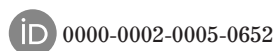


Anna Maria Wajda

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

DOI: 10.15290/std.2021.07.13



BIBLIA O RAJU, POKUSIE I GRZECHU PIERWORODNYM

THE BIBLE ON PARADISE, TEMPTATION, AND ORIGINAL SIN

The Christian doctrine of original sin has its basis in the Bible. The human condition (suffering, death, and a universal tendency toward sin) is accounted for by the story of the fall of Adam and Eve in the early chapters of the book of Genesis. Before that first sin man was in harmony with God, with himself, and with all creation. His state was characterized by primal innocence. Happiness of man in paradise is described through images: garden of Eden, the tree of life and the tree of the knowledge of good and evil, and nudity without shame. Conditions of life in paradise were unusually favourable. This resulted from the kindness of the Creator towards man. Man also had duties in paradise. They were contained in God's commandment (Gen 2,16-17). Disobedience to this commandment caused the whole of human history to be marked by the original sin freely committed by our first parents. The tale unfolds in Gen 2,4b – 3,24. The apparent naivete of the style of myth disguises the richness of theological reflection from which theologians constantly draw. The inspired author describes here God's relations with men not in abstract theological jargon, but in simple vocabulary and pictures.

Key words: Bible, paradise, temptation, original sin, myth.

Opowiadanie biblijne, charakteryzujące przyjaźń pierwszych ludzi z Bogiem i ich upadek, zawarte w Księdze Rodzaju 2,4b – 3,24, stanowi filar

chrześcijańskiego nauczania o raj, i grzechu pierworodnym¹. Jest to równocześnie przykład opowiadania mitycznego, które przez bardzo długi okres historii ludzkiej było powszechnym narzędziem stosowanym w ramach tzw. poznania mitycznego². Świadomość, że ten fragment przekazu biblijnego został wyrażony językiem mitu, gdyż narracja z Księgi Rodzaju 2,4b – 3,24 odznacza się właściwą dla niego prostotą i plastycznością oraz obfituje w liczne antropomorfizmy³, wymaga użycia w jego interpretacji właściwych narzędzi, które pozwolą jak najlepiej odczytać jego przesłanie teologiczne, jakie zostało zamierzone przez autora natchnionego. Warto dodać, że opowiadanie to w porównaniu z poprzedzającym je hymnem ku czci Boga Stworzyciela eksponuje jeszcze bardziej wyjątkowość człowieka, a także jego pełną odpowiedzialność za dobre i złe skutki podejmowanych decyzji i działań. Ponadto, mit zastosowany w narracji biblijnej o ogrodzie w Eden poprzez właściwą sobie wieloznaczność i wielopoziomowość poznania dobrze pozwala ukazać to, co dla objawienia biblijnego jest najważniejsze, czyli transcendentną rzeczywistość, która wkroczyła w ludzką historię⁴. Dlatego w interpretacji każdego fragmentu Rdz 2,4b – 3,24 należy

¹ Według klasycznej teorii źródeł w Pięcioksięgu, której początek dały badania literackie Juliusa Wellhausena (1844-1918), opowiadanie to wiąże się z tzw. tradycją jahwistyczną.

² Współczesna egzegeza, mówiąc o gatunku prehistorii biblijnej (Rdz 1 – 11) jako o micie, nie robi tego w znaczeniu pozytywistycznym (bajka, wymysł), ale w zakresie, jaki nadaje temu gatunkowi teoria literatury, rozumiejąca mit jako starożytne podejście poznawcze do rzeczywistości, próbę docierania, czasem intuicyjnego, do istotnych ludzkich prawd. Poznanie mityczne uważa się za pierwszy powszechnie przyjęty i praktykowany sposób myślenia, w którym człowiek dla poznawczego odwzorowania rzeczywistości posługiwał się symbolami, a relacje między nimi ujmował w opowiadaniach mitycznych. Ten sposób poznania został z czasem uzupełniony o poznanie filozoficzne, polegające na ujmowaniu rzeczy przez przyczyny i wyrażające się definicjami, zaś na początku ery nowożytnej formalnie ukonstruuje się poznanie przyrodnicze, dysponujące odpowiednim instrumentarium, czyli narzędziami poznawczymi, a przede wszystkim aparatem matematycznym. Biblia w długim procesie swego powstawania przypada na okres powszechnego panowania poznania mitycznego, który trwał jeszcze po pojawieniu się myślenia filozoficznego (protonaukowego) i historiografii starożytnej w V w. przed Chr. na terenie Grecji. Stąd nie może dziwić obecność tego sposobu wypowiedzania się w Biblii. Por. T. Jelonek, *Biblia w świecie mitów*, Kraków 2015, s. 153-165.

³ Forma literacka tego typu opowiadań sprawiała, że doskonale nadawały się one do recytowania podczas rodzinnych spotkań. Starsi, którzy znali je na pamięć, przekazywali ich treść synom i wnukom, co było nawet obowiązkiem nakładanym przez Boga na ojców, aby sprawy Boże utrwalali w pamięci dzieci (por. Wj 13,8; Pwt 6,7). Przyjmując zasadniczo piśmienność Izraela od VIII w. przed Chr., dopiero od tego momentu należy mówić o kulturze oralno-piśmienniczej.

⁴ Mitologia pomagała ludziom odnajdywać swoje miejsce w świecie i odpowiedzieć na pytania dotyczące najwcześniejszych początków, czyli tonącej w mrokach prehistorii. Mity nie aspirowały do bycia historią w jej naukowym wydaniu. Mitologia nie jest zatem żadną pierwotną antycypacją historii, a jej opowieści – mity ujmowały przeszłość w specyficzny

ciągle pamiętać o jego całościowej strukturze teologicznej, którą tworzą dwie równorzędne linie tematyczne. Pierwszą z nich jest motyw stworzenia, który obejmuje świat, mężczyznę, rajski ogród, istoty żywe, a w końcu kobietę i kończy się ustanowieniem instytucji małżeństwa jako symbolu harmonii i doskonałego przymierza Boga z ludźmi i ludzi między sobą (Rdz 2,4b-24). Natomiast druga to pełna teologicznej symboliki rekonstrukcja epizodu dotyczącego pokusy, występku i jego skutków, w którym kolejno bohaterami są wąż, Ewa, Adam i Bóg, a jego zwieńczeniem jest wypędzenie ludzi z raju (Rdz 3,1-24). Na ścisłe powiązanie obu tych narracji wskazuje przede wszystkim wspólny dla nich wątek drzewa poznania dobra i zła (Rdz 2,9.17; por. 3,1-6.11-12), co dowodzi ich dopełniania się w aspekcie literackim, tematycznym oraz teologicznym⁵.

Biblijne opowiadanie o pierwszej parze ludzi wskazuje zarówno na bezgraniczną dobroć Stwórcy objawioną w stosunku do człowieka, jak i na Jego konkretne wymagania postawione mężczyźnie i kobiecie oraz na skutki, jakie niesie brak ich przestrzegania. Tę koncepcję teologiczną uzupełnia idea wyjątkowego miejsca, w którym pierwsi ludzie przebywali w początkowym okresie swej prehistorii i właśnie prezentacji tych zagadnień zostanie poświęcone niniejsze opracowanie.

Źródła inspiracji i charakterystyka biblijnego ogrodu w Eden

Ogród w Eden opisany w Rdz 2,8-15⁶ stanowi tło wydarzeń tworzących część tzw. prehistorii biblijnej. Podobnie jak pozostałe narracje zawarte w Rdz 1 – 11 opowiadanie to cechuje specyficzna relacja do historii. Opis ten nie może być interpretowany w sposób dosłowny, ale jako zapis o charakterze teologicznym, bo jedenaście pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju to religijna wizja początków

dla siebie sposób, pokazując przede wszystkim, co dane wydarzenie znaczy. Celem mitologii było wskazywać poza historię, na to, co w egzystencji ludzkiej jest ponadczasowe, pomagać wejrzeć w istotę rzeczywistości i dostrzec nowe możliwości. Dlatego opowiadania z Rdz 1-11 należą do tzw. prehistorii biblijnej, czyli opowiadają o czymś, co było przed historią lub raczej poza historią i czynią to nie na sposób historyczny, ale wyobrazeniowy i mądrościowo-dydaktyczny. Por. K. Armstrong, *Krótką historią mitu*, Warszawa 2021, s. 7-18.

⁵ Por. D. Dziadosz, *Teologiczna struktura relacji o ogrodzie Eden (Rdz 2,4b-25)*, „Studia Gdańskie” 2010, t. 27, s. 19.

⁶ Pierwsza informacja na temat ogrodu w Eden w Księdze Rodzaju jest następująca: „A zasadziwszy ogród w Eden na wschodzie, Pan Bóg umieścił tam człowieka, którego ulepił” (Rdz 2,8). Natomiast ostatnią wzmiankę na jego temat w tym bloku tekstu znajdujemy w Rdz 3,24, gdzie czytamy: „Wygnawszy zaś człowieka, Bóg postawił przed ogrodem Eden cherubów i połyskujące ostrze miecza, aby strzec drogi do drzewa życia”. Odniesienia do Edenu umieszczone na początku i na końcu tekstu tworzą inkluzję wskazującą na jedność tej narracji – por. W. Chrostowski, *Ogród Eden – zapomniane świadectwo diaspory Aleksandryjskiej*, Warszawa 1996, s. 29.

świata, wyrażająca prawdę ponadczasową za pomocą języka mitu. Sprawia to, że jest ona specyficznym zakodowanym przekazem, którego temat przewodni stanowi relacja Bóg – człowiek. W związku z powyższym autor biblijny w narracji o ogrodzie w Eden koncentruje się we właściwy sobie sposób na elementach istotnych z punktu widzenia przekazu teologicznego, które zawierają się już w informacjach dotyczących jego lokalizacji. Mówi o tym werset Rdz 2,8, który w języku oryginalnym ma następujący zapis⁷:

וַיִּטֵּעַ יְהוָה אֱלֹהִים גֶּן-עֵדֶן מִקְדָּם וַיִּשָּׂם אֶת-הָאָדָם אֶשְׂרָר:

Natomiast przywołany wyżej tekst hebrajski w przekładzie Biblii Tysiąclecia brzmi:

A zasadziwszy ogród w Edenie na wschodzie, Pan Bóg umieścił tam człowieka, którego ulepił (Rdz 2,8)⁸.

W pierwszej kolejności zauważyć trzeba, że nie jesteśmy w stanie zlokalizować nazwy Eden na mapach starożytnego Bliskiego Wschodu. Badania etymologiczne wiążą sformułowanie „w Edenie” z sumeryjskim terminem *edin*, którego odpowiednikiem jest akadyjskie słowo *edenu*, oznaczające step nadający się do uprawy. Znaczenie określenia „Eden” próbuje się także wyjaśnić, odnosząc je do używanych w językach semickich terminów opartych na rdzeniu עֵדן, który wyraża ideę obfitości, rozkoszy (por. Jr 51,34; Ps 36,9)⁹. We wszystkich miejscach w Biblii Eden oznacza niezwykle bogaty i urodzajny teren obfitujący w źródła wody i roślinność (Iz 51,3; Ez 31,9.16.18; 36,35), który jest zestawiany na zasadzie kontrastu z pustynią. W ten sposób autor natchniony wskazuje, że ogród w Eden należy postrzegać jako krainę szczęścia i rozkoszy, jako symbol optymalnych warunków do życia.

Co więcej, tekst biblijny mówi o lokalizacji Edenu na wschodzie. Informacja ta niesie ze sobą również określone znaczenie, które wiąże się z odpowiedzią na pytanie, czym dla pierwotnych adresatów Rdz 2,8 był wschód. Warto zaznaczyć, że dla większości ludów starożytnego Bliskiego Wschodu był to pierwotny kierunek orientacji, której podstawą było wschodzące słońce. W biblijnym hebrajskim rdzeń עֵדן nie tylko jest najpopularniejszym słowem przywoływanym

⁷ Tekst hebrajski za wydaniem krytycznym: *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, (ed.) K. Elliger, W. Rudolph, Stuttgart (1967/1977) ⁵1997.

⁸ Jeśli inaczej nie zaznaczono, wszystkie cytaty biblijne w języku polskim podano za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych* (Biblia Tysiąclecia), opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, Poznań ⁵2000.

⁹ Por. L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. I, red. nauk. wyd. pol. P. Dec, Warszawa 2008, s. 824; M. Karczewski, *Ogród w centrum miasta? Niektóre aspekty rozwoju symbolu ogrodu Eden w tradycji biblijnej*, „Journal of Urban Ethnology” 2020, t. 18, s. 157.

na oznaczenie wschodu, ale dosłownie odnosi się do tego, co jest przed danym człowiekiem¹⁰. Wszystko to zaowocowało tym, że idea „wschodu” będącego symbolem wschodzącego słońca (światła) uchodziła w starożytnych tradycjach orientalnych i biblijnych za znak Bożej teofanii i Bożej obecności (Iz 2,2-4; Ps 36,10).

Zatem biblijna narracja o ogrodzie w Edenie na wschodzie, w którym zostaje umieszczony człowiek i gdzie cieszy się on Bożą obecnością, wyrażoną przez autora natchnionego w sposób antropomorficzny w obrazie Boga przechadzającego się po tym terenie w porze, kiedy był powiew wiatru (por. Rdz 3,8), zdaje się także wskazywać, że można ową wzmiankę o lokalizacji odczytywać w sposób symboliczny, jako wskazanie na stan, kiedy człowiek był w pełni zorientowany na Boga. Eden oznacza więc jakąś krainę uprzywilejowaną, pozostającą pod szczególną Bożą opieką i naznaczoną Jego obecnością.

Wschód w mentalności mieszkańców starożytnego Bliskiego Wschodu był nie tylko stroną świata właściwą dla wschodów słońca, ale także symbolem rodzącego się życia. Jego przeciwieństwem był zachód, utożsamiany z krainą śmierci. Wymowne potwierdzenie takiego sposobu myślenia znajdujemy w starożytnym Egipcie, gdzie po wschodniej stronie Nilu toczyło się życie, tu wznosiły się pałace, świątynie i domy mieszkalne, a po zachodniej ulokowane były nekropolie (Sakkara, Giza, Dolina Królów i inne)¹¹.

W analizowanym wersecie Rdz 2,8 niezwykle istotna jest także informacja, że w Edenie na wschodzie znajduje się ogród, w którym Bóg umieszcza człowieka. W kulturze starożytnego Bliskiego Wschodu taka forma użytkowania terenu była uważana za stworzenie wyjątkowego miejsca. W związku z tym biblijny ogród w Edenie niewątpliwie nawiązuje swoją koncepcją do założen ogrodowych znanych w czasach starożytnych w obszarze Żytnego Półksiężycy. W pierwszej kolejności ze względu na wymieniony w opisie biblijnym kierunek wschodni swoistych pierwowzorów dla niego można doszukiwać się m.in. w parkach łowieckich zakładanych w dorzeczu Tygrysu i Eufratu od 3 tys. lat przed Chr., gdyż cechowała je obfitość wody, którą zapewniał skomplikowany system nawadniający, a także obecność różnych roślin i zwierząt, często wprowadzanych z innych krain¹².

Ponadto, w dziejach sztuki ogrodowej, szczególne miejsce od zawsze zajmowały wiszące ogrody Mezopotamii. Ich niezwykłość budziła podziw współczesnych, a także wielkie zainteresowanie potomnych, co dotyczyło zwłaszcza

¹⁰ Por. L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, dz. cyt., s. 140-141, J.F. Drinkard, *East [w:] The Anchor Bible Dictionary*, t. II D-G, (red.) D.N. Freedman, New York 1992, s. 248.

¹¹ Por. T. Jelonek, *Biblia a mity o raj i złotym wieku*, Kraków 2010, s. 13.

¹² Por. P. Hobhous, *Historia ogrodów*, Warszawa 2007, s. 22.

wiszących ogrodów Babilonu, zaliczanych od czasów Aleksandra Wielkiego do tzw. siedmiu cudów starożytnego świata¹³.

Poza odniesieniami do sztuki ogrodowej Mezopotamii źródłem inspiracji dla biblijnego opisu ogrodu w Eden mogą być także elementy strukturalne starożytnych ogrodów egipskich¹⁴. Większość przekazów historycznych na ich temat wskazuje, że spełniały one przede wszystkim funkcje użytkowe, a ich właścicielami i założycielami byli przede wszystkim władcy i ludzie szczególnie zamożni, nierzadko pełniący ważne funkcje na królewskich dworach. Cechowała je uprawa roślin rodzimych i importowanych, głównie drzew. Rosły w nich przede wszystkim drzewa owocowe. Ogrody takie stanowiły miejsca wypoczynku, chroniły przed upałem i jednocześnie spełniały funkcję ozdoby siedzib ludzkich. Ważnym elementem takich ogrodów były urządzenia hydrotechniczne, jak kanały, baseny, sadzawki, groble, śluzy oraz studnie, niezbędne do rozprowadzania i regulacji ilości wody potrzebnej do nawadniania gleby¹⁵.

¹³ W charakterystyce wiszących ogrodów Mezopotamii pomaga m.in. analiza płaskorzeźby z Północnego Pałacu Asurbanipala (668-631 przed Chr.) w Niniwie w północnym Iraku. Przedstawia ona luksusowy park podlewany akweduktem, którego sklepiony arkadowo mur dodatkowo zaadaptowano, aby podtrzymywał założony na nim ogród, zaznaczony kilkoma szeregami różnej wielkości drzew. Akwedukt ten został prawdopodobnie zbudowany przez dziadka Asurbanipala, a mianowicie przez Sennacheryba (704-681 przed Chr.). Płaskorzeźba ta znajduje się w British Museum w Londynie (numer muzealny 124939). Zaprezentowaną wyżej charakterystykę asyryjskiego ogrodu przedstawiono na podstawie analizy fotografii o wysokiej rozdzielczości, dostępnych w ramach domeny publicznej na stronie: https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1856-0909-36_1 [dostęp: 4.01.2022].

¹⁴ Więcej szczegółów na temat historii starożytnych ogrodów w Egipcie, a także dorzeczu Tygrysu i Eufratu można znaleźć w opracowaniu: L. Majdecki, *Historia ogrodów, Tom 1. Od starożytności po barok*, (red.) A. Majdecka-Strzeżek, Warszawa 2007, s. 19-36.

¹⁵ Charakterystyka starożytnych ogrodów egipskich jest przede wszystkim możliwa dzięki analizie źródeł archeologicznych. Jednym z nich jest doskonale zachowany fragment malowidła z tebańskiego grobowca z czasów XVIII dynastii, należącego do urzędnika o imieniu Nebamun, który został w nim pochowany ok. roku 1350 przed Chr. Jest to polichromia na gipsowym tynku, licząca 64 cm wysokości i 73 cm szerokości, przedstawiająca ogród z sadzawką. Można na niej nie tylko rozpoznać poszczególne gatunki roślin, ale także ryb i ptactwa wodnego. Przedstawienie to jest cennym świadectwem stosowanych w tego typu ogrodach form roślin, gdyż pozwala zidentyfikować m.in. szereg gatunków roślin drzewiastych, tj. palmy daktylowe (*Phoenix dactylifera* L.), figi (*Ficus carica* L.), sykomory (*Ficus sycomorus* L.), granaty (*Punica granatum* L.) czy winorośl (*Vitis vinifera* L.). Niniejsza analiza gatunkowa jest o tyle cenna, że ściśle koresponduje ze wzmianką o fidge zawartą w Rdz 3,7, która mówi o tym, że pierwsi rodzice, gdy doświadczyli pierwszych skutków grzechu pierworodnego i zobaczyli, że są nadzy, to spleli gałązki tej rośliny i zrobili sobie z nich przepaski. Analizowany artefakt znajduje się w British Museum w Londynie (nr muzealny EA37983). Na zaprezentowany w niniejszym artykule opis starożytnego egipskiego ogrodu pozwoliła analiza fotografii o wysokiej rozdzielczości, przedstawiających

Badania nad starożytnymi bliskowschodnimi ogrodami pozwalają wnioskować, że dla ówczesnych mieszkańców tych terenów nie były one czymś zwyczajnym. Mogli sobie na nie jedynie pozwolić władcy i ludzie bardzo majątni, dysponujący rzeszami niewolników, którzy w nich pracowali, dbając przede wszystkim o nawodnienie takiego terenu i pielęgnując rosnące w nim drzewa i inne rośliny. Ze względu na specyficzne warunki klimatyczno-agrotechniczne uprawa ogrodów na Bliskim Wschodzie była trudna i dlatego takie formy zagospodarowania terenu były symbolem wielkiego dobrobytu.

Powyższe wiadomości wymownie pokazują, że narracja o biblijnym ogrodzie w Edenie w porównaniu z informacjami, jakie czerpiemy z zakresu starożytnej sztuki ogrodowej, wykazuje silne powiązanie z realnymi elementami ówczesnych ogrodów. Co więcej, opowiadanie z Księgi Rodzaju przyjmuje równocześnie specyficzny zakres znaczeń symbolicznych związany z tą formą użytkowania terenu. Bierze się on stąd, że skojarzenia, jakie budziły w ludziach zakładane przez nich ogrody, czyli poczucie piękna, zachwyt nad bujną roślinnością, zmysłowa przyjemność i zadowolenie płynące z przebywania w tak urządzonym miejscu, sprawiły, iż od zarania dziejów kultury ludzkiej przypisano im wyraźny aspekt metafizyczny, czyniący z nich symbol życia w pełni szczęścia. W związku z tym ogród jako ucieleśnienie szczęścia zajmuje ważne miejsce w wielu mitach i wierzeniach religijnych Bliskiego Wschodu¹⁶.

Mit raju jako bujnego ogrodu, obficie nawadnianego, w którym człowiek mógł odnaleźć schronienie i odpoczynek charakterystyczny jest dla mitologii mezopotamskich od Sumeru przez Akad, Babilonię, Asyrię po Chaldeę. Pewne podobieństwa pomiędzy biblijną narracją o raju są zwłaszcza widoczne w przypadku mitów sumeryjsko-akadyjskich, do których należy sumeryjski utwór literacki z gatunku mitów, datowany na początek 2 tys. przed Chr. i opowiadający o Enkim i Ninhursag, czy słynny akadyjski *Epos o Gilgameszu*.

malowidło z grobowca Nebamuna, które zamieszczono w ramach domeny publicznej na stronie: https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y_EA37983 [dostęp: 4.01.2022].

¹⁶ W opracowaniach dotyczących poszukiwaniu źródeł idei rajskiego ogrodu można spotkać także odwołania do najnowszych odkryć archeologicznych z terenu południowo-wschodniej Anatolii, w pobliżu źródeł Tygrysu i Eufratu, a konkretnie stanowiska w Göbekli Tepe (niedaleko dzisiejszej Urfy w Turcji), datowanego co najmniej na 9,6-8,2 tys. lat przed Chr., a więc na czasy cywilizacji przedagrarniej. W czasie wykopalisk, prowadzonych tu w latach 1953-2014 przez turecko-niemieckich archeologów, odkryto w tym miejscu pozostałości kompleksu prehistorycznych sanktuariów. Szczególnie intrygującym znaleziskiem dla tego stanowiska są płaskorzeźby, które być może noszą ślady ucieleśnienia idei ogrodu rajskiego. Szczególnie interesujący jest w tym względzie kamień z wrytymi piktogramami przedstawiającymi wyobrażenie węża, drzewa (pośrodku) i człowieka – por. *Historia archeologii. Podstawowy przewodnik po przeszłości człowieka*, (red.) P. Bahn, Warszawa 2019, s. 90-91; N. Mojżyn, *Rajski ogród jako topos szczęścia w chrześcijańskiej komunikacji kulturowej*, „Kultura – Media – Teologia” 2018, nr 34, s. 39-40.

Tekst pierwszego utworu mówi m.in. o Dilmun, będącym miejscem, w którym panuje harmonia świata zwierzęcego, nie ma trosk, chorób, starości, śmierci, okrucieństwa i rozpacz. Jest to kraj obfitych plonów, warunkowanych dostępem do słodkiej wody. Utwór ten wykazuje więc pewne podobieństwa do tego, co później przywołało opowiadanie biblijne o ogrodzie w Eden. Dilmun jest więc jakimś prototypem tego, co później będzie nazywane rajem¹⁷. Zapozyczenie to pokazuje, jak sugestywny i mocno zadomowiony w kulturze musiał być mit o Dilmun, skoro przetrwał przez tak długi czas i zainspirował autorów biblijnych wypracowujących kształt i treść Księgi Rodzaju. Zestawienie biblijnego opowiadania o raju i sumeryjskiej narracji o Dilmun pokazuje zarazem, jak oryginalna jest konstrukcja biblijnego opowiadania. Jednak im bardziej poznajemy zakorzenienie Biblii w kulturze, która ją wyprzedziła, tym coraz wyraźniej dostrzegamy dowartościowanie przez Boga ludzkiego dorobku, który kierując pracą biblijnych autorów poprzez charyzmat natchnienia, uszanował pracę sumeryjskich twórców i wykorzystał ją w tworzeniu orędzia biblijnego¹⁸.

Ogród w języku mitu przedstawiany był jako przestrzeń obfitości, pełni, nieśmiertelności i szczęścia stanowił obrazowe ujęcie uniwersalnej tęsknoty człowieka za szczęściem i nieśmiertelnością. Wyobrażano sobie, że człowiek został powołany do pierwotnej szczęśliwości, aby żyć w harmonii z bogami. Kiedy utracił ją na skutek ich gniewu, stał się istotą śmiertelną, a bogowie stali się niewidzialni. Starożytne mity pokazują jednak, że człowiek żył odtąd nie tylko wspomnieniem utraconej szczęśliwości, ale wiarą, że ma szansę odzyskania szczęścia w przyszłości¹⁹.

Chociaż porównania prowadzone przez sumerologów i biblistów między tekstami z Mezopotamii a późniejszymi tekstami religijnymi Żydów wykazują wiele podobieństw, to różnica między nimi zasadza się jednak w tym, co niesie ze sobą odpowiedź na pytanie, co w Biblii oznaczają skojarzenia wywoływane przez opis tego ogrodu. Z punktu widzenia tradycji teologicznej ogród rajski zajął bardzo ważne miejsce w Bożym objawieniu i w historii zbawienia. Jest on obrazem treści religijnych, dlatego próby dokładnego zlokalizowania jego ewentualnego położenia nie mają sensu. Na taką drogę interpretacji wskazuje sam autor natchniony, który nie tyle nawiązuje do konkretnych bliskowschodnich ogrodów, ile do sposobu opowiadania o nich. Umiejętnie przejmuje on również topos ogrodu funkcjonujący w mitach sumeryjskich, zakorzenionych w kulturze mezopotamskiej. Zgodnie z przekazem biblijnym Bóg po stworzeniu

¹⁷ Na takie pochodzenie tej idei wskazuje określenie „Eden”, nawiązujące do sumeryjskiego *edin*, oznaczającego „równinę” „kraj równinną”, „step” – por. P.Cz. Bosak, *Leksykon wszystkich miejsc biblijnych*, Kraków 2016, s. 260.

¹⁸ Por. T. Jelonek, *Biblia w świecie mitów*, s. 300-320.

¹⁹ Por. N. Mojżyn, dz. cyt., s. 40-41.

świata i człowieka umieścił w nim pierwszą parę ludzką (Rdz 2,8) i dlatego interpretacja teologiczna każe w nim widzieć przede wszystkim miejsce (stan) szczęśliwego obcowania człowieka z Bogiem.

Biblijny ogród w Edenie jako raj

W jałowym i pustynnym krajobrazie bliskowschodnim ogrody obszarów tzw. Żywnego Półksiężyca – z dającymi cień i owoce drzewami, z wonnymi kwiatami, ze strumieniami i zarybionymi sadzawkami – były symbolami szczęścia, bezpieczeństwa, schronienia, piękna i urodzaju. Dlatego opisany w Księdze Rodzaju ogród (Rdz 2,8-15) nie tylko nawiązuje do wspaniałych ogrodów starożytnego Bliskiego Wschodu, ale także został przedstawiony analogicznie do mezopotamskich mitów jako bujny ogród, oaza na pustyni. Autor biblijny unika jednak wiązania Edenu z konkretnym miejscem, nadając mu znaczenie prehistoryczne, mityczne, pierwotne, a nade wszystko teologiczne²⁰.

Według narracji biblijnej ogród w Edenie powstaje z inicjatywy samego Boga (Rdz 2,8a.9.10). Jest on symbolem Jego dobroci i hojności, wyrazem wielkiego obdarowania, jakie staje się udziałem człowieka, gdyż to dla niego zostaje on stworzony jako miejsce szczęśliwe i optymalne. Ogród zasadzony przez Boga jest miejscem wspaniałym, zapewniającym człowiekowi komfortowe warunki życia. Na taką interpretację wskazuje również tradycja przekładu tego tekstu na inne języki. Hebrajskie wyrażenie גַּן־עֵדֶן (gan-b^e 'ēden) zostało przełożone przez autorów Septuaginty (LXX) jako παράδεισος ἐν Εδέμ²¹. W dyskusji nad etymologią użytego tu greckiego terminu παράδεισος wskazuje się na jego irańskie pochodzenie. Awestyjskim odpowiednikiem tego słowa jest termin *pairi daēza*, stanowiący złożenie z *pairi* oraz tematu czasownikowego *daēz* „zbierać, układać warstwami (ziemię, kamienie)”. Można go więc przetłumaczyć jako „miejsce dookoła otoczone murem lub wałem”, czyli inaczej mówiąc, miejsce ogrodzone. W języku polskim najlepszym jego odpowiednikiem jest słowo „ogród”. Jak sama nazwa wskazuje, było to pierwotnie miejsce wydzielone,

²⁰ W. Chrostowski w książce *Ogród Eden. Zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory* twierdzi, że opowiadanie o Edenie z Księgi Rodzaju to dojrzały teologicznie owoc refleksji religijnej podjętej przez Izraelitów w diasporze asyryjskiej (schyłek VIII-VII w. przed Chr.). Świadczą o tym liczne związki z piśmiennictwem i ikonografią starożytnej Mezopotamii oraz porównanie Rdz 2,4b – 3,24 z wątkami Edenu w Księdze Ezechiela. Wspaniałe duchowe osiągnięcia zostały przyswojone i wchłonięte przez wygnańców z Judei (VI w. przed Chr.), a wtedy diaspora asyryjska niemal zupełnie poszła w zapomnienie. Opowiadanie o Edenie pozwała ją przypomnieć. Szerzej na ten temat: W. Chrostowski, dz. cyt., ss. 342.

²¹ *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes*, (ed.) A. Rahlfs, Stuttgart⁸1965, *Septuaginta, czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami*, tłum i oprac. ks. R. Popowski, Warszawa³2017.

wyodrębnione z otaczającego go środowiska naturalnego przez ogrodzenie. Czym zatem wyróżniał się perski παράδεισος, że nie dał się zawrzeć w bardzo pojemnym greckim słowie κήπος („ogród”), że doszło do wspomnianego zapożyczenia? Okazuje się, że termin παράδεισος był w języku perskim słowem fachowym, oznaczającym zarazem „ogród”, „sad”, „park”, „arboretum”, „teren łowiecki”, „zwierzyniec”, miejsce urządzone na potrzeby króla i jego satrapów, służące rozkoszy i zażywaniu przyjemności płynących z odpoczynku w swoistym luksusie i zbytku. Miejsca te różniły się od znanych w Grecji gajów (άλση), na które składały się skupiska drzew, dające chłód i cień w upalne dni. Charakter gajów był zupełnie odmienny. Jako tereny poświęcone bogom nie stanowiły własności jakiegoś władcy czy bogacza i w związku z tym nie do pomyslenia była jakaś ingerencja w przyrodę na obszarze świętego gaju, czyli nie wykonywano w nim żadnych prac ogrodniczych²².

Zatem grecki przekład Biblii Hebrajskiej, jakim jest Septuaginta, w swoisty sposób interpretuje relatywnie neutralne określenie hebrajskie גַּן־עֵדֶן (*gan-b'ēden*) jako wspaniałą, rozkoszną ogród w Eden, akcentując w ten sposób jego wyjątkową jakość jako miejsca, w którym z woli Boga mają przebywać pierwsi ludzie. Za tłumaczeniem greckim idzie przekład łaciński i używa w tym miejscu terminu *paradisus*, który za pośrednictwem łaciny wszedł do większości języków Europy²³. W języku polskim jego odpowiednikiem znaczeniowym jest słowo „raj”, którego etymologia jest niepewna. Łączy się go z wyrazem „błogim krajem bez zimy”, dokąd podąża jesienią ptactwo, lub upatruje się zapożyczenie ze staroirąńskiego poprzez podobieństwo do awestyjskiego słowa *ray*, oznaczającego „bogactwo, szczęście”²⁴. Widzimy zatem, że pojęcie raju związane z opowiadaniem biblijnym dopiero w nawiązaniu do perskich ogrodów, a to nastąpić mogło po spotkaniu myśli biblijnej z kulturą perską, a także w wyniku tego, co przyniósł ze sobą podbój Azji przez Aleksandra Wielkiego, który stanowił początek wielkiej syntezy kultur, jaką była cywilizacja hellenistyczna. Grecy przyswoili sobie wiele wschodnich idei i osiągnięć cywilizacyjnych, w tym i to, co wiązało się z παράδεισος, czego jednym ze świadectw jest eschatologiczne rozumienie tego pojęcia, zapoczątkowane przez grecki przekład Biblii Hebrajskiej.

Zauważyć można, że w opisie biblijnym ogrodu w Eden nie ma zbyt wielu szczegółowych informacji na temat jego układu, wyglądu oraz umieszczonych w nim roślin i zwierząt. Jednak wzmianka o cechującej to miejsce obfitości

²² Szerzej na temat okoliczności zapożyczenia terminu παράδεισος do języka greckiego i zakresie znaczeniowym tego słowa w: G. Malinowski, *Paradejsy – perskie „rezerwaty przyrody”*, „Classica Wratislaviensia” 2007, t. 27, s. 59-75.

²³ Por. fr. *paradis*, ang. *paradise*, niem. *Paradies*.

²⁴ Por. A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1974, s. 452; W. Boryś, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 2005, s. 509.

wody, tak wysoko cenionej przez mieszkańców suchych terenów półpustynnych, służy pokazaniu panujących tu niezwykle korzystnych warunków do życia ludzi. Tekst biblijny mówi, iż rzeka wypływająca z tego ogrodu dostarczała wód czterem innym rzekom:

Z Edenu zaś wypływała rzeka, aby nawadniać ów ogród, i stamtąd się rozdzielała, dając początek czterem rzekom. Nazwa pierwszej – Pizon; jest to ta, która okrąża cały kraj Chawila, gdzie się znajduje złoto. A złoto owej krainy jest wyborne; jest tam także wonna żywica i onyks. Nazwa drugiej rzeki – Gichon; okrąża ona cały kraj Kusz. Nazwa rzeki trzeciej – Chiddekel; płynie ona na wschód od Aszszuru. Rzeka czwarta to Perat (Rdz 2,10-14)²⁵.

Auror biblijny oznacza zatem położenie raj u za pomocą czterech rzek, które powstały na skutek rozdzielenia się rzeki wypływającej z Edenu²⁶. Ze względu na zastosowany w tym opowiadaniu język mityczny informacja o rajskiej rzece nie jest tu z pewnością przypadkowa. Od zarania dziejów ta postać płynącej wody, wody w ruchu, a więc wody żywej, była przedmiotem ludzkiej fascynacji. Jej dobroczynność i siłę działania wiązano przede wszystkim ze źródłem. Również w aspekcie symbolicznych znaczeń przypisywanych wodzie największego znaczenia nabierały zawsze miejsca, gdzie płynące wody biorą swój początek zanim przekształcą się w strumienie, potoki i w końcu utworzą nurty wielkich rzek. Rzeka wypływająca z Edenu tam ma swe źródło i podobnie jak cały ogród przeznaczony dla człowieka została stworzona i zaplanowana przez Boga. Informacja ta wskazuje na tajemniczą i wyjątkową naturę biblijnego raj u. U źródła, jak nigdzie indziej, woda płynie ku górze, co sprawiało, że miejsce położone w jego pobliżu w postrzegano jako niezwykle oraz łączono je z uobecnianiem się i oddziaływaniem mocy wyższych, świętych, czasem także demonicznych, nigdy jednak obojętnych dla świata ludzkiego. Ponadto źródło to miejsce,

²⁵ Jak dotąd udało się zidentyfikować jedynie dwie spośród czterech rajszych rzek, a mianowicie Eufrat i Tygrys, które w starożytności uważane były za dwa największe źródła wody na Bliskim Wschodzie. Ponadto, choć narracja Rdz 2,10-14 obfituje w symbolikę typową dla starożytnych bliskowschodnich mitów i eposów, to jednak niektóre informacje w niej zawarte odwołują się do rzeczywistego ukształtowania Mezopotamii (por. Rdz 2,14), co potwierdziły odkrycia archeologiczne, będące efektem ekspedycji wykopaliskowych prowadzonych na tym terenie od XIX w. Por. B. Koziróg, *Starożytna Mezopotamia w Biblii i historii. Zabytki Iraku*, Grodzisk Mazowiecki 2015, s. 63-64.

²⁶ Charakterystyka pomologiczna ogrodu w Eden wykazuje duże podobieństwo do systemów nawadniających stosowanych w perskich ogrodach rajszych, które zakładano przy rezydencjach królewskich i zarządców satrapii. Miały one układ oparty na regularnym podziale terenu na cztery części wyznaczone przez dwie osie główne, krzyżujące się pod kątem prostym. Nierzadko wspomniane osie wyznaczały kanały wodne, które w punkcie swego przecięcia tworzyły basen lub fontannę – por. I. Połucha, E. Marks, K. Młynarczyk, *Wybrane aspekty sztuki ogrodów na tle jej historycznego rozwoju*, „Humanistyka i Przyrodznawstwo” 2000, nr 6, s. 112.

gdzie woda jest świeża, gdzie objawia pierwotną, niczym nieskalaną czystość, gdzie rozpoczyna swój bieg i wypełnianie wszystkich swoich zadań. Na tej podstawie można wskazać, że narracja biblijna czyni głównym celem rajskej rzeki nawodnienie ogrodu w Eden, czyli podtrzymanie go w istnieniu. Dotyczy to drzew, które w nim rosną, a także człowieka korzystającego z ich owoców. Pierwotna rzeka w odróżnieniu od pozostałych czterech, którym daje początek, nie ma własnej nazwy, co w zestawieniu z cechującą ją wyjątkową obfitością wody sprawia, że obraz ten ma zakodowaną w sobie głęboką ideę praźródła, kierującego myśl ludzką ku czasowi „początków”²⁷.

Rajska rzeka dostarczająca wody czterem kolejnym rzekom służy autorowi natchnionemu do podkreślenia hojności Boga i wielkości obdarowania człowieka przez Stwórcę. Ludzie Biblii, którzy niejednokrotnie doświadczali niedoborów wody, bez trudu odczytywali narrację o obfitości rajszych wód jako obraz wskazujący na ogromne szczęście i ubogacenie człowieka wszelkimi dobrami. W ten sposób autor natchniony przekazuje językiem mitu ważne pouczenie teologiczne o tym, że dobroć Boga jest wielka i skierowana ku człowiekowi. Dlatego też szukanie na podstawie nazw rzek wymienionych w Rdz 2,10-14 dokładnego umiejscowienia geograficznego ogrodu w Eden nie ma sensu, gdyż autorowi tego opowiadania chodzi nade wszystko o przekazanie treści teologicznych, a nie informacji historycznych. Istotniejsze znaczenie symboliczne ma z pewnością wzmiankowana przez niego liczba rzek wypływających z Edenu, niż dociekanie, czy Pizon, Gichon, Chiddekel oraz Perat należy kojarzyć z czterema potężnymi i sławnymi rzekami: Gangesem, Nilem, Tygrysem i Eufratem. Cyfra cztery w symbolice biblijnej oznaczała całość świata, w który wyznaczają cztery strony – kierunki²⁸. W związku z tym wzmiankę biblijną o obfitujących w wodę rajszych rzekach można interpretować jako teologiczne pouczenie o tym, że hojność i dobroć Stwórcy odnosi się do całego świata, który On podtrzymuje w istnieniu. Świat jako całość pochodzi od Boga i jako taki jest dobry w swoich wszystkich wymiarach.

Poza rzekami obfitującymi w wodę synonimem nadzwyczajnego bogactwa leżącego na wschodzie Edenu jest obecność w nim złota i szlachetnych kamieni (Rdz 2,11b-12). Dla starożytnych były one uosobieniem splendoru i luksusu²⁹. W ten sposób autor natchniony wymownie komunikuje, że w ogrodzie w Eden nie brakowało żadnego typu bogactwa i pragnie tym samym podkreślić, że

²⁷ Por. Z. Górnicki, *Woda w duchowych przeżyciach człowieka*, Kraków 2008, s. 52-55.

²⁸ Por. J. Seibert, *Leksykon sztuki chrześcijańskiej. Tematy, postacie, symbole*, Kielce 2007, s. 270-271, 308.

²⁹ Por. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, s. 133-135, 146-147.

Bóg obdarował człowieka możliwością przebywania w miejscu wyjątkowym, obfitującym we wszelkie dobro i dającym pełnię szczęścia.

Według Rdz 2,9 na rozkaz Stwórcy w ogrodzie w Eden wyrosły drzewa o pięknym wyglądzie, rodzące jadalne owoce. Dla wszystkich ludów stykających się z pustynią czy wędrujących po stepach, drzewo wydające owoce było zawsze najwspanialszym przejawem życia. Wyjaśnia to, dlaczego autor natchniony konkretnie nie wymienia, jakie drzewa miałyby rosnać w Edenie. W jego centrum rosły dwa szczególne drzewa – עץ החיים (‘*ēs haḥayyim*’) drzewo życia oraz עץ הדעת טוב ורע (‘*ēs hadda ‘at tōb wārā*’) drzewo poznania dobra i zła (Rdz 2,9b)³⁰. Nadzwyczajność tych dwu drzew w stosunku do wcześniejszej grupy anonimowych roślin (Rdz 2,9a) autor natchniony podkreśla, uwydatniając ich walory i rolę w ogrodzie poprzez dodatkową specyfikację wyrażoną w ich nazewnictwie: drzewo „życia” i drzewo „poznania dobra i zła”. Ponadto na niezwykłość i szczególną rolę tych drzew wskazuje też obecność hebrajskich rodzajników, choć rośliny te wzmiankowane są w tym tekście po raz pierwszy, a także ich wyjątkowa lokalizacja, gdyż znajdują się w środku ogrodu הַגֶּן הַזֶּה (*b’tōk haggān*)³¹. Również i w tym przypadku dla autora tego opowiadania nie jest istotne, aby drzewa umieszczone w centrum ogrodu były kojarzone z konkretnymi gatunkami. Ważne jest jednak to, że są to rośliny owocujące, gdyż zarówno owoce z drzewa życia, jak i z drzewa poznania dobra i zła posiadają i oferują bardzo konkretną właściwość (moc), która przynależy przede wszystkim Bogu (Rdz 3,5.22).

Nazwa „drzewo poznania dobra i zła” przy pierwszym skojarzeniu wskazuje na potencjalny dostęp człowieka do świata dobra i zła, czyli możliwość wyboru zła moralnego³². Na takie rozumienie tego wyrażenia pozwala kontekst

³⁰ Analizując wzmianki zawarte w Rdz 2,4b – 3, 24 na temat tych dwu niezwykłych roślin rosnących w ogrodzie Eden, zauważyć można pewne rozbieżności w kwestii określenia ich lokalizacji. Według wersetu Rdz 2,9 na szczególną uwagę zasługuje drzewo życia, gdyż tylko ono znajduje się w środku ogrodu. Położenia drzewa poznania dobra i zła ten wiersz nie precyzuje. Natomiast na podstawie wiersza Rdz 3,3 można mniemać, że w centrum ogrodu znajduje się nie drzewo życia, ale drzewo poznania dobra i zła. Rozbieżność ta może być efektem redakcyjnej złożoności jahwistycznej relacji, która w swym pierwotnym kształcie mówiła tylko o jednym drzewie, a było nim drzewo życia. Prawdopodobnie motyw drzewa poznania dobra i zła został dodany dopiero na późniejszym etapie redakcji tego opowiadania, kiedy środowisko jahwistyczne postanowiło rozszerzyć biblijną prehistorię ludzkości o motyw grzechu pierwszych rodziców. Por. D. Dziadosz, *Teologiczna struktura relacji o ogrodzie Eden (Rdz 2,4b-25)*, s. 24.

³¹ Por. D. Dziadosz, *Drzewo poznania dobra i zła a koncepcja Stwórcy w Rdz 2,4b – 3,24*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 2014, t. 7, nr 2, s. 88-89.

³² Trudność interpretacyjna obrazu tego drzewa bierze się stąd, że w Biblii spotykamy je tylko raz w analizowanej narracji, która zaliczana jest do tzw. tradycji jahwistycznej. Klucza do zrozumienia jego tajemniczego sensu w głównej mierze musi dostarczać badanie

interpretacyjny następujących słów odnotowanych w Księdze Izajasza: „Bo zanim Chłopiec będzie umiał odrzucać zło i wybierać dobro” (Iz 7,16).

Z kolei spojrzenie na zwrot „poznanie dobra i zła” w kluczu semickich figur retorycznych pozwala się w nim dopatrzeć meryzmu, który polega na wskazywaniu dwóch skrajnych punktów jakiegoś zbioru (aspektów lub właściwości), aby wyrazić jego całość. W związku z tym analizowane wyrażenie oznaczałoby poznanie wszystkiego, wszechwiedzę. Podobne zwroty znajdujemy w Drugiej Księdze Samuela (por. 2 Sm 14,17.20; 19,36), gdzie definiują one wiedzę anielską i boską. Zatem drzewo poznania dobra i zła jest w opowiadaniu o ogrodzie w Eden symbolem wiedzy doskonałej zarezerwowanej tylko Bogu.

Chociaż autor biblijny ogranicza charakterystykę ogrodu w Eden zawartą w Rdz 2,8-14 jedynie do wskazania na drzewa i wypływającej z niego rzeki, to i tak bezpośredni adresaci tej narracji widzieli w nim oazę szczęśliwości, do której Bóg wprowadza człowieka, aby tam żył (Rdz 2,15). Język mitu w obrazie tego obficie nawodnionego ogrodu uwypukla dobroć Stwórcy i niezwykle szczęście pierwszych ludzi. Podstawowy walor raju stanowi oferowany człowiekowi wyjątkowy komfort życia. Jest to miejsce szczególne, ponieważ może on w nim bezpośrednio doświadczać bliskości Stwórcy (Rdz 3,8) i korzystać z owoców Edenu (Rdz 2,15a). Autor natchniony ukazuje zatem, że najpierw Bóg obdarza człowieka życiem i ogrodem, co stanowi dowód, że dla Stwórcy człowiek stanowi wartość samą w sobie. Jego rajska egzystencja nie jest jednak beztroską, ale ma być ukierunkowana na realizację konkretnego działania. Mówi o nim wyrażenie celowe w Rdz 2,15b „uprawiał i doglądał” (Rdz 2,15)³³, a nawet „służył i strzegł”, na co wskazuje zakres znaczeń użytych w tekście oryginalnym hebrajskich słów עָבַד (‘*abad*) i שָׁמַר (*šamar*)³⁴. Zatem prawa człowieka do rajskiego ogrodu oznaczają, że ma on służyć ziemi, ubogacać ją i siebie swoją pracą, być jej opiekunem i troskliwym zarządcą. Nakaz ten obowiązuje w relacji

miejsca i roli, jaką odgrywa to drzewo w tym opowiadaniu. Jest ono tu wzmiankowane czterokrotnie: 1) po w charakterystyce ogrodu w Eden (Rdz 2,9b); 2) już bardziej obszernie w nakazie, jaki Bóg stawia Adamowi w chwili umieszczenia go w ogrodzie (Rdz 2,17); 3) podczas dialogu Ewy z wężem, który skutkuje spożyciem jego owoców przez kobietę i jej męża (Rdz 3,3-6); 4) w finałowej scenie opowiadania, w której Bóg ogłasza, że pierwsi ludzie po swym nieposłusznym czynie znają już dobro i zło w takim stopniu jak On (Rdz 3,22).

³³ Tłumacz Biblii Tysiąclecia w przypadku tych dwóch czasowników – „uprawiać” i „strzec” – idzie niewątpliwie za pierwotnym kontekstem ich znaczenia dla redaktora Księgi Rodzaju wiążącego się jednoznacznie z pracą rolnika, który uprawia ziemię (Rdz 2,5; 3,23; 4,2.12), strzeże upraw i troszczy się o nie (Jr 14,7; Ne 2,8), dba o zwierzęta i stada (Rdz 30,31; 1 Sm 17,20; Wj 22,9; Jr 31,10), o swój dom i dobytek (Rdz 41,35; 2 Sm 15,16; 16,21).

³⁴ Na gruncie języka polskiego aktualny stan badań nad niniejszą kwestią prezentuje m.in. ks. J. Lemański – por. J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Nowy Komentarz Biblijny ST I/1, Częstochowa 2013, s. 230.

do całego świata stworzonego. W kontekście ekoteologii człowiek powinien strzec stworzenia i chronić je, ponieważ powierzył mu je Bóg. Ma odgrywać rolę ogrodnika i opiekuna Edenu³⁵. Praca w rajskim ogrodzie, według planu Bożego, nie ma jednak charakteru ciężkiego obowiązku, ale nosi znamię powołania, co świadczy o godności człowieka i służy podkreśleniu prawdy teologicznej, że Bóg nieustannie obdarowuje dobrem.

Narracja biblijna nie ukazuje zatem bytowania w rajskim ogrodzie jako czasu beztroskiego, a jego samego jako miejsca, gdzie nie obowiązują żadne zasady. Mówi ona bowiem, że przebywającemu tam człowiekowi wolno mu było spożywać owoce ze wszystkich drzew z wyjątkiem drzewa poznania dobra i zła (Rdz 2,16-17). Treść tego zakazu dostosowana jest do szaty literackiej opisu (mit lub narracja realistyczno-symboliczna) i dlatego dotyczy spożywania owocu z drzewa. Uwzględnienie tej kwestii każe widzieć w drzewie poznania dobra i zła symbol porządku Bożego, dlatego objaśnienia powinny odnosić się do tego porządku, a nie do świata ziemskiej flory. Skutkuje to tym, że interpretacja teologiczna upatruje w tym Bożym zakazie formę pierwotnego przymierza między Bogiem i człowiekiem, które określa się zazwyczaj mianem pierwszego przykazania. Składa się ono z dwóch części. W pierwszej Bóg wyraźnie zezwala na korzystanie z owoców rosnących w Edenie drzew: „Z wszelkiego drzewa tego ogrodu możesz spożywać do woli” (Rdz 2,16b). Zakres możliwości, jakie daje ta część przykazania, jest olbrzymi, gdyż dotyczy całego obszaru ogrodu i każdego z jego drzew. W ten sposób podkreślony zostaje ogromny horyzont wolności, jaką Bóg obdarowuje człowieka. Zakres zakazu jest ściśle ograniczony i dokładnie podany z wyraźnym podkreśleniem, że dotyczy on tylko jednego drzewa: „ale z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść” (Rdz 2,17a). Tekst oryginalny bardzo dobitnie podkreśla, co jest przedmiotem zakazu, gdyż autor natchniony poza wymienieniem drzewa poznania dobra i zła dodatkowo na nie wskazuje przez użycie zaimka osobowego trzeciej osoby liczby pojedynczej מִמֶּנּוּ (*mimménū*) „z niego”³⁶, który pominięto w przekładzie Biblii Tysiąclecia, gdyż dosłowne tłumaczenie hebrajskiej frazy וְיִמְעַץ הַדְּעַת טוֹב וְרָע לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ (*ûmē'ēs haddá'at tōb wārā' lō' tō'kal mimménū*) jest następujące: „ale z drzewa wiedzy dobra i zła nie będziesz spożywał, z niego”. Zastosowany dobór słów podkreśla siłę zakazu, odnoszącą się do jednego, bardzo konkretnego drzewa, a zarazem uwidocznia ogromną dysproporcję między tym, co wolno jeść, a tym, czego

³⁵ Szerzej na temat biblijnej koncepcji roli człowieka w świecie – por. A.M. Wajda, *W trosce o Matkę Ziemię. Zarys biblijnego tła encykliki Laudato si'*, „Verbum Vitae” 2017, t. 31, s. 246-256; L.E. Ijezie, *Vocation of Humanity in Genesis 2-3 and its Implications for Eco-Theology in Africa*, „European Journal of Theology and Philosophy” 2021, Vol. 1, No. 2, s. 1-6, <https://doi.org/10.24018/theology.2021.1.2.10>.

³⁶ Por. L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, dz. cyt., s. 818-819.

nie można spożywać. Dzięki temu pierwsze przykazanie jest jednoznaczne, a pomimo to dochodzi do jego złamania (Rdz 3,1-7).

Warto dodać, że informacja o tym, że Bóg dał człowiekowi zakaz, czyli postawił mu konkretne wymagania moralne, ukazuje go jako istotę etyczną, wolną i odpowiedzialną. Może on dokonywać wyborów i za nie odpowiadać. Choć autor natchniony nie operuje wymienionymi wyżej pojęciami, to obraz przez niego przedstawiony te prawdy dobitnie wyraża. Widzimy zatem, że drzewo poznania dobra i zła symbolizuje granicę, której człowiek nie może przekroczyć. Jest ona postawiona istocie stworzonej, zależnej od Stwórcy, dlatego człowiek winien ją uznać aktem świadomej, wolnej woli i z ufnością szanować.

Co więcej, Boże słowa odnotowane w Rdz 2,16-17, które, mimo swej kategorycznej formy, pozostawiają Adamowi możliwość przyjęcia lub odrzucenia woli Stwórcy, podkreślają niczym nieskrępowaną wolność wyboru i wielką godność człowieka oraz zaproponowaną mu misję, aby wspólnie z Bogiem kształtował świat. Jeśli Adam zaakceptuje zamierzenia Boże względem siebie, to osiągnie pełnię rozwoju i szczęścia, które Bóg przewidział dla niego i sukcesywnie postanowił realizować, czego wyraźnym dowodem są kolejne dzieła stwórcze, gdyż dalsza narracja biblijna ukazuje człowieka jako istotę społeczną i przeznaczoną do życia w społeczności (Rdz 2,18-24). Podkreśleniu, że jest to sytuacja prototypowa, służy informacja o harmonii panującej w Bożym stworzeniu (Rdz 2,25). Ponieważ w naturze ludzkiej panował porządek, niepotrzebny był wstyd, chroniący wartości ludzkie, a przede wszystkim płciowe, przed znieważeniem. W człowieku wszystko było dobre i harmonijne, mógł stanąć przed drugim w całej swej nagiej prawdzie, w naturalnej otwartości i wzajemnym zaufaniu, co skutkowało brakiem nieuporządkowanych relacji. Przez tego typu obraz autor natchniony w ostatnim akcie pierwszej odsłony prezentowanej przez siebie narracji (2,4b-25) postanowił odzwierciedlić oryginalną niewinność i wielkość Adama i Ewy, a zarazem doskonałość Bożego stworzenia³⁷.

Jeśli jednak człowiek odrzuci warunki pierwszego przymierza z Bogiem zawarte w Rdz 2,16-17, to radykalnie zmodyfikuje Boży plan stwórczy wobec siebie, swego potomstwa i całego stworzonego świata, przez co sprowadzi na wszystkich zło, śmierć i nieszczęście, co niestety staje się faktem w dalszej części jahlwistycznej relacji (Rdz 3,1-24).

³⁷ Ciekawe jest to, że wers Rdz 2,25 jest jedynym w Biblii, w którym ludzkiej nagości nie wiąże się z upokorzeniem, grzechem czy poczuciem winy. Znamion tych nabiera ona dopiero w drugiej części fragmentu analizowanego opowiadania Rdz 2,4b-3,24, czyli w kontekście narracji o grzechu Adama i Ewy (Rdz 3,1-24). W Rdz 2,25 odniesienie do sfery cielesności i płciowości pierwszej pary ludzi jest ukazane za pomocą stosunku, jaki do własnej lub czyjeś nagości przejawiają nieświadome w tej kwestii małe dzieci.

W związku z powyższym fragment Rdz 2,4b-25 zawiera głębokie pouczenie teologiczne przedstawione w obrazowej szacie literackiej na temat tego, kim w zamysle Boga jest człowiek, a także tego, jaki plan Boży od samego początku był z nim związany. Na kanwie tych informacji autor natchniony, kontynuując swoje opowiadanie, ukazuje upadek człowieka, będący negatywną odpowiedzią człowieka na odwieczną dobroć i miłość Boga.

Pokusa, występki i wypędzenie pierwszych rodziców z ogrodu w Eden

Temat upadku pierwszych ludzi to moment przełomowy całego opowiadania o Edenie w Rdz 2,4b – 3,24. Stanowi ono próbę etiologicznej odpowiedzi na pytanie, dlaczego w stworzonym przez Boga świecie, a zwłaszcza człowieku, który miał być dobry, jest tyle zła, krzywdy i cierpienia. Autor natchniony, wykorzystując właściwe dla swego czasu narzędzia poznawcze, zgłębia i wyraża językiem mitu tajemnicę grzechu powracającego w doświadczeniu każdej jednostki i całego rodzaju ludzkiego, ale także swoisty dla siebie sposób podejmuje się obrony Boga przed zarzutem, że to On jest źródłem zła albo że jest bezsilny.

W związku z powyższym opowiadanie zawarte w Rdz 3,1-24 odtwarza fakt grzechu i odejścia człowieka od Boga. Fakt grzechu jest faktem historycznym. Zastąpił on bezdyskusyjnie i w sposób adekwatny tłumaczy obecny stan człowieka. Autor bądź autorzy natchnieni nie odtworzyli tego faktu historycznego na podstawie historycznej interpretacji źródeł, ale uciekając się do religijnej refleksji i dlatego opowiadanie biblijne przedstawia tę dziejową rzeczywistość za pośrednictwem symboli literackich, takich jak wąż czy drzewo poznania dobra i zła. Niewątpliwie biorą one swe źródło ze środowiska, w którym żyli autorzy natchnieni i które na nich oddziaływało. Kierowani jednak przez natchnienie Boże nadali oni temu opowiadaniu głęboką i oryginalną myśl teologiczną, będącą zgłębieniem smutnego stanu grzesznej ludzkości i dobroci Stwórcy³⁸.

³⁸ W kontekście pozabiblijnych inspiracji dla opowiadania na temat grzechu rajskiego ważny jest zwłaszcza babiloński poemat epicki *Enuma Elisz*, który wyraża wspólny z biblijnym poglądem, że wszechświat został stworzony przez osobowe bóstwo, a człowiek zajmuje w nim szczególne miejsce, żyjąc w uprzywilejowanej relacji z boskością. Podobnie jak w Biblii, w *Enuma Elisz* człowiek nie jest zdolny zachować się odpowiednio do wyznaczonych mu ideałów, co sprowadza na niego nieszczęście i śmierć. Jednak, jak wskazuje dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Biblia a moralność. Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego dla tekstów z Księgi Rodzaju 1-3* znamienne są „dwa biblijne elementy, których brak w mitach mezopotamskich. Chodzi o Bożą troskę o ludzkość i ludzką odpowiedzialność za kontynuowanie stworzenia”. Por. Papieska Komisja Biblijna, *Biblia a moralność. Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego*, Kielce 2009, nr 106.

Z początkiem Rdz 3 do akcji wkracza wąż, a wraz z nim pojawia się pokusa. Ponieważ pierwsi rodzice żyli w stanie niewinności, do grzechu mogła ich skusić tylko jakaś zewnętrzna siła³⁹. Autor natchniony wyraźnie odnotowuje, że nie jest to zwyczajny wąż, bo jest on obdarzony zdolnością mówienia, co dla pierwotnych adresatów tego tekstu było czytelnym wskazaniem, że operuje on językiem mitycznym, dla którego czymś charakterystycznym jest stosowanie symbolu. Hebrajski termin נָחָשׁ (*nāhāš*) występuje w Rdz 3,1 z rodzajnikiem (נָחָשׁ), co wskazuje, iż jest to wąż nadzwyczajny. Ponadto autor natchniony charakteryzuje go za pomocą słowa אֲרֻמִּים (*'ārūm*) „przebiegły, chytry, sprytny, bystry”⁴⁰, a więc wskazuje na posiadaną przez niego inteligencję, która jest właściwa osobie. Co więcej, kara, jaką Bóg nakłada na węża w Rdz 3,14, trwać będzie po wszystkie dni jego istnienia, co zarazem oznacza, że jest on istotą duchową i nieśmiertelną.

Podkreślić również trzeba, że autorzy czy redaktorzy Księgi Rodzaju nie znali jeszcze koncepcji szatana jako osobowego ucieleśnienia zła i zagorzałego przeciwnika Boga i ludzi. Tak węża postrzega dopiero Księga Mądrości (Mdr 2,24) i Nowy Testament (J 8,44; 1 J 3,8; Ap 12,9; 20,2) oraz cała tradycja żydowska i chrześcijańska⁴¹.

W obrębie Rdz 3,1-15 wąż jest uosobieniem siły przeciwnej Stwórcy, która przyjęła postać jednego ze zwierząt stworzonych przez Boga. O symbolicznym wymiarze figury kusiciela świadczą cechy, których węże jako gatunek zwierząt nie posiadają: np. zdolność mówienia, niezwykła inteligencja i przebiegłość, a także bunt i wrogość względem Stwórcy. Jednocześnie głównym powodem wyboru węża jako symbolu zła były z pewnością względy płynące ze znajomości tych zwierząt. Od zawsze fascynowały one człowieka i równocześnie budziły jego przerażenie. Podziwiano je za ich tajemniczość i indywidualizm, wyrażający się choćby w jakże odmiennym od większości żywych stworzeń sposobie poruszania się. Co więcej, te pozbawione rąk i nóg istoty, nieposiadające też powiek, małżowin usznych i niewydające innych odgłosów poza syczeniem zadziwiała ludzi swą nieustraszoną, zwinnością, nieruchomym trwaniem i błyskawicznym atakiem, niezależnością, a także zazwyczaj samotniczym trybem życia. Obawiano się ich, bo niosły ludziom i zwierzętom śmierć poprzez uduszenie lub jadowite ukąszenie. Z kolei wylinki węży, czyli okresową zmianę skóry, kojarzono z odradzaniem się i nieśmiertelnością. Podziwiano

³⁹ Por. A. Świderkówna, *Rozmowy o Biblii*, Warszawa 1995, s. 64.

⁴⁰ Por. P. Briks, *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 2000, s. 271.

⁴¹ Por. M. Lurker, *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, Warszawa 2011, s. 287-288; B. Poniży, *Księga Mądrości. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Nowy Komentarz Biblijny ST XX, Częstochowa 2012, s. 173.

ich naturalną zdolność do kamuflażu (przebiegłość, podstęp), zauważano rozdwojony język, który w tekście idealnie funkcjonuje jako symbol kłamstwa i intrygi, a także uświadamiano sobie powszechny lęk i wstręt, z jakim ludzie odnoszą się do tego gatunku zwierząt, co znajduje swe uzasadnienie w treści Bożego wyroku (Rdz 3,14-15). W wyniku ścierania się tych ambiwalentnych emocji, fascynacji i obaw człowiek uczynił z węża symbol pierwotnych sił kosmicznych, mocy uzdrowicielskich, samoródtwa, odmłodzenia, płodności, podstępu i inteligencji. Wszystko to też sprawiło, że wąż w Biblii wymieniany jest dosyć często. Większość tych wzmianek ma wydźwięk negatywny i wiąże się z postrzeganiem tych gadów jako stworzeń niebezpiecznych, zdradliwych i przebiegłych⁴².

Wymienione cechy wyraźnie predysponują węża do roli, jaką wyznaczył mu autor Rdz 3. Jest on przede wszystkim w tym opowiadaniu stworzeniem zależnym od Boga, a więc nie jest bóstwem. Symbolizuje osobową siłę przeciwną Bogu, jest zły i chce zło rozpowszechnić. Tekst biblijny nie wyjaśnia jednak, dlaczego to stworzenie Boże stało się złe, a z jego nadejściem przykazanie Rdz 2,16-17 zostaje przedstawione w innym świetle. Pomija się milczeniem wszystkie możliwości, jakie zostały człowiekowi dane. Natomiast pierwotny zakaz Boży jest chytrze wyolbrzymiony, aż staje się dwuznaczny: „Czy rzeczywiście Bóg powiedział: Nie jedzcie owoców ze wszystkich drzew tego ogrodu?” (3,1b). Pojawienie się pokusy oznacza fałszywe wyolbrzymienie zakazu Stwórcy i dotyka delikatnych strun ludzkiej godności. Bóg zostaje ukazany jako Ten, który wymaga zbyt wiele od człowieka. Wąż rozpoczyna od postawienia tak sformułowanego pytania, które prowokuje do nawiązania rozmowy. Nie mógł on wydać nakazu, będącego antytezą przykazania Bożego, co pokazuje, że decyzja odnośnie do wierności albo sprzeniewierzenia się Stwórcy zawsze rodzi się w człowieku. Niebezpieczne jest już przyzwolenie na dialog z kusicielem, gdyż osłabia naturalne przywiązanie i dążenie ku temu, co stanowi prawdziwe dobro. Kłamstwo nie pozostaje bez śladu, bo choć Ewa jeszcze nie uległa, to słowa węża pozostawiły w niej ślad. Usiłuje je sprostować, ale okazuje się, że i w jej ustach przykazanie Boże zostaje przekręcone: „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” (Rdz 3, 2b-3). Poważne zagrożenie uwidacznia się w jej wypowiedzi przede wszystkim w przesunięciu nacisku z bezwzględnie obowiązującej woli Bożej („A przy tym

⁴² Zagadnienie znaczenia węża w tradycji biblijnej i rabinicznej obszernie omawia J. Tabick. Tematykę tę rozpatruje w trzech aspektach: a) węża jako sługi Bożego; b) węża jako symbolu buntu przeciwko Bogu oraz c) węża jako stworzenia Bożego – por. J. Tabick, *The Snake in the Grass. Problems of Interpreting a Symbol in the Hebrew Bible and Rabbinic Writings*, „Religion” 1986, Vol. 16, s. 155-167.

Pan Bóg dał człowiekowi taki rozkaz” Rdz 2,16) na rzecz takiego cieniowania Bożego zakazu, że zatracą on swój imperatywny wymiar („Bóg powiedział” Rdz 3,3). Zatem już tu decyduje się sprawa prawidłowego ujmowania relacji między Bogiem a człowiekiem. Zachwianie tego stosunku uwidacznia się też w prezentacji konsekwencji związanych z przekroczeniem woli Stwórcy, który zapowiedział kategorycznie: „bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz” (Rdz 2,17), gdyż użytą w tekście hebrajskim emfaticzną konstrukcją *infinitivus absolutus* plus forma osobowa czasownika: מוֹת תָּמוּת (*môṭ tāmût*) należy dosłownie przetłumaczyć „umierając umrzesz”, czyli umrzesz na pewno. Pokazuje to, że człowiek jest wolny w swoim wyborze, ale grzech bezdyskusyjnie implikuje karę. W trakcie rozmowy z wężem Ewa zniekształca i tę zapowiedź, nadając jej charakter przestrogi: „abyście nie pomarli” (Rdz 3,3). Dzięki temu powstaje przestrzeń dla wątpliwości i sceptycyzmu. Trzeba też zauważyć, że zakaz został przez Ewę rozciągnięty na sferę gestów (dotykanie), o czym dotychczas nie było w ogóle mowy. Kuszenie sprawiło, że rozumne przywiązanie i miłość do Stwórcy zostały wyparte przez zatroskane tylko o swój los posłuszeństwo, ale pokusa uderza i w tę ostatnią barierę, aby usunąć wszelki opór: „Na pewno nie umrzecie!” (לֹא-מוֹת תָּמוּתוּ *lō'-môṭ t'mutûn*)” (Rdz 3,4). Kategoryczność tego zapewnienia można porównać tylko z kategorycznością nakazu Bożego, który został zniekształcony w odpowiedzi Ewy. Wąż w ten sposób uzurpuje sobie Bożą moc i prawo wobec człowieka. Co więcej, usiłując pozyskać przychylność niepewnej kobiety, wypowiada słowa przypisujące Bogu bardzo niskie pobudki: „Ale wie Bóg, że gdy spożyjecie owoc z tego drzewa, otworzą się wam oczy” (Rdz 3,5a), dzięki czemu sam jawi się tu jako dobroduszny nauczyciel i przewodnik prowadzący ludzi ku pełnej emancypacji. Dalsza wypowiedź węża, obietnica, jaką daje, jest już prawdziwym bluźnierstwem: „i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło” (Rdz 3,5b). Insynuuje w ten sposób, że Boże przykazanie nie służyło szczęściu pierwszych ludzi, lecz miało jedynie zabezpieczać Boga przed ewentualnością ich czynu. Słowa te zmieniają optykę, z jaką dotychczas Ewa patrzyła na drzewo poznania dobra i zła, a ten obecny sposób patrzenia gwałtownie rzutuje na przeszłość i każe żałować, że przedtem nie dostrzegąła tego, co widzi teraz. Rozmowa węża z kobietą i zmiany, jakie się dokonały w jej wnętrzu, to wymowna ilustracja dobrej znajomości ludzkiej psychiki. Poprzez ten dialog autor natchniony pokazuje, że pokusa zrzuca na wszystkie wymiary ludzkiego życia, bo mając wizję przyszłości, zmienia ocenę przeszłości, a także eksponuje i uatrakcyjnia stan aktualny, znosząc równocześnie wszelkie obawy: „Wtedy niewiasta spostrzegła, że drzewo to ma owoce dobre do jedzenia, że jest ono rozkoszą dla oczu i że owoce tego drzewa nadają się do zdobycia wiedzy. Zerwała zatem z niego owoc, skosztowała i dała swemu mężowi, który był z nią: a on zjadł!” (Rdz 3,6). Widzimy zatem, że zawarta tu charakterystyka

owocu drzewa dobra i zła nie jest wcale przypadkowa. W lepszym zrozumieniu tego, o jakich trzech pożądlnościach mówi ten obraz: 1) dobre do jedzenia, 2) rozkosz dla oczu, 3) nadają się do zdobycia wiedzy, pomagają słowa zawarte w Pierwszym Liście św. Jana: „Wszystko bowiem, co jest na świecie, a więc: pożądlność ciała, pożądlność oczu i pycha tego życia nie pochodzi od Ojca, lecz od świata” (1 J 2,16). Biblijna pożądlność ciała odnosi się do cielesności człowieka i poddaje go przyjemnościom zmysłowym, a więc dotyczy tego, co w akcie stwórczym zostało wzięte „z prochu ziemi” (w opisie Księgi Rodzaju: „drzewo to ma owoce dobre do jedzenia”); pożądlność oczu – do ludzkiej duszy („jest ono rozkoszą dla oczu”), zaś pycha tego żywota, w więc afirmacja siebie wbrew nakazom rozumu – do ludzkiego ducha („owoce tego drzewa nadają się do zdobycia wiedzy”). W ten sposób autor natchniony odwołuje się do wszystkich elementów struktury bytu ludzkiego, pokazując jednocześnie, że pokusa ma wpływ na nie wszystkie⁴³.

Kuszenie osiąga swój cel i następuje występki, ale zanim ziściła się kara Boża opisana w Rdz 3,14-19, dały o sobie znać konsekwencje zła. Okazało się bowiem, że kara ma swój początek w samym akcie popełnienia grzechu. Ten moment jest silnie podkreślony. Zanim człowiek zgrzeszył, był panem stworzenia, a wszystko zostało mu poddane. Wraz z grzechem następuje odarcie z pierwotnej niewinności w stosunkach między samymi ludźmi. Ale zagubiony i wyłączonego człowieka czuje się zagrożony także przez świat. Grzeszny człowiek zdaje sobie sprawę z faktu, że destrukcja, jaka się w nim dokonała, nie pozwala mu na zachowanie tej samej zażyłości z Bogiem, która istniała przed występkiem.

Opowiadanie o grzechu prarodzców ludzkości jest tak pomyślane, aby czytelnik lub słuchacz mógł w nich rozpoznać samego siebie. Tekst ten ukazuje kolejne etapy drogi, jaką przebywa człowiek ulegający pokusie prowadzącej go na pozycje wroga Bogu. Upadek prarodzców ludzkości odsłonił prawdę, jaką zawsze trzeba mieć na względzie, a mianowicie to, że popełnianie zła to skutek używania, a raczej nadużywania daru wolności.

Narracja biblijna pokazuje, że istota grzechu w ogrodzie Eden polega na tym, że spowodował on fundamentalne skażenie ludzkiej natury i dlatego ma charakter grzechu pierworodnego. Poprzez swój występki pierwsza para ludzka, ze względu na swe niezwykle usytuowanie, naruszyła pierwotną harmonię stworzenia i w konsekwencji poddała siebie oraz swe potomstwo skutkom grzechu pierworodnego. Utraciła rajska niewinność, z którą wiązała się nieznajomość zła. Zniszczeniu uległa wpisana w ludzką naturę pierwotna

⁴³ Por. E. Guziakiewicz, *Rajski owoc i podstawy biblijnej moralności*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 2015, t. 68, nr 1, s. 62-63.

matryca moralna, dzięki której człowiek, ukierunkowany na mocy aktu stwórczego na swego Stwórcę, pozostawał z Nim w głębokiej przyjaźni. Skutki występku pierwszych rodziców trwają, co widać w skłonności każdego człowieka do popełniania zła. Konsekwencją próby zajęcia miejsca Boga było nie tylko zniszczenie relacji między człowiekiem a Stwórcą, ale także między najbliższymi sobie ludźmi (Rdz 3,7-8.16) oraz trud życia i śmiertelność (Rdz 3,17-19). Co więcej, ponieważ człowiek został umieszczony przez Boga w centrum dzieła stworzenia, skutki jego grzechu stały się odczuwalne w całym kosmosie.

W analizie następstw, jakie niesie ze sobą występki Adama i Ewy, pomaga autor Księgi Mądrości, który w następujących słowach podsumowuje lekturę rajskiego kuszenia: „Bo dla nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka – uczynił go obrazem swej własnej wieczności. A śmierć weszła na świat przez zawiść diabła i doświadczają jej ci, którzy do niego należą” (Mdr 2,23-24). Rodzi się w tym miejscu jednocześnie pytanie o rodzaj śmierci, której genezę upatruje autor natchniony w upadku pierwszych rodziców w ogrodzie w Eden. Czy jest tu jedynie mowa o początkach śmierci fizycznej? Pytania te rodzą się zwłaszcza na styku polemiki, jaka toczy się pomiędzy teologią biblijną a naukami przyrodniczymi. Pierwsza z nich upatruje genezy śmierci w prehistorycznym upadku prarodziców, drugie dowodzą, że śmierć fizyczna należy do natury życia i istniała zawsze odkąd ono zaistniało. Przywoływanie opowiadania zawartego w Rdz 2,4b-3,24 jako tekstu potwierdzającego pierwotną biologiczną nieśmiertelność człowieka w czasach rajskich jest nadinterpretacją. Spojrzenie na ten fragment biblijny z użyciem narzędzi interpretacyjnych właściwych dla jego charakteru literackiego wyraźnie pokazuje, że autor natchniony nie twierdzi, że człowiek z samej swej natury jest istotą nieśmiertelną. Na takie stwierdzenie pozwala wzmianka o drzewie życia w środku ogrodu (Rdz 2,9a). W świetle innych tekstów biblijnych przywołujących obraz drzewa życia (Prz 3,18; 13,12; Jer 17,8; Ez 47,12; Ap 2,7; 22,1-2) ta rajska owocująca roślina nabiera znamion symbolu oznaczającego szczególną i tajemniczą moc, mogącą zapewnić ludziom życie wieczne, czyli nieśmiertelność (Rdz 3,22). W ten pośredni sposób autor natchniony podkreśla pierwszy i fundamentalny dar, jaki człowiek otrzymał od swego Stwórcy, czyli życie, które w szczególnych warunkach ogrodu w Eden może być nieustannie podtrzymywane, jak możemy wnioskować na podstawie analizy treści Rdz 2,16 i Rdz 3,22, całej jahwistycznej relacji. Biblijny autor zdaje się bowiem sugerować, że pierwsi rodzice aż do chwili swego upadku korzystali z daru pełni życia, gdyż mogli spożywać z drzewa życia

nieprzerwanie aż do chwili, w której sięgnęli po owoce z drugiego drzewa w środku ogrodu, czyli drzewa poznania dobra i zła (Rdz 3,6). Przekonanie jahwisty na temat naturalnej pierwotnej śmiertelności człowieka jest jeszcze bardziej uwypuklone przez stwierdzenie „prochem jesteś i w proch się obrócisz” (Rdz 3,19b) oraz wzmiankę o wygnaniu prarodziców z raju w celu oddzielenia ich od drzewa życia: „Wygnawszy zaś człowieka, Bóg postawił przed ogrodem Eden cherubów i połyskujące ostrze miecza, aby strzec drogi do drzewa życia” (Rdz 3,24).

Ponieważ nadrzędnym celem autora natchnionego jest pouczenie teologiczne, trudno sądzić, aby w Rdz 2,9.17 miał on tylko na myśli powszechne zjawisko śmierci fizycznej. Jej rozumienie biologicznie, jakie go cechuje, jest tu niejako oboczne. Dla niego istotna jest specyficzna śmierć dotykająca jedynie człowieka, śmierć wieczna, rozumiana jako oddzielenie od Boga, dawcy absolutnego dobra i źródła szczęścia oraz będącego celem ostatecznym istoty ludzkiej. Zerwanie relacji ze Stwórcą jest tu ukazane jako równoznaczne z wyborem śmierci. Na taki sposób interpretacji Rdz 2,4b – 3,24 pozwala wypowiedź autora Księgi Mądrości, który stwierdza: „Bo śmierci Bóg nie uczynił i nie cieszy się ze zguby żyjących. Bezbożni zaś ściągają ją na siebie słowem i czynem, usychają, uważając ją za przyjaciółkę, i zawierają z nią przymierze, zasługują bowiem na to, aby być jej dziełem” (Mdr 1,13.16). Mówi on tu zarazem o śmierci cielesnej i duchowej, czyli grzechu, który powoduje śmierć wieczną – potępienie. Tylko śmierć duchową uważa on za prawdziwą śmierć⁴⁴.

Wydaje się, że nie ma już możliwości powrotu do pierwotnego rajskiego ogrodu (Rdz 3,23-24). Sytuacja nie jest jednak do końca przesądzona, bo przecież ostatnie słowo zawsze należy do dobrego Boga. On jest bowiem potężnym i troskliwym wybawcą i miłośnikiem życia, który przywraca ład w zniszczonym przez zło i grzech świecie oraz nieustannie dba o pokój i szczęście stworzonych przez siebie ludzi, nie bacząc na ich nieposłuszeństwo i niewdzięczność: „Wprowadzam nieprzyjaźń między ciebie i niewiastę, pomiędzy potomstwo twoje i potomstwo jej: ono zmiażdży ci głowę, a ty zmiażdżysz mu piętę” (Rdz 3,15). Bóg pozwala, by Jego miłosierdzie okazało się mocniejsze od śmierci i zawiesza (odracza) wykonanie wyroku, jednocześnie skazując na śmierć kusiciela. W tej zapowiedzi, znanej jako Protoewangelia, zmiażdżona głowa węża to zapowiedź tajemniczego zwycięstwa, jakie stanie się udziałem ludzkości w zmaganiach z tym, którego wąż symbolizuje, czyli szatanem. Sprawcą zwycięstwa będzie Potomek

⁴⁴ Por. B. Poniży, dz. cyt., s. 148-149.

zrodzony z niewiasty, a wypełnienie tej nadziei przyniesie Nowy Testament. Choć nie mówi się tu wprost o powrocie do Edenu, ostateczny cel działania Potomka stanowi przewycięzenie zła i jego skutków. Poprzez słowa Protoewangelii obraz rajszych początków będzie stale rzutował na nadzieje eschatologicznego końca przygotowanego przez Boga, co zostanie podjęte w Księdze Izajasza – np. Iz 11 – obraz mesjańskiego królestwa, czy w Księdze Ezechiela – wizja nowej świątyni i nowej ziemi (Ez 40,1 – 48,35). Natomiast Apokalipsa według św. Jana rozwinie wspaniałą wizję nowego nieba i nowej ziemi (Ap 21,1 – 22,5).

Grzech pierwszych ludzi zniweczył pierwotny zamiar Boski, wskutek czego człowiek utracił ziemski raj. Jednak łaska Chrystusa, drugiego Adama, udziela na nowo szansy udziału w szczęściu rajskim, już nie ziemskim, ale niebieskim, na końcu czasów. Jest to koncepcja raju odzyskanego. Punktem wyjścia jest więc biblijny ogród rajski zasadzony w Edenie – raj utracony, a punktem dojścia – raj odzyskany – eschatologiczny. Prawdziwe szczęście jest nieskończone i wieczne. Jedynym dobrem mogącym całkowicie zaspokoić pragnienia ludzkie jest Bóg. Tak to interpretuje św. Paweł w świetle wydarzenia Chrystusa:

Dlatego też jak przez jednego człowieka grzech wszedł na świat, a przez grzech śmierć, i w ten sposób śmierć przeszła na wszystkich ludzi, ponieważ wszyscy zgrzeszyli...[...] Jeżeli bowiem przez przestępstwo jednego śmierć zakrólowała z powodu jego jednego, o ileż bardziej ci, którzy otrzymują obfitość łaski i daru sprawiedliwości, królować będą w życiu z powodu Jednego – Jezusa Chrystusa. A zatem, jak przestępstwo jednego sprowadziło na wszystkich ludzi wyrok potępiający, tak czyn sprawiedliwy Jednego sprowadza na wszystkich ludzi usprawiedliwienie dające życie. Albowiem jak przez nieposłuszeństwo jednego człowieka wszyscy stali się grzesznikami, tak przez posłuszeństwo Jednego wszyscy staną się sprawiedliwymi (Rz 5,12.17-19; por. także 1 Kor 15,21-22; Ef 2,2-3).

Podsumowanie

Tekst Rdz 2,4b – 3,24 znamionuje niezwykle dopracowana struktura opowiadania, głęboki symbolizm przekazu oraz osadzenie w świecie religii i kultury starożytnego Bliskiego Wschodu. Wszystko to sprawia, że ta narracja charakteryzuje się wielką głębią teologiczną i filozoficzną. Autor natchniony, relacjonując w ten sposób naznaczoną dobrostanem pierwotną sytuację pierwszych ludzi, ich upadek i złamanie przymierza z Bogiem w ogrodzie Eden, podejmuje najważniejsze problemy egzystencjalne związane z naturą i statusem człowieka. W obszarze podejmowanego przez niego dyskursu znajdują się

takie kwestie, jak wielkość i powołanie człowieka, jego bezpośredni związek z Bogiem, ale także doniosłe wyzwanie darowanej mu przez Stwórcę wolności, której niestety nie potrafił odpowiednio wykorzystać. Tekst Rdz 2,4b – 3,24 bezdyskusyjnie stanowi podwaliny starotestamentowej koncepcji początków istnienia oraz grzechu, a także całej biblijnej antropologii. Jest on jednocześnie teologiczną rekonstrukcją początków życia na ziemi oraz przyczyny aktualnej, dramatycznej ludzkiej egzystencji, która nieustannie przebiega i realizuje się pomiędzy dwoma ekstremami: życiem a śmiercią, szczęściem a cierpieniem, pokojem ducha a lękiem i trwogą. Autor natchniony odpowiada, że ten wciąż trwający egzystencjalny dramat człowieka jest spowodowany grzechem i nieposłuszeństwem względem Boga.

Słowa kluczowe: Biblia, raj, pokusa, grzech pierworodny, mit.

Bibliografia:

1. Armstrong K., *Krótką historia mitu*, Warszawa 2021.
2. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, (ed.) K. Elliger, W. Rudolph, Stuttgart (1967/1977) ⁵1997.
3. Boryś W., *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 2005.
4. Bosak P.Cz., *Leksykon wszystkich miejsc biblijnych*, Kraków 2016.
5. Briks P., *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 2000.
6. Brückner A., *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1974.
7. Chrostowski W., *Ogród Eden – zapomniane świadectwo diaspory aleksandryjskiej*, Warszawa 1996.
8. Drinkard J.F., *East*, [w:] *The Anchor Bible Dictionary*, t. II D-G, (red.) D.N. Freedman, New York 1992.
9. Dziadosz D., *Drzewo poznania dobra i zła a koncepcja Stwórcy w Rdz 2,4b–3,24*, „*Biblica et Patristica Thoruniensia*” 2014, t. 7, nr 2, s. 81-105.
10. Dziadosz D., *Teologiczna struktura relacji o ogrodzie Eden (Rdz 2, 4b–25)*, „*Studia Gdańskie*” 2010, t. 27, s. 15-45.
11. Forstner D., *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990.
12. Górnicki Z., *Woda w duchowych przeżyciach człowieka*, Kraków 2008.
13. Guziakiewicz E., *Rajski owoc i podstawy biblijnej moralności*, „*Ruch Biblijny i Liturgiczny*” 2015, t. 68, nr 1, s. 59-68.
14. *Historia archeologii. Podstawowy przewodnik po przeszłości człowieka*, (red.) P. Bahn, Warszawa 2019.
15. Hobhous P., *Historia ogrodów*, Warszawa 2007.
16. https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1856-0909-36_1 [dostęp: 4.01.2022].
17. https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y_EA37983 [dostęp: 4.01.2022].

18. Ijezie L.E., *Vocation of Humanity in Genesis 2-3 and its Implications for Eco-Theology in Africa*, „European Journal of Theology and Philosophy” 2021, Vol. 1, No. 2, s. 1-6.
19. Jelonek T., *Biblia a mity o raju i złotym wieku*, Kraków 2010.
20. Jelonek T., *Biblia w świecie mitów*, Kraków 2015.
21. Karczewski M., *Ogród w centrum miasta? Niektóre aspekty rozwoju symbolu ogrodu Eden w tradycji biblijnej*, „Journal of Urban Ethnology” 2020, t. 18, s. 155-166.
22. Koehler L., Baumgartner W., Stamm J.J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. I i II, (red.) nauk. wyd. pol. P. Dec, Warszawa 2008.
23. Koziróg B., *Starożytna Mezopotamia w Biblii i historii. Zabytki Iraku*, Grodzisk Mazowiecki 2015.
24. Lemański J., *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, Nowy Komentarz Biblijny ST I/1*, Częstochowa 2013.
25. Lurker M., *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, Warszawa 2011.
26. Majdecki L., *Historia ogrodów, Tom 1. Od starożytności po barok*, (red.) A. Majdecka-Strzeżek, Warszawa 2007.
27. Malinowski G., *Paradejsój – perskie „rezerwaty przyrody”*, „Classica Wratislaviensia” 2007, t. 27, s. 59-75.
28. Mojżyn N., *Rajski ogród jako topos szczęścia w chrześcijańskiej komunikacji kulturowej*, „Kultura – Media – Teologia” 2018, nr 34, s. 28-61.
29. Papieska Komisja Biblijna, *Biblia a moralność. Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego*, Kielce 2009.
30. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych (Biblia Tysiąclecia)*, opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, Poznań 2000.
31. Połucha I., Marks E., Młynarczyk K., *Wybrane aspekty sztuki ogrodów na tle jej historycznego rozwoju*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” 2000, nr 6, s. 109-124.
32. Poniży B., *Księga Mądrości. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, Nowy Komentarz Biblijny ST XX*, Częstochowa 2012.
33. Seibert J., *Leksykon sztuki chrześcijańskiej. Tematy, postacie, symbole*, Kielce 2007.
34. *Septuaginta, czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami*, tłum i oprac. ks. R. Popowski SDB, Warszawa 2017.
35. *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes*, (ed.) A. Rahlfs, Stuttgart 1965.
36. Świderkówna A., *Rozmowy o Biblii*, Warszawa 1995.
37. Tabick J., *The Snake in the Grass. Problems of Interpreting a Symbol in the Hebrew Bible and Rabbinic Writings*, „Religion” 1986, Vol. 16, s. 155-167.
38. Wajda A.M., *W trosce o Matkę Ziemię. Zarys biblijnego tła encykliki Laudato si’, „Verbum Vitae”* 2017, t. 31, s. 246-256.