walton, *Genesis*, 224.

²¹ Walton, *Genesis*, 224 ze wskazaniem na Niehaus, *God*, 155-159. Można tu dodać jeszcze wcześniejsze opracowania Niehaus („In the Wind”, 263-267), który z kolei wskazuje na Lust, „A Gentle”, 110-115.

²² Zabiegi lingwistycznie, by *qôl* tłumaczyć w sensie „thunder”, zaś *lêrû^ah hajjôm* „in the wind of the storm”, krytycznie ocenia m.in. Grundke, „A Tempest”, 548-551.

²³ Tengström, „*rû^ah*”, 384: „the wind of very same day”.

w Edenie opisany w Rdz 3,24). Kiedy porządek tego Bożego świata zostaje naruszony, Bóg czyni to, co będzie zwykł czynić w takich sytuacjach, daje usłyszeć swoją obecność i gotowość do sprawiedliwego osądzenia winnych tego stanu rzeczy.

1.3. RŪah Boga w akcie stworzenia (Rdz 1,2)

Podstawowy problem w Rdz 1,2 dotyczy tego, jak tłumaczyć, w tym kluczowym dla całej Biblii tekście, słowo *rŭah*? Jednak nie mniejszy kłopot sprawia egzegetom również drugi człon w tym leksemie. Z tego wynika nieustający dylemat i polaryzacja stanowisk. Jedni chcą bowiem tłumaczyć cały zwrot jako oddech lub Duch Boga, a inni raczej jako wiatr, albo nawet potężny wichur²⁴. Mamy przed sobą bez wątpienia egzegetyczny *crux interpretum*.

Egzegeci są raczej zgodni, co do tego, że w. 2, w tak zwanym kapłańskim opisie stworzenia, przedstawia scenerię poprzedzającą same akty stwórcze²⁵. To – rzecz można – *precosmic conditions* wszechświata, swoisty *preworld*²⁶ poprzedzający świat, jaki znamy. Na ten „przed-świat” składa się stan ziemi, określany zwrotem *tôhû wābôhû*, ciemność (*hōšek*) i otchłań wód (*têhôm*). Zatem pierwsze pytanie, jakie się nasuwa, brzmi, czy *rŭah* *ēlôhîm* „unoszący się nad powierzchnią wód” jest częścią tego stanu rzeczy, czy raczej już na początku relacji o stworzeniu wyznacza mu granice i zapowiada akty stwórcze?

W tradycjach kreacyjnych z Mezopotamii i Egiptu wiatr nie jest nigdy częścią pierwotnego chaosu. Stanowi raczej narzędzie pomagające go okiełznać bóstwu odpowiedzialnemu za wprowadzenie stwórczego porządku. Jeśli przyjmiemy zatem ten wariant także w odniesieniu do opisu biblijnego, a zarazem drugą opcję interpretacyjną, to pojawia się kolejne pytanie i zarazem wspomniany translatorski dylemat: czy słowo *rŭah* rozumieć tu jako wiatr – narzędzie w „rękę” Boga, a potem jeszcze, czy dopełniacz *ēlôhîm* interpretować jako *superalivus*? Czy może jednak mimo wszystko cały leksem rozumieć quasi-poetycko, jako oddech Boga, lub tradycyjnie, jako Ducha Bożego?

Większość egzegetów jest zdania, że mamy tu do czynienia z pewnego rodzaju metaforą reprezentującą jakiś rodzaj pierwotnej energii emanującej z Boga, która za chwilę zostanie wprzężona poprzez słowo Boga w Jego akty stwórcze (Ps 104,2b-4; por. Rdz 1,6-8: drugi dzień stworzenia: niebo i ziemia). Łatwo zauważalnym faktem jest bowiem to, że *rŭah* nie odgrywa już potem żadnej roli w kontekście Rdz 1. Jeśli zaś zrozumiemy go jako oddech, a jeszcze lepiej, jako boską, kreującą i ożywiająca wszystko energię, to łatwiej zrozumieć nam kolejne etapy stworzenia, mające być

²⁴ Na temat przyczyn, dla których dylematy translatorskie trudno rozwiązać, por. m.in. Luyster, „Wind”, 1-10; Smith, „A Semotactical”, 99-104; Janowski – Krüger, „Gottes Sturm”, 3-29.

²⁵ Lemański, „Rdz 1,1-2,3”, 87-91.

²⁶ Smith, *The Priestly*, 51.

dokonywane za chwilę Bożym słowem i czynem. Przemawia za tym kolejne, ważne spostrzeżenie, które wynika z faktu, że ostatnia linia (w. 2c) różni się w opisie rzeczywistości od tej opisaney we wcześniejszych słowach (w. 2ab). Ciemność, ziemia i wody opisane są statycznie, zaś w przypadku *rû^aḥ ʾēlōhîm* pojawia się dynamika i ruch. „Unosi się” on, czy bardziej dosłownie, „fruwa” ponad wodami (*mēraḥpet*; *participium* Piel od *rḥp*). Zastosowany czasownik opisuje aktywność fizyczną: lot, unoszenie się, szybowanie ponad czymś. Tak potem zostanie opisane unoszenie się ptaka nad swoim gniazdem (Pwt 32,11; por. KTU 1.18.IV; 21,31.32). Osnową Qal tego rdzenia (por. Jr 23,9) opisuje się „drżenie, potrząsanie”. Wielu badaczy dostrzeża w tym czasowniku aluzję do starożytnych wyobrażeń o jakimś pierwotnym „jaju” (taką rolę pełniłaby tu ziemia).

Jak zatem rozumieć różnicę pomiędzy statycznym i dynamicznym stanem pierwotnej rzeczywistości? Niektóre poetyckie teksty biblijne odzwierciedlają idee jakiegoś pierwotnego konfliktu pomiędzy Bogiem i siłami chaosu. Mowa jest w nich o poskromieniu morza lub reprezentujących go monstrów (Ps 89,11-13; 104,6-9; Hi 9,8; Hi 26,7-13, zwł. w. 12; Hi 38,1-11, zwł. w. 8; Jr 31,35). Ten konflikt to główny powód, dla którego mowa jest w tego rodzaju tekstach o użyciu siły w akcie stwórczym (Ps 65,7-8; Hi 26,12; Iz 66,1-2; Jr 27,5; por. też Am 5,8; 9,6). Można powiedzieć, że mamy tu odzwierciedlenie pewnej semickiej tradycji o pierwotnym, stwórczym konflikcie w świecie bogów, znanym chociażby ze starobabilońskiej opowieści o stworzeniu *Enuma eliś*. W Rdz 1,2 nie ma jednak żadnego konfliktu, a ciemność czy otchłań wód nie są tu żadną personifikowaną czy deifikowaną siłą, która byłaby w stanie przeciwstawić się Bogu – Stwórcy (por. Marduk i Tiamat). Dlatego też zrozumienie tego, co autor kapłański rozumie przez wspomniane *precosmic conditions*, wydaje się tu szczególnie ważne, jeśli chcemy odczytać sens leksemu *rû^aḥ ʾēlōhîm*.

Autor kapłański nie zajmuje się jeszcze późniejszym problemem tzw. stworzenia wszystkiego *ex nihilo* (2Mch 7,28)²⁷. Takich konotacji nie ma w każdym razie czasownik *br’*, opisujący stwórczy akt Boga²⁸. Jakkolwiek czasem mówi się w Biblii, że Bóg stworzył nie tylko światło, ale i ciemności (Iz 45,6-7; w Ps 104,2 światło już istnieje i nie trzeba go stwarzać; por. Rdz 1,3-5), oraz że w akcie stworzenia powstały również wody (Ps 148,4-5), to w Rdz 1,2 obie rzeczywistości (ciemności i otchłanie wód) wydają się stanowić pierwotny, istniejący jeszcze przed inicjacją procesu stwarzania, element rzeczywistości. Można sądzić, że zdaniem autor kapłańskiego istnieje już także ziemia. Na razie pokryta jest jednak wodami (por. Rdz 1,6-8.9-10). Nie jest to zatem nic (por. Mdr 11,17)²⁹. Autorowi biblijnemu chodzi tym razem raczej o stan, w którym ziemia nie jest jeszcze zdalna do wegetacji oraz zamieszkania przez ludzi

²⁷ Na temat tej idei por. Laskowski, *Druga Księga Machabejska*, 382-384; Majewski, *Pięcioksiąg*, 119-121.

²⁸ Lemański, *Księga Rodzaju 1-11*, 146-148.

²⁹ Komentarz do zwrotu „beżładna materia”, znajdującego się w tym tekście, por. Poniży, *Księga Mądrości*, 331-332.

i zwierzęta (por. Rdz 1,2 i Rdz 2,5)³⁰. Akcent pada tu zatem na fakt, że taka rzeczywistość, jaką opisuje się w w. 2, do niczego się nie nadaje, nie jest funkcjonalna i trzeba w niej dokonać istotnych rozgraniczeń³¹, wyznaczyć konkretne funkcje.

Ciemność. Domeną, w której rozgrywa się akt stworzenia, są niebo i ziemia (Rdz 1,1; por. Am 9,5-6; Hi 9,8-9). Po zestawieniu „niebo i ziemia” (w. 1), pojawia się – na zasadzie polaryzacji względem Rdz 1,3 (stworzenie światła) – zestawienie „ziemia – ciemność”. Struktura wiersza sugeruje, że ciemność – element początkowego stanu – to realia, w których manifestuje się *rû^aḥ ʕlōhîm*. Mamy zatem niezwykle, jak na standardy biblijne, okoliczności dla teofanii (por. Ps 104,1b-2a)³². Być może w istocie chodzi tu o podkreślenie tej „niewidzialności” Boga w tym pierwotnym stanie świata i przygotowanie czytelnika do przyjęcia Jego objawienia się w dziele stworzenia³³.

Ziemia już istnieje. Jakkolwiek w Rdz 1,1 stwierdza się, że została stworzona przez Boga, to wspominany już czasownik *br'* nie opisuje tworzenia czegoś z niczego, lecz tworzenie czegoś, co dotąd nie istniało w takiej formie, w jakiej zaistnieje w momencie swego stworzenia. Problemem ziemi jest jej aktualny, przed-stwórczy stan, opisany słynnym leksemem *tōhū wābōhū*. Tak opisana rzeczywistość wydaje się zajmować przestrzeń pomiędzy wodami górnymi i dolnymi, ale jest od nich zarazem niezależna³⁴. W ostatnim czasie coraz częściej podkreśla się, że żadne z tych słów osobno³⁵ ani też oba w połączeniu ze sobą, nie oznaczają chaosu, choć tak właśnie najczęściej zbitkę tę interpretowano w minionym stuleciu³⁶. Dlatego też większość tłumaczeń akcentuje raczej brak właściwej formy i tym samym odzwierciedla podejście ontologiczne w interpretacji tego leksemu. Wcześniejsze i późniejsze greckie tłumaczenia również akcentują raczej materialny punkt widzenia. LXX rozumie ten leksem w sensie „niewidoczna i niewyposażona (gr. *akataskeuastos*)”. Sens drugiego z greckich słów lepiej oddaje jego etymologiczny ekwiwalent: „niemożliwa do wyposażenia”, przez co rozumie się, że nie tylko nie było na niej życia, ale też i warunków, aby ono w ogóle zaistniało³⁷. Również św. Augustyn (*Wyznania* XII.22) rozumiał cały leksem w sensie „(ziemia była) niewidzialna i nieukształtowana”. Żadne z po-

³⁰ Na temat strukturalnych powiązań pomiędzy Rdz 1, 2 i 2,5 por. Shea, „Literary”, 49-68. Na temat tzw. „abiotic concept of earth” por. Ouro, „The Earth [...] Part I, II, III”.

³¹ Majewski, *Pięcioksiąg*, 114-119.

³² Ouro, „The Earth [...] Part III”, 65.

³³ Wyatt, „The Darkness”, 546-552.

³⁴ Blenkinsopp, *Creation*, 32.

³⁵ Głównie pierwsze z tych słów, bo drugie występuje tylko 3 razy i zawsze z połączeniu z pierwszym: Rdz 1,2; Iz 34,11; Jr 4,23. Słowo *tōhū* występuje około 20 razy, z tego połowa w Iz 40-45 (Iz 24,10; 29,21; 34,11; 40,17; 40,23; 41,29; 44,9; 45,18.19; 49,4; 59,4), pozostałe wystąpienia to: 3 razy w Księdze Hioba (Hi 6,18; 12,24; 26,7) i po razie w Jr 4,23; 1Sm 12,21; Pwt 32,10; Ps 107,40.

³⁶ Tsumura, *Creation*, 22-35; Watson, *Chaos*, 16-17.

³⁷ Popowski, *Septuaginta*, 5, przypis 2. Inne warianty mają nie mniej materialny charakter: Aquila: *kenōma kai outhen*; Theodozjon: *then kai outhen*; Symmach: *argon kai adiakriton*.

zostałych biblijnych zastosowań słowa *tôhû* nie sugeruje jednak, aby chodziło o brak formy odpowiedniej do życia. Kontekst dla tego słowa stanowi zawsze jakaś przestrzeń geograficzna, odniesienia do narodów, miast, ludów lub idoli. W relacji do nich *tôhû* akcentuje ich nieproduktywność, brak przydatności lub celu ich istnienia. Zdaniem Waltona³⁸ w tłumaczeniu tego hebrajskiego słowa najbardziej adekwatny byłby egipski leksem i koncepcja oddana przez niego jako „nie-istniejący”, co dobrze ilustruje zastosowanie analizowanego tu słowa w Hi 26,7:

„On rozpostarł (kraj) północy nad pustką,
ziemię zawiesił nad nicością” (tł. A. Tronina)

Słowo *tôhû* stoi tu paralelnie do słowa *bêlî-mâ* („nicość”), a „północ” (= miejsce spotkania nieba i ziemi, świata bogów i ludzi) w pierwszym stychu stanowi ekwiwalent dla słowa „ziemia” z drugiego stychu. Paralelne zestawienie sugeruje, że „pustka” rozpostarta jest nad wodami, które pokrywają jeszcze ziemię (por. Ps 24,1; 104,2-3; 136,6). Obraz sugeruje zatem nie tyle materialne nieistnienie, ile brak przydatności do czegoś. Według Waltona³⁹ *tôhû* i *bêl-mâ* oznaczają tu przed-stwórcze realia; pierwsze ze słów odnosi się do wód górnych, zaś drugie do wód dolnych (por. Rdz 1,6-8). W istocie ziemia wydaje się tu niezdolna do wygenerowania sama z siebie życia. Moim zdaniem nadal jednak chodzi tu o to, że nie ma ona odpowiedniej do tego formy, którą zyska dopiero w wyniku aktu stworzenia (Rdz 1,9-10)⁴⁰, a nie tylko o brak wyznaczonego jej celu. Walton⁴¹ słusznie jednak zauważa, że w Biblii słowa *tôhû* używa się na opisanie zniszczenia porządku lub jakiejś cywilizacji (Jr 4,23). W tekstach egipskich taki stan rzeczy faktycznie oznacza „nie-istnienie”. Faraonowie często tak właśnie opisują koniec tych, których pokonali. Zdaniem Waltona dla autorów biblijnych *tôhû* również stanowi swego rodzaju rzeczownik abstrakcyjny, odnoszący się do idei, słów, działań bez celu lub bez końcowych, oczekiwanych efektów. Ten stan rzeczy określa więc mianem „niefunkcjonalności”. Badacz ten odrzuca jednak rozumienie tego słowa w Rdz 1,2 w sensie, że ziemia była „bezpłodna/pustynna”⁴², gdyż – jak zauważa – ziemia ma dopiero zostać wydobyta jako powierzchnia sucha (Rdz 1,9-10). Słowo chaos – w jego opinii – jest jednak „zbyt mocne” (*too strong*) i mylące (*misleading idea*), aby oddać ideę, jaką rzeczywiście kieruje się autor kapłański w swoim opisie stanu ziemi. Kolejność aktów stworzenia (Rdz 1,6-8: pojawienie się przestrzeni wolnej od opisanego powyżej stanu) sugeruje, że ta sytuacja

³⁸ Walton, *Genesis 1*, 140-141.

³⁹ Walton, *Genesis 1*, 143.

⁴⁰ Lemański, *Księga Rodzaju 1–11*, 150. Tsumura (*Creation*, 35) tłumaczy *tôhû* w sensie „nieproduktywna”.

⁴¹ Walton, *Genesis 1*, 144.

⁴² Tak Tsumura (*Creation*, 33), wskazujący na brak zdolności do wegetacji. Na końcu (*ibidem*, 35) Tsumura rozumie jednak stan rzeczy jako „unproductive and uninhabited”.

to efekt wypełnienia wszystkiego przez otchłań wód. To jej zatem trzeba wyznaczyć odpowiednie granice i dokładnie to za chwilę zacznie się dokonywać.

Wody (hebr. *têhôm*) nie są tu personifikowane, jak ma to miejsce w wyobrażeniach ludów Mezopotamii (Tiamat) i Egiptu (Nun). Autor kapłański nie musi ich także odzierać z boskości, bo nie podziela poglądów, w których siły natury byłby deifikowane lub choćby tylko reprezentowane przez bóstwa⁴³. Żywiół ten nie stanowi tu nawet przeciwnika, z którym trzeba by walczyć. Chodzi wyłącznie o jeden z elementów geografii wszechświata, istniejący przed aktem stwórczym Boga. W procesie stwarzania zostaną one zepchnięte na obrzeża kosmosu, ograniczone mocą Boga i pozostaną pod Jego pełną kontrolą (patrz Rdz 7,11; 8,2: wody potopu). Starożytni różnie postrzegali to ograniczenie, wskazując, jako ich aktualny rezerwuuar, Zatokę Perską, Ocean Indyjski, Morze Śródziemne czy jeziora Wan lub Urmia⁴⁴. Dla autora biblijnego w każdym razie wody nie stanowią tylko prostego synonimu chaosu. Nie są też żadną siłą agresywną i przeciwstawną wobec Stwórcy. Same mają w sobie potencjał stwórczy, uruchamiany Bożym słowem (Rdz 1,20-21). Można zatem dostrzec tu pewną dwuznaczność w ich opisie. Część badaczy sugeruje, że być może hebrajskie *têhôm* pochodzi od tego samego semickiego rdzenia, co babilońskie imię pra-bogini Tiamat⁴⁵. Tego jednak dowieść jest trudno. W tekście biblijnym ta „wodna otchłań” stanowi w każdym razie rzeczywistość, w której pograżona jest, póki co, ziemia. W mitologii babilońskiej wody „pod niebem” nazywane są Apsu i stanowią domenę boga Enki (Ea). Nie wiemy, czy podobnie wyobraża sobie to autor kapłański, ale w innych miejscach również jest mowa o wydobyciu ziemi z tej otchłani wód poprzez stawianie granic morzu, pękanie chmur i rozpędzanie wód (Prz 8,29; Ps 104,8; Hi 26,6-8).

Czym lub kim jest zatem w realiach opisanych w Rdz 1,2ab *rûḥ ʾēlōhîm*? Leksem ten pojawia się 16 razy w Biblii Hebrajskiej (+ 5 razy w aramejskiej części Biblii)⁴⁶. Raz tylko występuje on w kapłańskim opisie stworzenia, a we wszystkich pozostałych zastosowaniach najbardziej adekwatny jego sens to „Duch Boży”⁴⁷. Swego czasu pojawiła się propozycja, aby przynajmniej w niektórych z tych miejsc (por. Rdz 23,6; Ps 68,16; Iz 14,13)⁴⁸ interpretować cały zwrot jako „boską” intensyfikację pierwszego członu (potężny, gwałtowny, straszliwy)⁴⁹. Propozycja ta była dość popularna i czasem powraca się do niej także obecnie. Niemniej trzeba odnotować, że jednoznaczne wskazanie tego rodzaju interpretacji (*ʾēlōhîm* wyłącznie jako

⁴³ Tsumura, *Creation*, 46-57; Horowitz, *Mesopotamian*, 301-306, 332-333

⁴⁴ Horowitz, *Mesopotamian*, 303.

⁴⁵ Tak np. Blenkinsopp, *Creation*, 33.

⁴⁶ Rdz 1,2; 41,38; Wj 31,3; 35,31; Lb 24,1; 1Sm 10,10; 11,6; 16,15.16.23; 18,10; 19,20.23; 2Krn 15,1; 24,20; Ez 11,24 + Dn 4,5.6.15; 5,11.14.

⁴⁷ Hamilton, *Genesis*, 103, 111-114.

⁴⁸ Blenkinsopp, *Creation*, 33, przypis 17.

⁴⁹ Smith, „The Use”, 212-220.

„an epithet of intensisty”) w którymkolwiek z tekstów zawierających ten leksem, nie jest wcale takie łatwe, by nie powiedzieć, że wręcz niemożliwe⁵⁰. Gordon J. Wenham, słusznie zresztą, pyta o to, czemu słowo *ēlōhīm*, które zawsze tłumaczy się w Rdz 1 jako „Bóg”, miałoby być w tym jednym przypadku traktowane wyłącznie jako *superlativus*?⁵¹ Te uwagi skłaniają nas zatem do odrzucenia interpretacji całego leksemu jako wypowiedzi w rodzaju „najpotężniejszy wiatr”. Niemniej nadal pozostaje dylemat, czy optować mimo wszystko za tłumaczeniem pierwszego słowa w tym leksemie jako „wiatr”, czy raczej jako „oddech/Duch”?

W pierwszym przypadku zwolennicy zachowania interpretacji w sensie „wiatr” wskazują na to, że chodzi o element natury wykorzystany tu przez Boga i zarazem część opisywanego tu chaosu. Istotne znaczenie ma tu również fakt, że w tekstach ugaryckich słowo to ma wyłącznie sens „wiatr”. W drugim przypadku egzegeci wyrażają z kolei przekonanie, że jednak cały leksem odnosi się wyłącznie do Boga⁵². Być może w istocie autor biblijny chce tu zachować w pełni świadomie jakąś dwuznaczność. Z jednej strony zamierza przywołać wszystkie skojarzenia z wiatrem w roli narzędzia, którym Bóg się posługuje, a z drugiej jednak – wycieniować zbyt daleko idący, naturalny tylko charakter takich wyobrażeń i skierować uwagę czytelnika na niematerialne aspekty obecności Boga w materialnym świecie?⁵³ Taki wybieg interpretacyjny nie jest jednak chyba potrzebny. W istocie bowiem ani odniesienia do tradycji mezopotamskiej na temat roli wiatru w dziele stworzenia – o czym za chwilę – nie mają tu żadnego zastosowania, ani też sam wiatr i bez tych odniesień nie pełni potem żadnej roli w opisie biblijnym (por. jednak Ps 104,3: wiatr jako rydwan Boga). Jeśli zaś myślimy o „oddechu” Boga, to jego powiązanie z wypowiedzianym przez Niego stwórczym słowem nasuwa się tu na myśl w sposób oczywisty (por. Ps 33,6-7)⁵⁴.

Wiatr – owszem – odgrywa ważną rolę w mezopotamskich opowiadaniach o stworzeniu. O podobnej jego roli w niektórych fenickich wyobrażeniach o stworzeniu dowiedzieć się można także z późnych, greckich źródeł (Filon z Byblos, *Praep. ev.* 1.10.1)⁵⁵. Takie tłumaczenie słowa *rûḥ* w Rdz 1,2 sugeruje również Targum Onkelos i niektórzy rabini (np. Rabbi Ibn Ezra)⁵⁶. Jeśli przyjąć, że tekst biblijny jest

⁵⁰ Thomas, „A Consideration”, 209-224.

⁵¹ Walton, *Genesis*, 17. Podobnie Day, *From Creation*, 10.

⁵² Zwolenników pierwszej i drugiej interpretacji wymienia m.in. Ouro, „The Earth [...] Part III” 61 + odpowiednio przypis 15 i 14.

⁵³ Agustinus Gianto („Historical”, 1566) nie znajduje odpowiedniego słowa w języku angielskim, by tę „zamierzoną” – jak uważa – dwuznaczność wyrazić. W języku angielskim najbliższe tego jest, w jego opinii, dwumian „life-breath”.

⁵⁴ Sarna, *Genesis*, 6. Ten aspekt interpretacyjny omówiony jest w: Lemański, „Od Ducha Bożego”, 69-75.

⁵⁵ Moscati, „The Wind”, 305-310; Müller, „Der Welt- und Kulturentstehungsmythos”, 161-179; Clifford, *Creation*, 128, 142. Smith (*The Priestly*, 55) pisze, że tłumaczenie w sensie „wiatr” „conveys the natural side of the action, while ‘breath’ capture the divine anthropomorphism here”.

⁵⁶ McClellan, „The Meaning”, 518.

w jakiś sposób zależny od tradycji mezopotamskiej czy – szerzej – semickiej⁵⁷, to należy przyjąć sens „wiatr” również w biblijnym opowiadaniu o stworzeniu. W istocie w *Enuma eliś* wielokrotnie jest mowa – jak już wcześniej wspomnieliśmy – o instrumentalnym wykorzystaniu wiatru. Najpierw to Anu wykorzystuje cztery wiatry w swej walce przeciwko Tiamat. Mezopotamski tekst traktuje te wiatry jako stworzone wcześniej niż reszta uniwersum (I, 104-105). Kiedy potem Marduk dobija Tiamat, także pomagają mu w tym te same wiatry (IV, 42-43). Tworzy też Imhullu, „zły wiatr. Wiatr burzy i Huragan – Wiatr poczwórny. Wiatr siedmiokrotny, Wirowy i Wiatr, któremu nie sposób się oprzeć” (IV, 45-46; tł. J. Bromski). W końcu wpuszcza go w usta pokonanej Tiamat (IV, 96-99). Ostatecznie też „wiatr północny” na jego rozkaz przenosi resztki bogini w tajemne miejsce (I, 132). Wniosek, jaki płynie z tego spojrzenia na tekst z Mezopotamii, może być tylko jeden. Nie trudno zauważyć, że wszystko to nie ma nic wspólnego z opisem zawartym w Rdz 1,2⁵⁸.

W pozabiblijnych tekstach kreacyjnych wiatr nie stanowi w każdym razie części przed-kosmicznego stanu rzeczy. Nie jest deifikowany, ani personifikowany, jak ma to miejsce w Rdz 1,2, ale za to służy jako narzędzie, którym bóstwo dotyka wód chaosu w agresywny sposób (*Enuma eliś* 1,105-110), co z kolei nie ma miejsca w Rdz 1⁵⁹. Mimo to wielu badaczy chce pozostać przy takim rozumieniu słowa *rûah* w Rdz 1,2. John Day⁶⁰ jest na przykład zdania, że czasownik „fruwać, latać” lepiej pasuje do wiatru niż do oddechu/Ducha Bożego (paralelnie do Rdz 8,1). Koronny argument, według niego, to Ps 104,3, gdzie opisuje się Jhwh jadącego na skrzydłach wiatru zanim jeszcze rozpocznie się stworzenie. Day jest zdania, że wiatr jest tu opisywany tak, jakby miał formę ptaka. Takie proste zestawienie tekstu poetyckiego z narracyjnym⁶¹, do tego zignorowanie faktu, że oba teksty jednak różnią się także pod wieloma innymi względami⁶², nie upoważnia do tak jednoznacznych wniosków. Tym bardziej że Day pisze przy tej okazji o pierwotnym konflikcie z wodami otchłani, co w żaden sposób nie wynika z opisu zawartego w Rdz 1,2. Wątpliwa jest też konkluzja, że czasownik „fruwać/unosić się” lepiej pasuje do wiatru niż do „ducha”⁶³.

W tekstach, w których mowa jest o *rûah* *’ēlōhīm*, chodzi zawsze o jakąś aktywność samego Boga lub jakiś aspekt Jego oddziaływania na ludzi⁶⁴. Dlatego badany

⁵⁷ Tak argumentuje m.in. Orlinsky, „The Plain”, 174-182. Por. też dyskusje w: Horowitz, *Mesopotamian*, 196-204.

⁵⁸ Ouro, „The Earth [...] Part III”, 62.

⁵⁹ Walton, *Genesis* 1, 146. Badacz ten akcentuje jako zasadniczą różnicę fakt, że w Rdz 1,2 *rûah* *’ēlōhīm*, poprzez swój modyfikator (drugi człon leksemu), jest właśnie deifikowany i personifikowany zarazem, a w tej sytuacji cała koncepcja bardziej – jego zdaniem – pasuje do koncepcji egipskich niż mezopotamskich.

⁶⁰ Day, *From Creation*, 9-10.

⁶¹ Lemański, „Rdz 1,1-2,3”, 72-74.

⁶² Lemański, „Rdz 1,1-2,3”, 82-84.

⁶³ Odwrotni niż Day konkluduje swoją analizę np. Collins, *Genesis* 1-4, 45 (ze wskazaniem na Mt 3,16: Duch = gołębicą).

⁶⁴ Moscatti, „The Wind”, 308.

przez nas leksem o wiele prościej jest odnieść do samego Boga niż do wiatru w roli boskiego narzędzia, a słowo *ēlōhīm* potraktować nie tyle jako kwalifikator intensywności (potężny, największy), ile odniesienia do źródła stwórczej mocy⁶⁵. Wyłączenie Boga z tego istotnego momentu, jakim jest konfrontacja z pierwotnym stanem rzeczywistości, byłoby dużym błędem. Michael DeRoche⁶⁶, który zwraca uwagę na późniejszą aktywność Boga z pomocą „wiatru” w Rdz 8,1 oraz Wj 14,21, sądzi więc mimo wszystko, że w Rdz 1,2 nie chodzi o wiatr, ale o „creative activity of the deity”, a więc o czynnik, który nie jest częścią realiów opisanych w Rdz 1,2ab⁶⁷, lecz stanowi aktywną już siłę od nich niezależną i nad nimi dominującą („unoszą się nad...”), która dopiero za chwilę zostanie zaangażowana w te realia konkretnymi aktami stwórczymi. Mamy zatem przed sobą zwrot, który wyraża kontrolę Boga nad światem w jego przed-stwórczym stadium i zapowiada możliwość narzucenia przez Niego temu światu swej woli⁶⁸. O takiej stwórczej roli *ru^aḥ* Boga czytamy na przykład w Hi 26,12-13:

Swą mocą ujarzmił morze,
Swą przebiegłością powalał Rahabę
Jego tchnienie niebo rozświetla,
Jego ręka przebiła płochliwego węża (tł. A. Tronina)

Działanie Boga charakteryzują w tym tekście cztery elementy. Dwa pierwsze (moc i przebiegłość) to cechy dobrze wytrenowanego wojownika. Czwarty (ręka) to symbol siły i działania. Jeśli zachowamy paralelizm, podobnie jak w pierwszym stychu, to również trzeci element (*ru^aḥ*) powinien, tak samo jak czwarty, oznaczać siłę, działanie Boga. Podobne zestawienie można zauważyć zresztą w opisie aktywności Samsona, który posiadając „ducha” (Sdz 14,6.19; 15,14) danego przez Boga (Sdz 16,20), manifestuje go swoją nadzwyczajną siłą fizyczną (Sdz 16,5.9.15.17.19; por. też Sdz 3,10: *ru^aḥ* jako oznaczenie siły militarnej)⁶⁹. Cały zwrot implikuje zatem to, że działającym jest tu ów „oddech, Duch Boga” (Ps 18,16; 33,6).

Tym razem opisaną w ten sposób aktywną obecność Boga odzwierciedla czasownik związany z obrazem ptaka unoszącego się nad gniazdem (por. Pwt 32,11). W tekstach syryjskich czy w ugaryckim eposie o Akhacie, czasownik ten akcentuje dodatkowo protekcję nad tym gniazdem, w którym znajdują się gotowe do wylęgu jaja⁷⁰.

⁶⁵ DeRoche, „The ruah”, 307; Tsumura, *Creation*, 74-76; Smith, *The Priestly*, 53.

⁶⁶ DeRoche, „The ruah”, 314-315.

⁶⁷ DeRoche, „The ruah”, 318.

⁶⁸ Ouro, „The Earth [...] Part III”, 65.

⁶⁹ Smith, *The Priestly*, 53-54.

⁷⁰ KBL II, 264; Epos ugarycki w tł. A. Troniny, „Eposy ugaryckie”, 608.

Opis tego rodzaju – zdaniem Waltona⁷¹ – nie tylko pasuje do egipskich wyobrażeń o początkach wszechświata, ale i nie ma też w sobie nic wspólnego z potocznym rozumieniem chaosu⁷². Unoszący się nad otchłanią wód *rû^aḥ* *ēlōhîm* pełni tu rolę nadzorcy nad przed-stwórczym stanem rzeczy, który za chwilę zacznie kształtować słowo Boga (por. Ps 33,6; 104,7; 147,18) i Jego „rzemieślnicze” działania. Chodzi zatem o stwórczą obecność Boga, jego immanentną manifestację na progu przed-stwórczej jeszcze rzeczywistości. „Unoszenie” się nad nią, to swoisty sposób opisanie chwili oczekiwania na właściwy moment do działania. W tym sensie słowo *rû^aḥ* najlepiej byłoby oddać jako „tchnienie” Boga, gdyż w grę za chwile wchodzić będzie zarówno słowo, którego wyartykułowanie nie jest możliwe bez oddychania (stąd oddech), jak i bardziej plastyczne czynności, które wymagają stwórczej energii, co sugeruje również tradycyjne tłumaczenie Duch Boga.

2. Siła życiowa

Rzeczownik *rû^aḥ* stanowi często również ekwiwalent słowa „żyć” (*ḥāḥâ*) i „życie” (*ḥaj-jîm*). Opisuje siłę wewnętrzną, która decyduje o fizycznej vitalności⁷³. Taki aspekt znaczeniowy pojawia się w Rdz 45,27. Wcześniej była mowa o tym, że patriarcha Jakub na wieść o starcie ukochanego syna, Józefa, poczuł się jak ktoś schodzący do sheolu (por. Rdz 37,35). Teraz, nie tyle ze względu na słowa swoich synów, ile ze względu na widok wozów ofiarowanych przez Józefa, zaczyna wierzyć, że jego ukochany syn jednak żyje⁷⁴. W efekcie wraca do niego życiowa siła. Mówiąc współczesnym językiem, chce mu się znowu żyć, odzyskuje ducha, co dobrze oddaje zastosowany tu zwrot: „ożył duch (*wattēḥî* [*→ḥjh*] *rû^aḥ*) Jakuba, ich ojca”. Ten rodzaj wypowiedzi równie dobrze można by zaklasyfikować jako element opisów stanu ducha (por. Rdz 41,8: niepokój faraona).

⁷¹ Walton szczegółowo omawia to zagadnienie i dotyczące go teksty egipskie w: *Genesis 1*, 146-149, 151. Powołuje się na późny, demotyczny tekst kosmogonii egipskiej, oparty jednak na o wiele starszych koncepcjach (Papiirus Carlsberg 5). Powiada się w nim o 8 bóstwach połączonych w jedno (Amun). Fragment 4 tego tekstu opisuje połączenie w jeden czterech wiatrów reprezentujących Amuna (jego niebiański oddech dotykający ziemi). Wiele egipskich tekstów opowiada potem także o separacji nieba i ziemi (Nut i Geb) dokonanych z pomocą tego wiatru przez bóstwo Szu (*Słownik cywilizacji egipskiej*, 173-174 [hasło „Kosmogonie”]). Po tym podziale mowa jest o uformowaniu lub zapłodnieniu kosmicznego jaja, z którego wykluwa się słońce (Ptah). Wiatr, który odgrywa tu istotną rolę, jest personifikowany w *Tekstach Sarkofagów*, wręcz traktowany jako *ba* (ekwiwalent hebrajskiego *rû^aḥ*), należące do Szu i opisywane jako „podobne do oddechu” bóstwa. Określa się je również mianem „oddechu życia” (CS 2: 58). Owe *ba* ucisza dla Szu niebo i uspokaja ziemię. Chodzi o akty przygotowujące do stworzenia.

⁷² Walton, „Ancient”, 38-67.

⁷³ Tengström, „*rû^aḥ*”, 375.

⁷⁴ Lemański, *Księga Rodzaju* 37–50, 340.

W tekstach niekapłańskich mowa jest o ożywiającej sile przekazanej tylko człowiekowi (Rdz 2,7: *nišmat ḥajjim*), która „z prochu ziemi” czyni „żywą/ożywioną istotę” (*lenepeš ḥajjâ*). Teksty (post)kapłańskie określają tę siłę życiową mianem *rû^aḥ* i przypisują ją także zwierzętom. Jej posiadanie pozwala odróżnić to, co żywe, o tego, co nie ma w sobie życia (Rdz 6,3.17; 7,16.22). Trudność w sklasyfikowaniu źródłowym (P czy post-P) wynika z wielu różnych czynników, a przede wszystkim z niejasności natury krytyczno-literackiej. W przypadku Rdz 6,1-4 nie wiemy bowiem na pewno, co jest elementem jakiegoś starszego testu, a co jego redakcyjnym uzupełnieniem. Nie mamy zatem pewności jak datować poszczególne elementy przy takim rozróżnieniu. Niemniej przesłanie jest tu jasne. W Rdz 6,3 Bóg, ze względu na cielesny charakter człowieka (*ḥû' bāšār*) i wynikającą z tego jego skłonność do grzechu (ww. 1-2), ustanawia granice ludzkiego życia (120 lat⁷⁵), deklarując: „nie będzie pozostawał⁷⁶ *mój duch (rûḥi)* w człowieku [...]”. Słowo *rûḥ* wyrażenie odniesione jest tu do siły ożywiającej ludzkie ciało, a ta przypisana jest Bogu (por. Ps 104,29-30; Koh 12,7; Hi 34,14-15; Ez 11,19; 36,26; 37,1-10). Deklaracja może wynikać z faktu, że chodzi o naturalne ograniczenie, będące efektem bycia „także” istotą cielesną (por. Rdz 3,19), jak również stanowić konsekwencję przekroczenia kolejnych granic naruszających sfery właściwe poszczególnym bytom. Wydaje się, że tym razem (por. Rdz 3,1-6) to istoty niebiańskie⁷⁷ naruszają granice nieba i ziemi. Kluczem do właściwego zrozumienia tej deklaracji jest jednak słowo *jādôn*. Nie ma on pewnego wyjaśnienia etymologicznego. W opinii podzielanej w ostatnich latach przez coraz większą liczbę badaczy⁷⁸ należy go jednak łączyć z akadyjskim czasownikiem *danānu* – „być/stać się mocnym, silnym”. Jeśli uznać to rozumienie za właściwe dla Rdz 6,3, wtedy chodziłoby o to, że boski pierwiastek życia rozprzestrzenił się (umocnił się w człowieku) poprzez małżeństwa synów bożych z córkami ludzkimi, sprawiając, że potomstwo rodzące się z takich związków mogłoby uzyskać nieśmiertelność. Ograniczenie ludzkiego życia, jak można sądzić przy takim rozumieniu tego słowa, to kolejna odsłona tematu znanego już z Rdz 3,22-24⁷⁹. Niemniej w tekstach

⁷⁵ Motyw znany także z tekstów z Emar: „120 lat to lata (życia) ludzkości – zaiste to jej nieszczęście”; Klein, „The ‘Bane’”, 59. Część badaczy uważa jednak, że chodzi o czas łaski do momentu, kiedy nastąpi potop (por. 4Q252,1.2-3 + żydowska tradycja interpretacyjna; Day, *From Creation*, 92). Na tym etapie narracji nie ma jednak jeszcze mowy o potopie, a tekst bardziej zamyka dotychczasowe wydarzenia, niż otwiera nowy etap opowieści; Lemański, *Księga Rodzaju 1-11*, 333-334.

⁷⁶ Znaczenie użytego tu czasownika nie jest jasne; Lemański, *Księga Rodzaju 1-11*, 341; Day, *From Creation*, 87-89.

⁷⁷ Na temat takiego rozumienia zwrotu „synowie Boży” por. Lemański, „Posłańcy”, 43-47.

⁷⁸ Day, *From Creation*, 88, przypis 28.

⁷⁹ Między innymi także z tego powodu Day (*From Creation*, 91), w przeciwieństwie do większości badaczy, nie uważa w. 3 za późniejszą interpolację w oryginalnym tekście, lecz oryginalny element tekstu klasyfikowanego przez niego jako jahwistyczny. Niemniej Rdz 3,22-24 także nosi znamiona późniejszych dopowiedzeń do oryginalnego tekstu, a nawiązanie do tego tekstu w Rdz 6,3 nie musi automatycznie oznaczać tego samego czasu pochodzenia. Osobiście, w obu wypadkach, skłaniałbym się do tego, by uznać oba teksty za późniejsze uzupełnienia redakcyjne.

genealogicznych przynależnych do P granice te osiąga się stopniowo (por. Rdz 5 i 11). Owa stopniowość może być zamierzona i nie musi stanowić dowodu, że istnieje brak koordynacji pomiędzy tekstami P i nie-P, jak sugeruje Day⁸⁰. Jeśli do P (w mojej opinii raczej do post-P) należy także Pwt 34,7, to śmierć Mojżesza nie jest efektem starości (tak Abraham w Rdz 25,7-8 P), lecz skutkiem osiągnięcia wyznaczonej granicy życia.

Pozostałe wypowiedzi tego rodzaju są typowo kapłańskie. „Oddech życia” (*rûḥ ḥajjîm*) przypisuje się w nich wszystkim żywym stworzeniom, a nie tylko ludziom (Rdz 6,17; 7,15). Interesujący z punktu widzenia krytyki literackiej jest tu wariant z Rdz 7,22. Według tej wypowiedzi wszystkie żywe stworzenia posiadają „*nišmat-rûḥ ḥajjîm* w swoich nozdrzach”. W opinii wielu badaczy chodzi tu o wyraźne połączenie koncepcji nie-P (Rdz 2,7: *nišmat ḥajjîm* + *bēʾappājw*) z koncepcją P (Rdz 6,17; 7,15: *rûḥ ḥajjîm*). Takie zestawienie mogłoby być zatem efektem późniejszej redakcji. Jeśli jednak w istocie chodzi tylko o lepsze uwydatnienie dychotomii: życie – śmierć (w. 22a vs. w. 22b)⁸¹, to równie dobrze autorem tej wypowiedzi może być także redaktor P, który miał już przed sobą teksty nie-P. W tej kwestii trudno o jednoznaczne rozstrzygnięcie.

3. Charyzmat/inspiracja

Charyzmatyczny wpływ ducha Bożego na rozmaitych bohaterów Starego Testamentu prześledzić można na przykładzie Księgi Sędziów. Niektórzy badacze uważają nawet, że jego zastosowanie w tej księdze jest przykładem najstarszego sposobu rozumienia całego zwrotu *rûḥ ʾēlōhîm/Jhwh* i opisywanych nim uzdolnień⁸². Faktem jest, że ma on tu różne odniesienia i tylko czasem bywa łączony z okresowymi zdolnościami do skutecznego działania na rzecz wybawienia Izraela z obcego ucisku. To charyzmatyczne natchnienie i wzmocnienie ludzkich możliwości działania jest ograniczone w czasie.

Autorzy kapłańscy⁸³ rozciągają ten dar także na szczególne uzdolnienia rzemieślnicze, które mogą być wykorzystane w pracach nad skonstruowaniem namiotu-świątyni u stóp Synaju (Wj 28,3; 31,3; 35,31). Najpierw Bóg rozkazuje Mojżeszowi, aby przemawiał do „wszystkich mądrych sercem, których Ja [Bóg] uzdolniłem/wyposażyłem duchem mądrości” (Wj 28,3; por. 35,35; 36,1). Mądrość dla starożytnych to przede wszystkim praktyczne umiejętności (por. Wj 35,25: tkaczki; Jr 10,9: złot-

⁸⁰ Day, *From Creation*, 92.

⁸¹ Lemański, *Księga Rodzaju 1–11*, 392.

⁸² Tak Levine, „Religion”, 30–36.

⁸³ Albertz (*Exodus*, 186, 247) zalicza te teksty do pierwszej wersji tekstu kapłańskiego oraz jego *Vorlage*.

nicy; Ez 27,8; Ps 107,27: marynarze), a serce to desygnat rozumu, wolnej woli i wewnętrznych dyspozycji człowieka. Chodzi więc o ludzi, którzy z jednej strony mają możliwości i chęć wykorzystania swoich talentów rzemieślniczych dla pomnożenia chwały Boga (mają *hōkmê lēb*), a z drugiej o deklarację, że te ludzkie uzdolnienia i dobrą wolę Bóg niejako umacnia (*ml' Piel perfectum*: „wyposażać/napełniać”) swoim *rû^ah hōkmâ*. Chodzi najpierw o wszystkich mających „mądre serce” w Izraelu (por. Wj 35,10.25; 36,1-2), a potem o tych, których Bóg dodatkowo jeszcze uzdalnia swoim *rû^ah* (Wj 31,2-3; 35,31.35).

Mamy tu zatem deklarację, że Bóg uzdolnił niektórych „mądrych sercem” swoim „duchem mądrości”⁸⁴. Dla starożytnych Izraelitów wszelka ludzka mądrość ma swoje ostateczne źródło w Bogu. W Wj 28,3 mamy zatem przed sobą krótki komentarz do sceny wybrania dwóch głównych wykonawców przenośnego sanktuarium, o których mowa jest w Wj 31,2-6. Tam bowiem identyfikuje się *rû^ah hōkmâ* jako *rû^ah ʾēlōhîm* (Wj 31,3), używając jednak tego samego czasownika „wyposażyć/napełnić” (*ml' Piel imperfectum*; tak samo jeszcze o jednym z nich: Besaleelu, pełniącym rolę nadzorca nad budową namiotu-świątyni w Rdz 35,31.35). To jedyne miejsca w Księdze Wyjścia, w których mowa jest o „napełnieniu/wyposażeniu” kogoś duchem Boga. Co więcej, Besaleel to w ogóle pierwszy człowiek w Biblii napełniony takim duchem przez Boga⁸⁵. W Księdze Rodzaju znajdujemy podobną deklarację faraona w odniesieniu do Józefa (Rdz 41,38). W obu wypadkach bohaterowie (Besaleel i Józef) zostają obdarzeni przez Boga jego natchnieniem/uzdolnieniem, niezbędnym do realizacji zadania, które wymaga pewnej kreatywności, wizji i umiejętności administrowania pracami tak, by przyniosły one zamierzony skutek.

W wielu innych miejscach Biblii obdarowanie „Duchem Boga/Jhwh” stanowi niezbędny ekwipunek uzdalniający obdarowanych nim do wykonania ich zadań (Lb 11,25-26; 24,2; 1Sm 10,10; 16,13). W obecnym miejscu mamy jednak do czynienia z wyraźną aluzją do „Ducha Bożego”, o którym mowa była w Rdz 1,2. Przekonuje nas do tego nie tylko rozpoznane już dawno ideowe i lingwistyczne powiązanie pomiędzy opisem stworzenia świata a budową świątyni⁸⁶. Związek obu wydarzeń w obecnym miejscu podkreśla przede wszystkim zwrot *kol-mēlā'kā* „wszelkie prace (rzemieślnicze)” (Wj 31,3; Rdz 2,3). „Duch Boży” uzdalnia zatem Besaleela do wykonania powierzonych mu zadań i stanowi źródło jego „mądrości” (*hōkmâ*), „rozumu” (*tēbûnâ*), „wiedzy” (*dā'at*) i „wszelkich prac rzemieślniczych” (*kol-mēlā'kā*). Wszystkie cztery określenia pojawiły się w odniesieniu do Hirma, który użył swych talentów do pracy w brązie podczas budowy świątyni Salomona (1Krl 7,13-14). Tradycja mądrościowa przekonuje potem, że wszystkie te dary pochodzą od Boga (Prz 2,6)

⁸⁴ Van Pelt – Kaiser – Block, „rû^ah”, 1075: „When *rûah* and heart are used together, the subsequent discussion typically consist of deliberary actions, not emotional descriptions”.

⁸⁵ Hamilton, *Exodus*, 483.

⁸⁶ Na ten temat m.in. Majewski, *Pięcioksiąg*, 266-273.

i On sam użył ich podczas stwarzania wszechświata (Prz 3,19-20)⁸⁷. Aluzyjne odniesienie do Hirma stanowi jednak także krok do przodu, gdyż teologizuje naturalne talenty. O ile bowiem w przypadku Hirma *mēlā'kā* oznaczało wyłącznie szczególne zdolności techniczne (1Krl 7,14), to w obecnym miejscu ich posiadanie przypisuje się specjalnemu obdarowaniu ze strony Boga⁸⁸.

Wróćmy teraz jeszcze na moment do wspomnianego już tekstu z Rdz 41,38. Znajdujemy w nim oświadczenie faraona, który komentuje zdolności Józefa. Nie tylko odczytał on właściwie przesłanie snów faraona, ale też wyciągnął z nich właściwe, praktyczne wnioski na przyszłość. Władca łączy te talenty Józefa z faktem, że „*duch Boży (rū^aḥ ʾēlōhīm)* jest w nim”. Zostaje on tu uznany równocześnie za człowieka nieporównywalnego z innymi, „*bystrego i mądrego*” (*nābôn wēḥōkām*) (Rdz 41,39; por. w. 33: w ustach Józefa). Z tych powodów zaraz potem Józef zostanie ustanowiony drugim człowiekiem w Egipcie (Rdz 41,40). Motyw łączący zdolności interpretowania snów, jako wyrazu specjalnych darów udzielonych przez Boga, nie jest właściwy tylko późnym tekstom Starego Testamentu (Dn 2; 4; 5). Znajdujemy go również w o wiele starszych fragmentach Biblii (Lb 24,2-4.16). Dlatego obecna wypowiedź faraona bywa zaliczona do najstarszych tekstów w Pięcioksięgu, w których zdolność ta uznawana jest za wyraz inspiracji charyzmatycznej⁸⁹. W wypowiedzi faraona słowo *ʾēlōhīm* nie ma bowiem rodzajnika i może mieć wydźwięk politeistyczny. Niemniej nie musi to jeszcze decydować o starożytności tekstu⁹⁰. Równie dobrze może być elementem techniki opowiadania. Najważniejsze jednak jest to, że faraon nie ma tu na myśli jakiegoś chwilowego charyzmatu, lecz trwałe uzdolnienie, które czyni z Józefa najlepszego kandydata do sprawowania nowej funkcji polityczno-administracyjnej w Egipcie⁹¹.

4. (Duchowe) wnętrze człowieka

Znajdujemy wreszcie w dwóch pierwszych księgach Biblii wypowiedzi, w których słowo *rū^aḥ* odnosi się do wnętrza człowieka, jego przeżyć i emocji (Rdz 26,35; 41,8; Wj 6,9; 8,11; 35,21). Najpierw czytamy o stanie ducha Izaaka i Rebeki, którzy przeżywają „*wewnętrzne zgorzknienie*” (*mōrat rū^aḥ*) z powodu małżeństw Ezawa

⁸⁷ Alexander, *Exodus*, 607-608.

⁸⁸ Albertz, *Exodus*, 252 + przypis 10.

⁸⁹ Tengström, „*rū^aḥ*”, 391-392. Przy okazji deklaracja ta to zarazem uznanie wyższości takiej wiedzy inspirowanej przez Boga nad egipskimi technikami wyjaśniania snów; Baran, „*Sny*”, 86.

⁹⁰ Obecną scenę z Rdz 41 można równie dobrze uznać za element doświadczenia związanego z diasporą egipską po inwazji babilońskiej na Judę; tak Amit, „*Travel*”, 237.

⁹¹ Lemański, *Księga Rodzaju* 37-50, 206.

z córkami synów Cheta (Rdz 26,35). Słowo *mōrâ* w połączeniu ze słowem *rû^ah*, jak tu, lub z *nepeš* (Prz 14,10) opisuje wewnętrzną „gorycz, zgryzotę”⁹².

Podobne przeżycia wydają się dotyczyć również faraona, który reaguje na swoje sny „niepokojem swego ducha” (*wattiqqem* [→ *p'm* Nifal] *rûhō*) (Rdz 41,8). Tym razem wewnętrzny stan faraona opisuje rdzeń czasownikowy wyrażający niepokój, zmartwienie (por. Ps 77,5; Dn 2,3; w kontekście snów lub bezsenności)⁹³.

Jeszcze inny aspekt wewnętrznego udręczenia znajdujemy w opisie reakcji Izraelitów na powtórny misję Mojżesza. Po swoim „drugim” powołaniu oznajmia on im słowa Jhwh. Ci jednak nie chcą już go słuchać z powodu „udręki ducha” (*miqqōšer rû^ah*) (Wj 6,9). Przy dosłownym tłumaczeniu chodzi o „krótkość *rû^ah*”. Rzeczownik *qōšer* jest bowiem pochodną rdzenia *qsr* „być krótkim”. Jego połączenie z *rû^ah* (Mi 2,7; Hi 21,4; Prz 14,29) i z *nepeš* (Lb 21,4; Sdz 10,16; 16,16; Za 11,8) oznacza „krótki oddech”, co tworzy kontrast dla zwrotu *erek 'pjm* – „długi oddech” (Prz 14,29; por. Prz 14,17; Koh 7,8). Tego rodzaju zwrot pojawia się jedynie w obecnym miejscu, choć porównywalne idiomy znaleźć można potem także gdzie indziej (wspomniane już teksty Hi 21,4; Mi 2,7). Dokładne znaczenie tego leksemu nie jest pewne. Może oznaczać zarówno przygnębienie, jak i niecierpliwość (tak LXX). Obecny kontekst sugeruje raczej to pierwsze rozumienie⁹⁴, czyli skutki wzmożenia ucisku ze strony Egipcjan. Nie można jednak wykluczyć także negatywnej reakcji (brak cierpliwości) na kolejną próbę podjętą przez Mojżesza, aby skonfrontować się z faraonem. Trzecia możliwość, zasugerowana przez Rasziego, to „krótki oddech”, w sensie „wyczerpanie/zmęczenie”. Także skutek ciężkiej, niewolniczej pracy.

Odwrotność opisanego powyżej stanu ducha może wyrażać, ukuty od rdzenia *rwḥ* („czynić przestrzennym”), rzeczownik *hārēwāhâ*. Opisuje się nim przerwę, wytchnienie po ustąpieniu jakiegoś obciążenia⁹⁵. We współczesnym języku dobrze można oddać jego sens słowami „złapanie oddechu”. Tak przynajmniej sugeruje kontekst w Wj 8,11. Precyzyjne wyjaśnienie sensu tego niezwykle rzadkiego rzeczownika nie jest jednak takie proste. Pojawia się on bowiem jeszcze w Lm 3,56, gdzie podane powyżej znaczenie nie do końca pasuje w tamtym kontekście. Niemniej sens „ulga”⁹⁶ lub „wytchnienie”⁹⁷ wydaje się tu najbardziej adekwatny.

Wreszcie w Wj 35,21 spotykamy ponownie znane nam już połączenie „serce i duch”. Tym razem chodzi o opisanie woli finansowego partycypowania wszystkich Izraelitów w budowie namiotu-świątyni. Okazuje ją „każdy, kogo skłoniło (*nś*) jego serce i każdy kogo pobudził (*nḏb*) jego duch”. Zestawienie to, jak pamiętamy, ozna-

⁹² KBL I, 595.

⁹³ KBL II, 39.

⁹⁴ KBL II, 188-189; Tak też Houtman, *Exodus*, 56, przypis 137; 505: „because their spirit had been broken by the relentless forced labour”; por. Dohmen, *Exodus*, 191; Alexander, *Exodus*, 128-129.

⁹⁵ KBL II, 250.

⁹⁶ Berges, *Klagelieder*, 223.

⁹⁷ Dohmen, *Exodus*, 221.

cza konkretne i w pełni świadome działania. Tym razem jednak *rûah* nie wyraża inspiracji zewnętrznej, pochodzącej od Boga, lecz wewnętrzną. Akcent pada tu na fakt, że lud nie musiał być przymuszany do ofiarności, lecz czynił to z własnej woli i z ochotą. Taki jest podstawowy sens czasownika *ndb*⁹⁸, który w tekstach kapłańskich i Księgach Kronik poszerza swoje znaczenie z dobrowolnej ofiary na wszelki rodzaj dobrowolnej darowizny na rzecz świątyni (Wj 25,2; 35,21.29 Qal)⁹⁹. W połączeniu z *rûah*, słowem odnoszącym się tym razem do wewnętrznych, duchowych elementów w człowieku, wzmacnia się ten aspekt dobrowolności, akcentując wewnętrzną dyspozycję ze strony Izraelitów do wspomagania budowy namiotu-sanktuarium.

Wnioski

Analiza wypowiedzi zawierających pojęcie *rûah* w księgach Rodzaju i Wyjścia pozwala wnioskować, że sens tego słowa nie odbiega daleko od jego znaczenia w pozostałej części Biblii Hebrajskiej. W tekstach klasyfikowanych jako niekapłańskie słowo to oznacza często wiatr, zawsze jednak rozumiany, jako żywioł podległy woli Stwórcy i narzędzie w jego działaniach zbawczych na rzecz człowieka oraz innych żywych stworzeń (historia Noego) lub Izraela (Księga Wyjścia). W tekstach kapłańskich i późniejszych słowem tym określa się także siłę życiową lub pierwiastek życia obecny w człowieku, kojarzony z czynnością oddychania i mający swe źródło w Bogu. Znajdujemy w obu księgach wreszcie zastosowanie słowa *rûah* w opisach charyzmatycznych uzdolnień, udzielanych wybranym ludziom przez Boga, i wewnętrznych stanów ludzkiego ducha oraz ludzkich emocji. Każde z zastosowań ma swoją specyfikę. W tym gronie odnaleźć można jednak także kilka niestandardowych zastosowań. Znajdują się one głównie w prehistorii biblijnej.

Najciekawsze z nich to Rdz 1,2, gdzie w interpretacji skłaniamy się raczej do boskich konotacji zwrotu *rûah ʾēlōhīm*, rozumiejąc przez te słowa próbę opisanie sposobu niematerialnej obecności Boga na obrzeżach materialnej, przed-stwórczej rzeczywistości, w którą wkroczy On za chwilę poprzez swoje słowo i działanie. W ten sposób chce się również wskazać, że ich źródłem jest boski *rûah*. Drugi ciekawy tekst to Rdz 3,8, w którym kontekst i słownictwo sugerują nie tylko opis jakiego szczególnego momentu w ciągu dna, ale również wprowadzają realia przygotowujące czytelnika do sceny sądu nad pierwszymi ludźmi.

⁹⁸ Conrad, „ndb”, 220.

⁹⁹ Conrad, „ndb”, 222.

Bibliografia

- Albertz, R., *Exodus 19-40* (ZBK.AT 2.2; Zürich: Theologische Verlag 2015).
- Albertz, R. – Westermann, C., „*rû'h* Geist”, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, wyd. 4 (red. E. Jenni – C. Westermann) (Gütersloh: Kaiser 1993) II, 726-753.
- Alexander, T.D., *Exodus* (AOTC 2; London: Apollos – Downers Grove, IL; InterVarsity 2017).
- Amit, Y., „Travel Narratives and the Message of Genesis”, *The Formation of the Pentateuch* (red. J.C. Gertz et al.) (FAT 111; Tübingen: Mohr Siebeck 2016) 223-242.
- Augustyn, *Wyznania* (tł. Z. Kubiak) (Warszawa: Pax 1987).
- Baran, G., „Sny w opowiadaniu o Józefie egipskim”, *Sny prorocze, sny wieszczce, objawienia Boże przez sny w tradycji starotestamentalnej* (red. G. Baran) (Tarnów: Biblos 2017) 47-93.
- Berges, U., *Klagelieder* (HThKAT) (Freiburg – Basel – Wien: Herder 2002).
- Blenkinsopp, J., *Creation, Un-Creation, Re-creation. A Discursive Commentary on Genesis 1-11* (New York: T&T Clark 2011).
- Clifford, R.J., *Creation Account in the Ancient Near East and in the Bible* (CBQMS 26; Washington, DC: Catholic Biblical Association of America 1994).
- Collins, C.J., *Genesis 1-4. A Linguistic, Literary, and Theological Commentary* (Phillipsburg, NJ: R&R Publishing 2006).
- Conrad, J., „ndb”, *Theological Dictionary of the Old Testament* (Grand Rapids, MI – Cambridge: Eerdmans 1998) IX, 219-226.
- Day, J., *From Creation to Babel: Studies in Genesis 1-11* (LHBOTS 592; London et al.: Bloomsbury 2013).
- DeRoche M., „The ruah ‘lohim in Gen 1:2c: Creation or Chaos?”, *Ascribe to the Lord. Biblical and Other Studies in Memory of Peter C. Craigie* (red. L. Eslinger – G. Taylor) (JSOTSup 67; Sheffield: Sheffield Academic Press 1998) 303-318.
- Dohmen, C., *Exodus 1-18* (HThKAT; Freiburg – Basel – Wien: Herder 2015).
- Enuma eliś czyli opowieść babilońska o powstaniu świata* (opr. J. Bromski) (Wrocław: Bagiński 1998 [reprint wydania z 1925]).
- Gertz J.C., *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch* (FRLANT 186; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000).
- Gianto, A., „Historical Linguistics and the Hebrew Bible”, *Studi sul Vicino Oriente Antico dedicati alla memoria di Luigi Cagni* (red. S. Graziani) (Istituto Universitario Orientale, dipartimento di Studi Asiatici, Series Minor 61; Napoli: Istituto Universitario Orientale 2000) 1553-1571.
- Grundke, C.L.K., „A Tempest in a Teapot? Genesis III 8 Again”, *Vetus Testamentum* 51/4 (2001) 548-551.
- Hallo, W.W. (red.) *The Context of Scripture. I. Canonical Composition from Biblical World* (Leiden – Boston, MA: Brill 2003) (= CS).
- Hamilton, V.P., *The Book of Genesis 1-17* (NICOT; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1990).
- Hamilton, V.P., *Exodus. An Exegetical Commentary* (Grand Rapids, MI: Backer Academic 2011).
- Horowitz, W., *Mesopotamian Cosmic Geography* (Mesopotamian Civilizations 8; Winona Lake, IN: Eisenbrauns 1998).
- Houtman, C., *Exodus* (HCOT; Kampen: Kok 1993) I.

- Janowski, B. – Krüger A., „Gottes Sturm und Gottes Atem. Zum Verständnis von *rû^{ah} ʾēlōhīm* in Gen 1:1 und Ps 104,29f”, *Jahrbuch für Biblische Theologie* 24 (2009) 3-29.
- Joüon, P., *A Grammar of Biblical Hebrew* (tł. i red. T. Muraoka) (Subsidia Biblica 14; Romae: Pontificio Istituto Biblico 1991).
- Klein, J., „The ‘Banē’ of Humanity: A Lifespan of One Hundred and Twenty Years”, *Acta Sumeroologica* 12 (1990) 57-70.
- Koehler, L. et al. (red.), *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu* (Warszawa: Vocatio 2008) I-II (= KBL).
- Laskowski, Ł., *Druga Księga Machabejska* (NKB.ST 14/3; Częstochowa: Święty Paweł 2017).
- Lemański, J., *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11* (NKB.ST 1/1; Częstochowa: Święty Paweł 2013).
- Lemański, J., *Księga Rodzaju. Rozdziały 37–50* (NKB.ST 1/3; Częstochowa: Święty Paweł 2015).
- Lemański, J., „Od Ducha Bożego/Jhwh do Ducha Świętego”, *Duch Święty* (red. G.M. Baran – J. Królikowski – P. Łabuda) (Scripturae Lumen 8; Tarnów: Biblos 2016) 63-84.
- Lemański, J., „Posłańcy Boga oraz inne niebiańskie istoty w Księdze Rodzaju”, *Studia Koszalińsko-Kołobrzeszkie* 21 (2014) 29-52.
- Lemański, J., „Rdz 1,1-2,3 na nowo odczytane? Czyli pytanie o to, czy możliwe jest nowe spojrzenie na kapłański opis stworzenia?”, *Studia Koszalińsko-Kołobrzeszkie* 23 (2016) 71-105.
- Lemański, J., „W poszukiwaniu najstarszej literackiej wersji ‘cudu nad morzem’ (Wj 13,17-15,21)”, *The Biblical Annals* 6/1 (2016) 5-44.
- Levine, B.A., „Religion in the Heroic Spirit: Themes in the Book of Judges”, *Thus Says the Lord. Essays on the Former and Latter Prophets in Honor of Robert R. Wilson* (red. J.J. Ahn – S.L. Cook) (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 502; New York: T&T Clark 2009) 27-42.
- Lust, J., „A Gentle Breeze or a Roaring Thunderous Sound?”, *Vetus Testamentum* 23/1 (1975) 110-115.
- Luyster, R., „Wind and Water: Cosmogonic Symbols in the Old Testament”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 93 (1981) 1-10.
- Majewski, M., *Pięcioksiąg odczytany na nowo. Przesłanie autora kapłańskiego (P) i jego wpływ na powstanie Pięcioksięgu* (Kraków: Uniwersytet Jana Pawła II – Wydawnictwo Naukowe 2018).
- McClellan, W.H., „The Meaning of Ruah Elohim in Genesis 1,2”, *Biblica* 15 (1934) 517-527.
- Moscatti, S., „The Wind in Biblical and Phoenician Cosmogony”, *Journal of Biblical Literature* 66 (1947) 305-310.
- Müller, H.-P., „Der Welt- und Kulturentstehungsmythos des Philon Byblios und die biblische Urgeschichte”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 112 (2000) 161-179.
- Niehaus, J., *God at Sinai* (Grand Rapids, MI: Zondervan 1995).
- Niehaus, J., „In the Wind of the Storm: Another Look at Genesis III 8”, *Vetus Testamentum* 44/2 (1994) 263-267.
- Orlinsky, H.M., „The Plain Meaning of Ruah in Gen 1:2”, *Jewish Quarterly Review* 48 (1957/58) 174-182.
- Ouro, R., „The Earth of Genesis 1:2: Abiotic or Chaotic? Part I, II, III”, *Andrews University Seminary Studies* 36 (1998) 259-276, 37 (1999) 39-53, 38 (2000) 59-67.
- Poniży, B., *Księga Mądrości* (NKB.ST 20; Częstochowa: Święty Paweł 2012).
- Popowski R., *Septuaginta* (Warszawa: Vocatio 2013).

- Rachet, G, *Słownik cywilizacji egipskiej* (tł. J. Śliwa) (Katowice: Księżnica 1994).
- Sarna, N.M., *Genesis* (The JPS Torah Commentary; Philadelphia, PA: Jewish Publication Society 1989).
- Shea, W.H., „Literary Structural Parallels Between Genesis 1 and 2”, *Origins* 16/2 (1989) 49-68.
- Smith, J.M.P., „The Use of Divine Name as Superlatives”, *American Journal of Semitic Languages* 45 (1928-1929) 212-220.
- Smith, M.S., *The Priestly Version of Genesis 1* (Minneapolis, MN: Fortress 2010).
- Smith, P.J., „A Semotactical Approach to the Meaning of the Term *rû^aḥ ʾēlōhîm* in Genesis 1:2”, *Journal of Northwest Semitic Languages* 8 (1980) 99-104.
- Thomas, D.W., „A Consideration of Some Unusual Ways of Expressing the Superlative in Hebrew”, *Vetus Testamentum* 30 (1953) 209-224.
- Tengström, S., „*rû^aḥ*”, *Theological Dictionary of the Old Testament* (red. J. Botterweck et al.) (Grand Rapids, MI; Cambridge: Eerdmans 2004) XIII, 365-396.
- Tronina, A. (tł.), „Eposy ugaryckie o Kerecie i Akhacie”, *Ewangelia o królestwie* (Scripturae Lumen 1; Lublin: Wydawnictwo KUL 2009) 563-621.
- Tsumura, D.T., *Creation and Destruction: A Reappraisal of the Chaoskampf Theory in the Old Testament* (Winona Lake, MI: Eisenbrauns 2005).
- Van Pelt, M.V. – Kaiser, W.C. – Block, D.I., „*rû^aḥ*”, *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis* (red. W.A. VanGemeren) (London: Paternoster 1997) 1070-1078.
- Walton, J.H., „Ancient Near Eastern Background of the Spirit of the Lord in the Old Testament”, *Presence, Power, and Promise. The Role of the Spirit of God in the Old Testament* (red. D. Firth – P. Wagner) (Downers Grove, IL: InterVarsity Press 2011) 38-67.
- Walton, J.H., *Genesis* (The NIV Application Commentary; Grand Rapids, MI: Zondervan 2001).
- Walton, J.H., *Genesis 1 as Ancient Cosmology* (Winona Lake, MI: Eisenbrauns 2011).
- Watson, R.S., *Chaos Uncreated* (Berlin: de Gruyter 2005).
- Wyatt, N., „The Darkness of Genesis 1:2”, *Vetus Testamentum* 43 (1993) 543-554.