

Ks. Krzysztof Napora SCJ

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin
naporus@gmail.com

„BOJAŻŃ I LĘK” (RDZ 9,2), CZYLI
O ZWIERZĘTACH, KTÓRE WYSZŁY Z ARKI...
ZNACZENIE REGULACJI DOTYCZĄCYCH
RELACJI MIĘDZY CZŁOWIEKIEM
I ZWIERZĘTAMI W RDZ 9,1-7

“FEAR AND DREAD” AND THE ANIMALS
WHICH GO OUT OF NOAH’S ARK. THE REGULATIONS
GOVERNING HUMAN-ANIMAL RELATIONS IN GEN 9:1-7

STRESZCZENIE

SŁOWA KLUCZE

Nawet pobieżna lektura Rdz 9,1-7 odsłania niezwykłą złożoność i ogromne bogactwo tekstu. Poprzez swoje błogosławieństwo płodności Bóg obdarza Noego i jego synów skuteczną mocą, która zapewnia nie tylko liczebny wzrost ludzkości, ale również jej dywersyfikację według kryterium szczepów, języków, krajów i narodów. Boże błogosławieństwo wyznacza jasną granicę między człowiekiem i światem zwierząt. Ze strony zwierząt granicę tę stanowi lęk i bojaźń, które zwierzęta mają odczuwać w stosunku do człowieka. Ze strony człowieka granicę tę wyznacza panowanie nad światem zwierząt,

Rdz 9,1-7; prehistoria biblijna; opowiadanie o potopie; przykazania noahickie; zwierzęta; ubój rytualny

panowanie, które zakłada również możliwość zabijania zwierząt w celach spożywczych. W ten sposób potęga przemocy, która doprowadziła już ludzkość na skraj unicestwienia i wciąż zagraża człowiekowi, zostaje skanalizowana. Pozwolenie na ubój zwierząt nie jest jednak jednoznaczne z niekontrolowaną erupcją chaotycznych sił przemocy w sferę relacji między człowiekiem a zwierzętami. Przemoc ta zostaje ograniczona przez jasne reguły prawa o charakterze rytualnym. To prawo o charakterze, wydawałoby się, czysto rytualnym, które odnosi się do relacji między człowiekiem i zwierzętami (9,4) otwiera drogę w stronę złożonego systemu odniesień międzyludzkich. W rzeczywistości pomiędzy 9,4 i 9,5-6 dokonuje się przejście od zagadnień dotyczących traktowania zwierząt do problemów czysto ludzkich, od krwi zwierząt do krwi człowieka, od wartości życia zwierzęcia do wartości ludzkiego życia. Najistotniejsze jednak, jak się wydaje, jest przejście między sferą obrzędu i sferą etyki. Poprzez metaforę prawa rytualnego zostaje odsłonięta ukryta natura śmierci, a człowiek jest zaproszony do odkrywania prawdy dotyczącej ludzkiej społeczności. Społeczność ta może być budowana tylko w oparciu o strukturę etyczną zbudowaną na fundamencie prawdy, że „Bóg uczynił człowieka na swój własny obraz” (Rdz 9,6).

ABSTRACT

Even a cursory reading of Gen. 9:1-7 reveals a text of great richness and complexity. By his blessing, God favors Noah and his sons with a power that assures not only the numerical growth of the human population but also its diversification according to human families,

KEYWORDS

Gen. 9:1-7; Story of Primeval Events; Flood narrative; Noahide commandments;

languages, lands, nations, and genealogies. God's blessing also delineates the separation between humans and animals. For the animals, this separation is ensured by the "fear and dread" they will experience when faced with human beings. On the human side, it is marked by dominion over the animal kingdom, extending even to the possibility of killing animals for food. In this way, the violence that was a cause of the cataclysm, and threatened human beings even after the Flood, finds a proper outlet for its destructive, chaotic power. This concession—the killing of animals for food—does not permit unrestricted violence in the sphere of human-animal relations, however. Rather, it is structured and controlled by ritual law, which clearly defines its limits. What seems like a body of purely ritual law concerning the relationship between humans and animals (Gen 9:4) actually becomes a passageway to the complexity of relationships between humans. In fact, proceeding from Gen. 9:4 to Gen. 9:5-6 a shift occurs from animal to human being, from animal blood to human blood, from the value of animals to the value of human lives. The most important transition occurs between the sphere of ritual and that of ethics. Through the metaphor of ritual law, the latent nature of death is revealed, and human beings are invited to discover truths about human society. This society can only be built according to the structure provided by ethics, based on the truth that "in his own image God created humankind" (Gen. 9:6). In a deep sense, this ritual law opens out into the sphere of human society and interpersonal relationships, pointing to the realm of ethics.

animals; ritual
slaughtering

WSTĘP

Przygotowanie artykułu o charakterze naukowym, który poruszałby problematykę zwierząt w kontekście opowiadania o potopie (Rdz 6–9) wydawać się może zadaniem nieco „szkolnym”. Artykuł taki zdaje się koncentrować uwagę na peryferiach głównego wątku biblijnego opowiadania, faworyzując, w nieco sztuczny sposób, motyw, który niewątpliwie mógłby wzbudzić entuzjazm współczesnych ekologów, dla większości czytelników tekstu biblijnego jednak pozostałby drugorzędny. Mimo to wydaje się, że istnieje co najmniej kilka argumentów, które pozwalają na spojrzenie na podobne przedsięwzięcie z nieco większym naukowym optymizmem. Po pierwsze, chociaż nie ulega wątpliwości, że bohaterem głównym opowiadania zawartego w Rdz 6–9 jest człowiek: Noe wraz ze swoją rodziną będącą załącznikiem nowej ludzkości, to jednak od samego początku opowiadania z losami ludzi – tak tych, którzy zginęli w czasie kataklizmu, jak i cząstki ocalałej z wód potopu – zostaje związany los wszelkich istot żyjących. Po drugie, istnieją przynajmniej dwa momenty w opowiadaniu o potopie, w których obecność zwierząt wydaje się odgrywać istotną rolę. Pierwszym z nich jest „ptasi test” w Rdz 8,6-12, który pozwala określić moment, kiedy ziemia jest gotowa do ponownego zamieszkania, drugim zaś ofiara, w czasie której Noe złożył na całopalenie zwierzęta wybrane spośród zwierząt czystych (Rdz 8,21). Po trzecie, temat relacji człowieka do zwierząt okazuje się być jednym z istotnych elementów porządku świata po potopie (Rdz 9,2-3). Nie sposób wreszcie pominąć milczeniem faktu, że to właśnie sprawa zwierząt, a dokładnie ilości zwierząt, które ocaleć miały wraz z Noem w jego arce, oraz ich statusu rytualnego, stanowi jeden z pierwszych problemów, z którymi mierzy się nie tylko badacz-biblista rozpoczynający swoją intelektualną przygodę z opowiadaniem o potopie, ale również niemający specjalistycznego przygotowania czytelnik tekstu biblijnego. Wobec tak zarysowanej problematyki przyjąć można dwa

odmienne sposoby postępowania. Z jednej strony pokusić się można o studium o charakterze nieco bardziej syntetycznym (choć przez to, siłą rzeczy, bardziej ogólnym), które pozwoliłoby całościowo przyjrzeć się roli zwierząt w opowiadaniu o potopie. Można również każde z przedstawionych powyżej zagadnień uczynić tematem oddzielnej, nieco bardziej szczegółowej, analizy. Na taką właśnie formę zdecydowaliśmy się w niniejszej pracy. Pragniemy skupić się w nim na perykocie zawartej w Rdz 9,1-7 stanowiącej fragment kapłańskiego zakończenia opowiadania o potopie (Rdz 9,1-17)¹. Kolejne etapy naszego artykułu wyznaczać będą: (1) analiza błogosławieństwa płodności jako głównego motywu Rdz 9,1-7, (2) refleksja na temat nowego modelu relacji między człowiekiem a zwierzętami po potopie, wreszcie (3) interpretacja rytualnego ograniczenia dominacji człowieka nad zwierzętami w kontekście relacji międzyludzkich.

1. „BĄDŹCIE PŁODNI I MNÓŻCIE SIĘ, ABYŚCIE ZALUDNILI ZIEMIĘ” (RDZ 9,1)

Istotnym motywem perykopy Rdz 9,1-7, przedstawiającej odnowienie dzieła stworzenia, jest Boże błogosławieństwo płodności². Formuła: „Bądźcie płodni i mnożcie się, abyście zaludnili ziemię” (Rdz 9,1) wypowiedziana nad Noem

¹ Autor niniejszego artykułu ma świadomość, że redakcja biblijnego opowiadania o potopie (Rdz 6–9) była procesem złożonym, który, pomimo prób wyjaśnienia podejmowanych na przestrzeni wieków, wciąż nie doczekał się opisu, który wyjaśniałby w sposób satysfakcjonujący wszystkie zawilości tego tekstu. W całym wachlarzu różnorodnych opinii panuje raczej zgoda co do identyfikacji Rdz 9,1-7 jako dzieła redaktora kapłańskiego. Nie negując walorów analiz o charakterze diachronicznym, w niniejszym studium preferować będziemy raczej podejście synchroniczne, analizując tekst w jego aktualnej postaci.

² Zob. Łaskowski, *Motywy potopu*, 147; Marín i Torner, „Demararé comptes”, 33.

i jego trzema synami otwiera komunikację Boga z ludźmi. Formuła ta powraca, w nieznacznie tylko zmienionej formie, w Rdz 9,7, tworząc inkluzję: „Wy zaś bądźcie płodni [פּרוּ] i mnożcie się [רבו]; rozprzestrzeniajcie się po ziemi, mnożąc się [רבו] na niej”³. Podkreślony wyraźnie w obu wersetach motyw płodności w sposób naturalny kieruje myśl czytelnika do kapłańskiego poematu o stworzeniu⁴ (Rdz 1,1–2,4a) i błogosławieństwa wypowiedzianego nad parą pierwszych ludzi w Rdz 1,28: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad ptactwem podniebnym, nad rybami morskimi i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi”. Porównanie analogicznych fragmentów Rdz 1,28b i Rdz 9,1b pokazuje, że jedyna różnica pomiędzy obiema formułami dotyczy wyrażenia וּכְבַשְׁתֶּם („i czyńcie ją sobie poddaną”), którego brak jest w 9,1. Podobieństwo obu formuł pozwala dostrzec pewne

³ Brzmienie wiersza 9,7 według tzw. Biblii Poznańskiej, która w tym przypadku wierniej oddaje tekst hebrajski. Biblia Tysiąclecia podąża w tym wersecie raczej za greckim tłumaczeniem LXX: „Wy zaś bądźcie płodni i mnożcie się; zaludniajcie ziemię i miejcie nad nią władzę”. Analiza cech charakterystycznych poezji hebrajskiej wydaje się dostarczać przekonujących dowodów za utrzymaniem wersji tekstu masoreckiego. Zob. Porten – Rappaport, „Poetic structure”, 363-369; Kselman, „The Recovery”, 167.

⁴ Określenia „kapłański poemat o stworzeniu” używamy, mając świadomość, że budzi ono liczne kontrowersje. Wielu współczesnych biblistów (również polskich, zob. Pawłowski, *Opowiadanie*, 278; Lemański, *Księga Rodzaju*, 137-138) uznaje Rdz 1,1–2,4a za tekst narracyjny. Decyzja o zamknięciu wszelkiej naukowej dyskusji na ten temat wydaje się, w naszym odczuciu, co najmniej przedwczesna, a uznanie kapłańskiego opisu stworzenia za tekst czysto narracyjny – dalekie od oczywistości (zob. np. Dziadosz, *Tak było*, 19). Wyrazista i staranna kompozycja tekstu, styl nacechowany licznymi powtórzeniami słów i wyrażen, obecnością paralelizmów i aliteracji, rytmika tekstu, wyszukane słownictwo – wszystko to wydaje się czynić określenie „poemat” w pełni usprawiedliwiony w odniesieniu do jedyne go w swoim rodzaju tekstu, który bez wątplenia zasługuje na miano „literackiego *hapax*”, który wymyka się wszystkim klasyfikacjom (zob. L’Hour, *Genèse*, 51).

analogie pomiędzy sytuacją „nowostworzonego” człowieka w Rdz 1 i sytuacją cząstki ludzkości cudownie ocalonej z wód potopu. Po pierwsze, błogosławieństwo w Rdz 9 wypowiedziane jest w kontekście ziemi, która wyłoniła się z wód chaosu, ziemi, powierzchni suchej, która ukazała się, gdy ustąpiły wody potopu. Pejzaż odmalowany w ten sposób przez redaktora opowiadania o potopie jest ładząco podobny do tego namalowanego w Rdz 1. W obu tych rozdziałach mamy do czynienia z początkiem (względnie „nowym” początkiem) zaludnienia ziemi. W obu przypadkach Boże błogosławieństwo okazuje się być skuteczną siłą, która wzmacnia życie. Bóg, który stworzył życie na ziemi i ocalił je wraz z Noem w arce, ofiaruje swe błogosławieństwo, które promieniuje mocą, stwarzając nowe możliwości i budząc twórczy dynamizm⁵. Wydaje się, że w obu przypadkach Boże polecenie, by mnożyć się i napełniać ziemię, nabiera dodatkowo charakteru pewnej obietnicy⁶. Jak zauważa Maurice Gilbert, „Bóg błogosławi, a Jego błogosławieństwo dociera do źródeł życia, staje się ono obietnicą życia”⁷. Claus Westermann zauważa, że powtórzenie w Rdz 9 błogosławieństwa Stwórcy z Rdz 1 dowodzi jednoznacznie, że pomimo katastrofy niszczącej życie ono wciąż rozciąga się w czasie. Nie ma innego życia jak to, które przekazywane jest z pokolenia na pokolenie i które rozszerza się po całej ziemi⁸. W Bożej decyzji dotyczącej zniszczenia życia na ziemi w wodach potopu (Rdz 6,7.13) można było dostrzec jakby odwrócenie siły początkowego

⁵ Zob. Stachowiak, *Potop*, 100.

⁶ Warto zauważyć, że w Rdz 8,22, wersecie identyfikowanym tradycyjnie jako niekapłańskie zakończenie opowiadania o potopie, Boża interwencja również przyjmuje formę obietnicy przywrócenia porządku kosmosu, reorganizacji świata, który wyłonił się z wód potopu: „Będą zatem istniały, jak długo trwać będzie ziemia: siew i żniwo, mróz i upał, lato i zima, dzień i noc”. Więcej na ten temat, zob. Napora, „Obraz”.

⁷ Gilbert, „Soyez”, 732.

⁸ Zob. Westermann, *Genesis*, 462.

błogosławieństwa. Teraz, po ustaniu kataklizmu, moc błogosławieństwa ofiarowana jest człowiekowi na nowo. Bóg raz jeszcze przekazuje swą twórczą siłę, która „sprawia, że bezpieczna przyszłość staje się możliwa”⁹. W tym kontekście Noe okazuje się być nowym Adamem, ojcem ludzkości po potopie.

Co ciekawe, idea płodności i zaludnienia ziemi wydaje się być mocno rozwinięta, tak w tekstach identyfikowanych tradycyjnie jako dokument kapłański (Rdz 17,2.6-7.16; 28,3-4; 35,11-12; 47,27; 48,4-5; Wj 1,7; Kpł 26,9), jak i w całej Księdze Rodzaju (Rdz 12,1-2; 13,14-16; 16,10; 41,52)¹⁰. W tej perspektywie postaci, takie jak Noe, Abraham czy Jakub, które otrzymują specjalne błogosławieństwo płodności w Księdze Rodzaju, stają się w pewnym sensie „postaciami paradygmatycznymi” w Biblii Hebrajskiej. Jak zauważa Peter J. Harland, w ten sposób bohaterowie Księgi Rodzaju „stają się przodkami: Noe – świata, Abraham i Jakub – Izraela”¹¹. Warto również zauważyć, że niemal we wszystkich tych przypadkach Boże błogosławieństwo płodności łączy się z nakazem rozmnażania się i napełniania ziemi w sytuacji, w której życie i przetrwanie wydają się zagrożone. W opowiadaniu o potopie przyszłość ludzkości zależy od ocalenia ośmiu osób chroniących się w arce. W przypadku Abrahama i Jakuba przyszłość klanu i narodu zależy od małej i bardzo słabej rodziny nomadów niemających choćby skrawka ziemi na własność¹².

Ten liczbowy wzrost ludzkości w sposób oczywisty wysuwa się na pierwszy plan w Rdz 9,1-7. Jego dynamizm wydaje się być szczególnie podkreślony w wersach 9,1 i 9,7, gdzie idea mnożenia się ludzi została wyrażona przez użycie czterech czasowników w formie trybu rozkazującego (רבו, שרצו, רבו, פרו). Jak widać, w tym zestawieniu czasow-

⁹ Harland, *The Value*, 147.

¹⁰ Zob. Harland, *The Value*, 147-148.

¹¹ Harland, *The Value*, 148.

¹² Zob. Harland, *The Value*, 148.

nik רבב występuje dwukrotnie. Skłania to wielu egzegetów do wprowadzenia w tekście hebrajskim korekty, która sugeruje czasownik רבב (‘panować’) zamiast powtórzenia רבב. Wydaje się jednak, że mamy tu do czynienia ze świadomym powtórzeniem słowa w obrębie tej samej frazy. Nacisk położony na ideę liczebnego wzrostu uzyskany przez powtórzenie czasownika רבב staje się zrozumiały w kontekście mnożenia się narodów na powierzchni ziemi opisanego w Rdz 10¹³.

Obok podobieństw pomiędzy Bożym błogosławieństwem w Rdz 1 i Rdz 9 warto zwrócić również uwagę na różnice pomiędzy obydwojema tekstami. W kapłańskim poemacie o stworzeniu Stwórca kieruje swe błogosławieństwo do mężczyzny i kobiety stworzonych na Boży obraz i podobieństwo (Rdz 1,26-28). W Rdz 9 to samo błogosławieństwo płodności skierowane jest wprost do Noego i jego trzech synów: „Bóg pobłogosławił Noego i jego synów, mówiąc do nich” (Rdz 9,1). Żadna z czterech ocalałych z potopu kobiet nie jest przy tej okazji wspomniana, choć, w sposób zupełnie naturalny, ich również dotyczy błogosławieństwo płodności. Ta niezwykła koncentracja na osobie Noego i jego synów wydaje się być zrozumiała w kontekście Rdz 10. W tekście tym znajdujemy potwierdzenie skuteczności Bożego błogosławieństwa. Trzej synowie Noego, Sem, Cham i Jafet, stają się protoplastami ludzkości, która napęlnia ziemię, ludzkości podzielonej według szczepów, języków, krajów i narodów (zob. Rdz 10,5.20.32).

¹³ Zob. Beauchamp, „Création”, 155. Mamy świadomość, że zagadnienie wypełnienia się w Rdz 10 błogosławieństwa płodności z Rdz 1 i Rdz 9 pozostaje przedmiotem naukowej dyskusji. Twierdzenie to ma swoich gorących zwolenników. Zob. Brueggemann, *Genesis*, 93-94; Clines, “Theme”, 494; Jacob, *Genesis*, 294; Ross, *Creation*, 221; von Rad, *Genesis*, 144; Vawter, *On Genesis*, 156; Wenham, *Story*, 36. Należy jednak wspomnieć również tych, którzy jednoznacznie negują istnienie podobnej relacji między Rdz 9 i Rdz 10. Zob. Kaminski, *From Noah*, 43-59.

2. „BOJAŻŃ I LĘK PRZED WAMI...” (RDZ 9,2)

Jak mogliśmy zauważyć, w porównaniu do Rdz 1,28 formuła Bożego błogosławieństwa w Rdz 9,1 została skrócona o nakaz czynienia sobie ziemi poddaną. Nakaz ten jest zazwyczaj interpretowany jako wezwanie do pokojowej i odpowiedzialnej dominacji nad światem. Pomimo tego, że idea panowania nie jest wprost wyrażona w formule błogosławieństwa w Rdz 9, to jednak elementy dominacji są wyrażone bardzo dobitnie w Rdz 9,2-3. Tym razem – w rzeczywistości „po potopie” – relację między człowiekiem a światem zwierząt określać mają przede wszystkim bojaźń i lęk stworzeń w odniesieniu do człowieka: „Bojaźń i lęk przed wami [מוראכם וחתכם]¹⁴ niech padnie na wszystkie zwierzęta ziemi i na wszelkie ptactwo podniebne, wszystko, co się porusza na ziemi i wszystkie ryby morskie” (Rdz 9,2). Jak stanowi dalsza część tego samego wersetu, wszystkie stworzenia zostały „oddane” (czasownik נתן w biernej osnowie nif'al) w ręce ludzi. W Rdz 9,3 powierzenie to zostaje potwierdzone. Tym razem jednak to Bóg jest domyślnym podmiotem czasownika נתן w stronie czynnej: „dałem wam wszystko”. Jak stwierdza Jacob Milgrom, gdziekolwiek w tekście kapłańskim podmiotem czasownika נתן jest Bóg, czasownik ten przyjmuje znaczenie ‘obdarzyć, przydzielić, wyznaczyć’ (Kpł 6,10; 7,34; 10,17; Lb 8,19; 18,8.19)¹⁵. W ten sposób przekazanie zwierząt pod władzę ludzi przyjmuje formę wiążącej decyzji, definitywnego ustalenia, a nawet zasady obowiązującej na odnowionej ziemi. Ponadto egzegeci zwracają uwagę na fakt, że w parze rzeczowników

¹⁴ Wyrażenie „bojaźń i lęk” stanowi przykład częstej w literaturze hebrajskiej figury stylistycznej określanej jako *hendiadys*. Polega ona na przedstawieniu jednego pojęcia przy pomocy dwóch wyrazów połączonych współrzędnym spójnikiem. Końcówki osobowe 2 os. liczby mnogiej należy rozumieć jako dopełniacz dopełnieniowy („bojaźń przed wami i lęk przed wami”). Zob. Mulzac, „Genesis”, 71, przyp. 29.

¹⁵ Milgrom, „Prolegomenon”, 150.

„bojaźń i lęk” w połączeniu ze zdaniem „oddałem w wasze ręce” można rozpoznać specyficzne wyrażenia języka militarnego charakterystyczne dla języka opisów świętej wojny¹⁶. Rdzenie **ירא** i **חתת** pojawiają się często zestawione paralelnie w wyrażeniach **אל (לא) תירא ואל (לא) תחת** (‘nie lękaj się, nie trać ducha’) lub podobnych, w kontekście opisów podboju Ziemi Obiecanej (Pwt 1,21; 31,8; Joz 8,1; 10,25; 1 Krn 22,13). W Pwt 11,25 odnaleźć można analogiczne wyrażenie **פחדכם ומוראכם** (‘lęk i trwoga przed wami’) w połączeniu z Bożą obietnicą dotyczącą zdobycia kraju¹⁷. Wyrażenie **נתתי בידך** (dosłownie ‘dałem w twoją rękę’, w sensie „oddałem/wydałem tobie”) mające Boga jako podmiot czynności pojawia się również regularnie w tekstach opisujących podbój Kanaanu i klęskę jego rdzennych mieszkańców (Pwt 2,24; 3,2; Joz 6,2; 8,1).

Wprowadzenie nowego wzorca w opisie relacji między człowiekiem a zwierzętami, wyrażonego w terminologii konfliktu o charakterze militarnym, rzuca nowe światło na tę relację¹⁸. Wydaje się ona teraz daleka od relacji opisanej w strofach kapłańskiego poematu o stworzeniu w Rdz 1¹⁹. Zamiast pokojowej koegzystencji Rdz 9,2 zdaje się wskazywać na rzeczywistość brutalnej dominacji człowieka nad światem zwierząt. Analogia do opisów świętej wojny (por. Wj 34,15-16; Joz 23,7) zakłada również radykalny podział między dwoma kategoriami stworzeń: ludźmi i zwierzętami. Podział ten wydaje się jeszcze pogłębiać przez koncesję, jaką

¹⁶ Zob. von Rad, *Heilige*, 7-11; McEvenue, *Narrative*, 68; Harland, *The Value*, 149.

¹⁷ Co ciekawe, wzmianka o trwodze i lęku w Pwt 11,25 – podobnie jak w przypadku Rdz 9,2 – pojawia się w bliskim sąsiedztwie wzmianki o Bogu udzielającym swego błogosławieństwa: „Widzicie, ja kładę dziś przed wami błogosławieństwo i przekleństwo” (Pwt 11,26).

¹⁸ W świetle Rdz 6,11-12 można się zastanawiać, na ile rzeczywiście jest to „nowa” sytuacja, na ile zaś usankcjonowanie pewnego stanu, który de facto zapanował już na ziemi. Zob. Dequeker, „Green Herbage”, 120.

¹⁹ Von Rad, *Genesis*, 131.

otrzymuje człowiek w Rdz 9,3. Według nowego porządku uzyskuje on pozwolenie na spożywanie pokarmów mięsnych. W ten sposób Rdz 9,3 nawiązuje do Rdz 1,29, gdzie Bóg po raz pierwszy ustalił reguły dotyczące diety pierwszej pary ludzkiej: „Oto wam daję wszelką roślinę przynoszącą ziarno po całej ziemi i wszelkie drzewo, którego owoc ma w sobie nasienie: dla was będą one pokarmem”. Teraz „wszystko, co się porusza i żyje” (podobnie jak wcześniej rośliny zielone) dane jest jako pokarm Noemu i jego potomkom.

Idea „nowej diety” dla ludzkości po potopie koreluje z zagadnieniem panowania i dominacji. Jak zauważa Paul Beauchamp, „zagadnienie panowania i temat spożywania, które w Rdz 1 były przedstawione na tyle niezależnie, że jakkolwiek związek między nimi był niemal niewidoczny, w Rdz 9 ukazują swój niezwykle silny związek: okazuje się, że zwierzę traktowane jako pokonany nieprzyjaciel będzie mógł być również spożywany”²⁰. Idea ta nie wydaje się być całkowicie obca myśli biblijnej. W Biblii Hebrajskiej odnajdujemy choćby takie wyrażenie, jak „jeść mój lud”, które kryje w sobie ideę agresywnej dominacji lub bezlitosnego ucisku (Ps 14,4, zob. również Mi 3,3).

To radykalne przekazanie zwierząt pod panowanie ludzi można również odczytać w kontekście stwierdzenia obecnego w Rdz 8,21 dotyczącego „nienaprawialności” ludzkiego serca²¹. Werset ten odczytany wraz z Rdz 6,5 ukazuje jasno, że kondycja ludzkiego serca nie uległa zmianie, pomimo niszczącego i oczyszczającego działania wód potopu. Serce człowieka pozostaje nieustannie złe. Przemoc (חַמַּס), która napełniła ziemię i która była bezpośrednią przyczyną kataklizmu, wciąż pozostaje przerażającą siłą zdolną zagrozić w każdej chwili istnieniu kosmosu. W obliczu tego zagrożenia Boże zezwolenie wyrażone w Rdz 9,3 staje się rodzajem „wentylu bezpieczeństwa” pozwalającym bezpiecznie rozła-

²⁰ Beauchamp, „Création”, 156.

²¹ Zob. Napora, „Dam wam serce”, 10-19.

dować drzemiącą w człowieku siłę przemocy. Jak zauważa Frank H. Gorman, w warstwie kapłańskiej przyczyną potopu jest przemoc (כח), przez którą należy rozumieć zamach na integralność cielesną lub wprost na życie. Przemoc ta kształtowała relację między człowiekiem i zwierzętami (być może czasem była to rywalizacja w poszukiwaniu żywności), ale przede wszystkim zdominowała ona świat relacji międzyludzkich. Jak stwierdza redaktor kapłański, taki kształt ludzkich relacji określony został w przestrzeni pomiędzy aktem stworzenia a wydarzeniem potopu. Biorąc pod uwagę tę perspektywę, można zaryzykować stwierdzenie, że redaktor kapłański przedstawia zabijanie zwierząt jako sposób na skanalizowanie przemocy. Stwierdziwszy, że przemoc jest trwałym elementem ludzkiej egzystencji, wydaje się on pytać, czy istnieje sposób na jej skanalizowanie, na ujarznienie, utrzymanie jej w pewnych określonych granicach. Zdaniem F. H. Gormana odpowiedź redaktora kapłańskiego przedstawia właśnie zabijanie zwierząt na pozycie jako jeden ze sposobów na ujarznienie, ustrukturyzowanie przemocy²².

Siła przemocy drzemiąca w nieustannie złym sercu człowieka (Rdz 6,5; 8,21), która mogłaby ponownie zagrozić istnieniu rodzaju ludzkiego i bezpieczeństwu stworzonego świata, zostaje teraz skierowana przeciw zwierzętom. Będą one nie tylko doświadczać lęku i trwogi w konfrontacji z człowiekiem, ale zostały one wprost oddane pod panowanie człowieka do tego stopnia, że mogą one stać się dla niego pokarmem.

3. „UPOMNĘ SIĘ O KREW...” (RDZ 9,5)

Zabijanie zwierząt przeznaczonych dla człowieka na pokarm w opinii F. H. Gormana nie wyczerpuje środków mających na

²² Zob. Gorman, *The Ideology*, 181-182. Zob. również: Lemański *Księga Rodzaju*, 413.

celu strukturyzację ludzkiej przemocy i poddanie jej kontroli. Z aktem zabicia zwierzęcia, czy to w celach spożywczych czy na przykład ofiarniczych, bardzo często ściśle związany bywa obrzęd czy też rytuał. Powołując się na konkluzje René Girarda wyrażone w jego książce *La Violence et le sacré*, F. H. Gorman postrzega ofiarę ze zwierząt jako „środek, przez który ludzka agresja i przemoc zostają poddane kontroli”. W tym sensie celem ofiary rozumianej jako uporządkowana, kontrolowana i uświęcona przemoc jest „przywrócenie określonej wspólnocie harmonii celem wzmocnienia tkanki społecznej”²³. Myśl ta rzuca ciekawe światło na opowiadanie o potopie, zwłaszcza zaś na zagadnienie interpretacji ofiary całopalnej złożonej przez Noego po wyjściu z arki. Wydaje się jednak, że w Rdz 9,1-7 znaleźć można jeszcze jeden przykład ograniczenia przemocy za pomocą rytuału.

Zabijanie zwierząt w celach spożywczych, podobnie jak ich użycie w procesie ofiarniczym, nie może być postrzegane jako bezwarunkowe przyzwolenie na wtargnięcie sił przemocy w sferę ludzkiego życia. Siły te, rozumiane jako potęga ujarzmionego w akcie stworzenia chaosu, nie zostają w ten sposób radykalnie wyzwolone ze wszelkich więzów i ograniczeń. Wręcz przeciwnie, zostają one ujęte w ramy procesu rytualnego²⁴. Prawo rytualne określa granice mające na celu utrzymanie w ryzach siły przemocy. Przyzwolenie na spożywanie mięsa zwierząt przekazane Noemu i jego potomkom w Rdz 9,3 zostaje natychmiast ograniczone za pomocą reguł

²³ Gorman, *The Ideology*, 181-182.

²⁴ W restrykcjach, którymi obwarowane jest przyzwolenie na zabijanie, J. Lemański dostrzega nie tyle element regulacji o charakterze kultycznym czy rytualnym, ale raczej ograniczenia „mające na celu szacunek do życia jako takiego”. Mimo to przyznaje on, że „mimo braku wyraźnego kultowego kontekstu można tu jednak dostrzec próbę kultowej interpretacji nowych zasad wprowadzonych w 9,2-3. W praktyce bowiem szacunek do życia danego przez Stwórcę jest już sam w sobie aktem oddawania Mu należnej czci. To przestrzeń przygotowana pod późniejsze regulacje dotyczące rytualnego uboju i zasady kultowe”. Zob. Lemański *Księga Rodzaju*, 413-414.

mających charakter rytualny: „nie wolno wam tylko jeść mięsa z krwią życia” (Rdz 9,4)²⁵. Należy zwrócić uwagę, że zakaz spożywania krwi wyrażony jest przy pomocy formuły **לֹא תֹאכְלוּ**. W języku hebrajskim, jak wiadomo, istnieją dwa sposoby wyrażenia zakazu: przy użyciu partykuły przeczącej **לֹא** z formą trybu oznajmującego oraz przy pomocy partykuły przeczącej **אַל** z formą iussivus. Pierwszy sposób jest znacznie mocniejszy od drugiego i używany bywa w kategoriach zakazach stale obowiązujących (występuje np. w Dekalogu)²⁶. To on właśnie został użyty w Rdz 9,4. Należy przy tym zauważyć, że zakaz formalnie dotyczy spożywania mięsa (**אַךְ-בֶּשֶׂר, לֹא תֹאכְלוּ**). Środkowa część wiersza 9,4 precyzuje jednak, że chodzi o **בֶּשֶׂר בְּנַפְשׁוֹ דָּמוֹ**. Wyrażenie to najczęściej bywa tłumaczone jako ‘mięso z jego życiem, [to jest] jego krew’²⁷.

W Biblii Hebrajskiej znaleźć można dwa wyraźnie sformułowane ograniczenia związane ze spożywaniem krwi. W Kpł 17,10 Bóg ostrzega: „Jeżeli ktoś z domu Izraela albo spośród przybyszów, którzy osiedlili się między nimi, będzie spożywał jakakolwiek krew, zwrócę oblicze moje przeciw-

²⁵ Victor P. Hamilton zwraca uwagę, że Rdz 9,3-4 powtarza schemat znany już czytelnikowi z Rdz 2,16-17. Pierwszy werset zawiera wspólnomyślnie przyzwolenie („z wszelkiego drzewa tego ogrodu możesz spożywać”, „wszystko, co się porusza i żyje, jest przeznaczone dla was na pokarm”), po nim zaś następuje pojedynczy zakaz („ale z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść”, „nie wolno wam tylko jeść mięsa z krwią życia”). Zob. Hamilton, *The Book of Genesis*, 314.

²⁶ Zob. Hamilton, *The Book of Genesis*, 314; Bright, „Apodictic”, 185-204.

²⁷ Przyimek **ב** miałyby tu znaczenie ‘z’ (zob. Gesenius – Kautzsch, *Hebrew Grammar*, §119n), rzeczownik **דָּמוֹ** natomiast należałoby rozumieć jako „dopowiedzenie wyjaśniające, jeśli nie głoszące”. Zob. Skinner, *Genesis*, 171. Zwolennicy alternatywnych rozwiązań interpretują przyimek **ב** jako beth pretii lub beth essentiae, tłumacząc całe zdanie: „nie będziecie jedli mięsa jakby to było życie”. Joan R. Marín i Torner („Demararé comptes”, 45) zauważa, że w ten sposób redaktor kapłański podkreśla ograniczenie panowania człowieka nad światem zwierząt: przyzwolenie na pokarm mięsny, które otrzymał człowiek, nie oznacza jego absolutnej władzy nad życiem zwierzęcia.

ko temu człowiekowi spożywającemu krew i wyłączę go spośród jego ludu”. Kolejne wersety dostarczają uzasadnienia dla tego surowego prawa: „Bo życie ciała jest we krwi [כי נפש הבשר בדם הוא], a Ja dopuściłem ją dla was *tylko* na ołtarzu” (Kpł 17,11). Ten sam argument powtórzony został w regulacjach zachowanych na kartach Księgi Powtórzonego Prawa (Pwt 12,20-25): „Ale się wystrzegaj spożywania krwi, bo we krwi jest życie [כי הדם הוא הנפש], i nie będziesz spożywał życia razem z ciałem” (Pwt 12,20). Z kolei w Kpł 19,26 czytamy: „Nie będziecie jeść niczego z krwią [על-הדם]” (zob. również 1 Sm 14,32-35). Jak widać, Prawo zakazywało spożywania krwi zabitych zwierząt oraz spożywania „z krwią”, tzn. mięsa zabitych zwierząt, w którym wciąż była krew.

Prawodawca biblijny nie tylko jednak formułuje zakaz spożywania krwi oraz mięsa z krwią, ale wskazuje również na praktyczne rozwiązanie problemu pozyskania mięsa „bez krwi”. Rozwiązaniem tym, w myśl Kpł 17,1-6, było uczynienie uboju zwierząt domowych czynnością ofiarniczą²⁸. Zwierzę przeznaczone na rzeź winno być przyprowadzone przed wejście do Namiotu Spotkania, tam należało je zabić w jako ofiarę biesiadną dla Pana, krew jego winna skropić ołtarz²⁹, a jego tłuszcz winien zostać spalony „jako woń miła Panu” (Kpł 17,5-6). Dopiero wtedy, przekazawszy uprzednio część należną kapłanowi, Izraelita mógł spożywać mięso ofiarowanego zwierzęcia³⁰. Księga Powtórzonego Prawa wskazuje na „świecki” (nie związany z czynnością ofiarniczą) ubój tak domowych, jak i dzikich zwierząt. I w tym wypadku jednak mowa jest o konieczności pozbycia się krwi z mięsa

²⁸ Sperling, „Blood”, I, 762.

²⁹ Jak zauważa Gerhard von Rad, krew była pierwotnie postrzegana jako najistotniejszy element udziału bóstwa w ofierze czy uboju. Zob. von Rad, *Genesis*, 131. Na poparcie swej opinii autor ten przywołuje Kpł 7.

³⁰ W przypadku dzikich zwierząt, których spożywanie Prawo dopuszczało, należało wypuścić krew i przykryć ją ziemią. Zob. Kpł 17,13.

przeznaczonego do spożycia: „wylejesz ją jak wodę na ziemię” (Pwt 12,15-16).

Uzasadnienia tych regulacji należy szukać w związku między krwią (דם) i życiem (נפש) ukazany wyraźnie w cytowanym powyżej fragmencie Pwt 12,20. Zestawienie to nie powinno specjalnie dziwić. Pierwotnie rzeczownik נפש oznaczał gardło, a przez rozszerzenie znaczenia – również oddech, który wychodzi nijako z gardła³¹. Ponieważ regularny, równy oddech jest oczywistym znakiem życia, uznawano, że נפש (‘oddech’) stanowi życie i witalność, jest siłą życiową ludzi. Wydaje się, że również krew postrzegana była jako znak o podobnym charakterze. Jak podkreśla Gordon J. Wenham, bicie serca i pulsowanie krwi są oznakami życia³². Tak więc krew oznaczała życie, a nawet była w pewnym sensie utożsamiana z życiem i postrzegana jako siedziba נפש – życia, oddechu. Związek między דם i נפש widoczny jest również w zakazie w Rdz 9,4, który mówi o „mięsie z jego życiem [בנפשו], to znaczy jego krwią [דמו]” (zob. również Pwt 27,25; Ps 72,14; 94,21). Warto przy tym pamiętać, że Bóg w Biblii ukazany jest jako jedyny Stwórca życia, a w konsekwencji życie jest jego wyłączną własnością³³.

W ten sposób, podczas gdy Rdz 9,3 wprowadza pozwolenie na spożywanie mięsa, co jest równoznaczne z pozwoleniem na ubój zwierząt, Rdz 9,4 wprowadza jasne ograniczenia wydanej wcześniej koncesji. Choć człowiek zostaje upoważniony do zabijania zwierząt, Rdz 9,4 podkreśla absolutne panowanie Boga nad wszelkim życiem³⁴. Werset Rdz 9,5, identycznie jak Rdz 9,4, rozpoczyna partykuła אך (‘z pewnością, jednakże’)³⁵. O ile jednak w wersecie 9,4 wprowadza

³¹ Wolff, *Anthropologie*, 25-48.

³² Wenham, *Genesis*, 193.

³³ Zob. Łach, *Księga Rodzaju*, 267.

³⁴ Zob. Dequeker, „Green Herbage”, 127.

³⁵ Partykuła ta bywa stosowana w tekstach o charakterze prawnym i wprowadza zazwyczaj istotne restrykcje. Zob. Muraoka, *Emphatic Words*, 130.

ona zakaz: „nie wolno wam tylko jeść mięsa z krwią życia”, w 9,5, zamiast podobnego zakazu, partykuła ׀א wprowadza rodzaj oficjalnego wyjaśnienia prawa, które w formie apodyktycznej pojawi się dopiero w 9,6. Wyjaśnienie to uwydatnia absolutną Bożą dominację nad życiem wszystkich stworzeń. Redaktor kapłański uwydatnia to panowanie przez trzykrotne zapewnienie, że Bóg „upomni się” (dosłownie: ‘będę szukał’ – אדרש). Choć czasownik שרר (‘szukać’) pojawia się trzykrotnie w tym wersecie niezmiennie w tej samej formie (Qal imperfectum 1 os. singularis), pewnej ewolucji podlega przedmiot Bożego „szukania”:

	upomnę się (אדרש)	o waszą własną krew ³⁶
u każdego zwierzęcia	upomnę się (אדרש)	o nią [o krew]
u każdego człowieka	upomnę się (אדרש)	o życie jego brata

Najpierw dwukrotnie przedmiotem tym jest krew (דם), w ostatniej części mowa jest o upominaniu się o życie człowieka (נפש). Rzeczownik krew (דם) łączy wiersz 9,5 z werselem 9,4. Co ciekawe jednak, to nie krew zwierząt (choć to o niej była mowa w 9,4) ma być „szukana” przez Boga. Bóg upomni się o krew człowieka. Przejście od krwi (דם) do życia (נפש) w 9,5 wskazuje również na przejście od problemu relacji człowiek-zwierzę do relacji międzyludzkich: słowo życie (נפש) pojawia się w kontekście przelania krwi człowieka przez drugiego człowieka. W ten sposób, jak zauważa P. J. Harland, zakaz spożywania krwi w sposób naturalny prowadzi do przykazania wskazującego na wartość ludzkiego życia³⁷. Zwieńczeniem tego przejścia jest gnomiczne prawo

³⁶ Clause Westermann sugeruje, że w wyrażeniu לנפשתיכם אדרש את־דמכם mamy do czynienia z tzw. lamed posiadania. Chodzi o „waszą krew”, w odróżnieniu od krwi zwierząt. Zob. Westermann, Genesis, 466.

³⁷ Harland, *The Value*, 158.

zawarte w 9,6a: „*Jeśli* ktoś przeleje krew ludzką, przez ludzi ma być przelana krew jego” wraz z jego najgłębszym teologicznym fundamentem wyrażonym w 9,6b: „bo człowiek został stworzony na obraz Boga”.

Nasze obserwacje dotyczące pojęcia krwi (דם), a zwłaszcza jego powiązania ze słowem נפש rozumianym jako życie, pozwalają nam dostrzec we krwi znacznie więcej niż tylko element fizycznej struktury ludzkiego organizmu. Według Beauchampa krew winna być postrzegana jako element tożsamości. Co za tym idzie, takie wyrażenia, jak „spożywać krew” czy też „rozlać krew”, które sugerują spowodowanie czyjejś śmierci, w głębszym znaczeniu wskazują na brutalny zamach na tożsamość istoty żyjącej – „istotę morderstwa stanowi konfiskata tożsamości”³⁸. W tym sensie, tekst Rdz 9 odsłania jakby drugie dno. Jak zauważa Beauchamp:

Pełniąc funkcję nauczycielską, prawo kapłańskie uczy tu, że morderstwo podyktowane jest pragnieniem – jeśli mogę tak powiedzieć – ingerencji w czyjąś tożsamość, jakby picia jego krwi. Metaforyczne użycie wyrażenia „pijący krew” [krwio-pijca], na określenie kogoś, kto nienawidzi, jest dla nas w pełni zrozumiałe. Prawo metaforyczne ma w ten sposób za zadanie ukazać ukrytą naturę morderstwa. Morderca, nie będąc pewny własnego obrazu, pragnie napęlić się czyjąś tożsamością, odbierając życie swemu bratu³⁹.

W ten sposób prawo o charakterze rytualnym regulujące stosunki między człowiekiem i zwierzętami (9,4) otwiera przed nami drogę w stronę złożonego systemu relacji międzyludzkich. W rzeczywistości pomiędzy 9,4 i 9,5-6 dokonuje się przejście od zagadnień dotyczących traktowania zwierząt do problemów czysto ludzkich, od krwi zwierząt do krwi człowieka, od wartości życia zwierzęcia do wartości

³⁸ Beauchamp, „Creation”, 163.

³⁹ Beauchamp, „Creation”, 163.

ludzkiego życia. Najistotniejsze jednak, jak się wydaje, jest przejście między sferą obrzędu i sferą etyki. Poprzez metaforę prawa o charakterze rytualnym zostaje odsłonięta ukryta natura mordu (będącego zamachem na tożsamość bliźniego), a człowiek zostaje zaproszony do odkrywania prawdy dotyczącej ludzkiej społeczności. Społeczność ta może być budowana tylko w oparciu o strukturę etyczną zbudowaną na fundamencie prawdy, że „Bóg uczynił człowieka na swój własny obraz” (Rdz 9,6).

4. ZAKOŃCZENIE

Przeprowadzona analiza fragmentu kapłańskiego zakończenia opowiadania o potopie pozwoliła uwypuklić głębsze znaczenie zawartych tam regulacji określających „popotopowy” model relacji między człowiekiem i zwierzętami. Współrzędnymi tego modelu mają być, według redaktora kapłańskiego, lęk i bojaźń odczuwane przez zwierzęta w stosunku do człowieka oraz dominacja człowieka nad światem zwierząt, obejmująca również prawo zabijania zwierząt na pokarm. I choć model ten daleki jest od ideałów współczesnych ruchów ekologicznych, nie sposób nie dostrzec w analizowanym tekście wyraźnego przesłania, które można by nazwać „protoekologicznym”: dominacja człowieka ma charakter ograniczony, a suwerenem życia każdej istoty żyjącej pozostaje niepodzielnie Stwórca kosmosu i wszystkiego, co w nim żyje – Bóg.

Naszkicowany przez redaktora biblijnego zarys organizacji świata po potopie wydaje się tchnąć niezwykłym realizmem. Redaktor ten pozbawiony jest złudzeń co do kondycji ludzkiego serca (Rdz 8,21). Przemoc, która już raz zaprowadziła ludzkość na skraj samounicestwienia, nieustannie czyha u wrót. Zapanowaniu nad nią służyć mają właśnie regulacje zawarte w Rdz 9,1-7. Ich geniusz ujawnia się w tym, że, wychodząc od przepisów żywieniowych i rytualnych (uznawanych niekiedy dzisiaj za drugorzędne czy wręcz banalne),

wkraczają w przestrzeń ponadczasowej problematyki życia, jego wartości, relacji międzyludzkich oraz ich najgłębszego fundamentu – prawdy o człowieku stworzonym na obraz Stwórcy.

BIBLIOGRAFIA

- Beauchamp P., „Création et fondation de la loi en Gn 1, 1 - 2, 4a: le don de la nourriture végétale en Gn 1, 29s.», *La création dans l'Orient Ancien: Congrès de l'ACFEB, Lille (1985)* (red. L. Derousseaux – F. Blanquart) (Lectio Divina 127; Paris: Cerf 1987) 139-182.
- Bright J., „The Apodictic Prohibition: Some Observations”, *Journal of Biblical Literature* 92 (1973) 185-204.
- Brueggemann W., *Genesis* (Atlanta, GA: John Knox Press 1982).
- Clines D.J.A., „Theme in Genesis 1-11”, *Catholic Biblical Quarterly* 38 (1976) 483-507.
- Dequeker L., „Green Herbage”, *Bijdragen* 38 (1977) 118-127.
- Dziadosz D., *Tak było na początku... Izrael opowiada swoje dzieje. Literacka i teologiczna analiza wiodących tradycji Księgi Rodzaju* (Przemysł: Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej 2011).
- Gesenius W. – Kautzsch E., *Gesenius' Hebrew Grammar* (tł. A.E. Cowley) (Oxford: Oxford University Press 1910).
- Gilbert M., „«Soyez féconds et multipliez» (Gn 1,28)”, *Nouvelle Revue théologique* 96 (1974) 729-742.
- Girard R., *La Violence et le sacré* (Paris: Éditions Bernard Grasset 1972).
- Gorman F.H., *The Ideology of Ritual: Space, Time and Status in the Priestly Theology* (JSOT.S 91; Sheffield: JSOT Press 1990).
- Hamilton V.P. *The Book of Genesis: Chapters 1-17* (NICOT; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1990).
- Harland P.J., *The Value of Human Life: A Study of the Story of the Flood (Genesis 6-9)* (VT.S 64; Leiden: Brill 1996).
- L'Hour J., *Genèse 1-2,4a. Commentaire* (Louven – Paris – Bristol, CT: Peeters 2016).
- Jacob B., *Das erste Buch der Tora: Genesis* (Giessen: Schocken 1934).

- Kaminski C.M., *From Noah to Israel: Realization of the Primal Blessing after the Flood* (LHB/OTS 413; London – New York, NY: T & T Clark 2004).
- Kselman J.S., „The Recovery of Poetic Fragments from the Pentateuchal Priestly Source”, *Journal of Biblical Literature* 97 (1978) 161-173.
- Laskowski Ł., *Motyw potopu jako nowego stworzenia w Biblii* (Studia Biblica Lublinensia 7; Lublin: Wydawnictwo KUL 2010).
- Lemański J., *Księga Rodzaju. Rozdziały 1-11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (NKB ST 1/1; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2013).
- Each S., *Księga Rodzaju. Wprowadzenie. Przekład z oryginału. Komentarz* (PŚST I/1; Poznań: Pallotinum 1962).
- Marín i Torner J.R., „«Demana're comptes de la vostra sang». La sang i la vida humana en Gn 9,1-7”, *La violència en la Bíblia* (red. A.P. i Tàrrrech) (Scripta Biblica 9; Tarragona [Barcelone]: Associació Bíblica de Catalunya i Publicacions de l'Abadia de Montserrat 2009) 33-65.
- McEvenue S.E., *The Narrative Style of the Priestly Writer* (AnBib 50; Roma: Pontificio Istituto Biblico/Biblical Institute Press 1971).
- Milgrom J., „A Prolegomenon to Leviticus 17:11”, *Journal of Biblical Literature* 90 (1971) 149-156.
- Mulzac K., „Genesis 9:1-7: Its Theological Connections with the Creation Motif”, *Journal of the Adventist Theological Society* 12/1 (2001) 65-77.
- Muraoka T., *Emphatic Words and Structure in Biblical Hebrew* (Jerusalem: Magnes – Leiden: Brill 1985).
- Napora K., „«Dam wam serce nowe» (Ez 36,26). Bóg Starego Testamentu wobec ludzkiego serca”, *Symposium* 18/2.27 (2014) 9-26.
- Napora K., „Obraz świata po potopie według Rdz 8,22”, *Verbum Vitae* 31 (2017) 46-67.
- Pawłowski Z., *Opowiadanie, Bóg i początek. Teologia narracyjna Rdz 1-3* (Rozprawy i studia biblijne 13; Warszawa: Vocatio 2003).
- Porten B. – Rappaport U., „Poetic Structure in Genesis IX 7”, *Vetus Testamentum* 21 (1971) 363-369.

- von Rad G., *Der Heilige Krieg im alten Israel* (ATHANT 20; Zürich: Zwingli-Verlag 1951).
- von Rad G., *Old Testament Theology*. I. *The Theology of Israel's Historical Traditions*. II. *The Theology of Israel's Prophetic Traditions* (tł. D.M.G. Stalker) (London: SCM Press 1975).
- Ross A.P., *Creation and Blessing: A Guide to the Study and Exposition of the Book of Genesis* (Grand Rapids, MI: Baker Book House 1988).
- Sperling S.D., „Blood”, *The Anchor Yale Bible Dictionary* (red. D.N. Freedman) (New York: Doubleday 1992) I, 761-764.
- Stachowiak L., *Potop biblijny: Tworzywo literackie. Treść opowiadania. Teologia* (Jak rozumieć Pismo Święte 4; Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1996).
- Szymik S., „«Czyńcie sobie ziemię poddaną» (Rdz 1,28). Cywilizacyjny postęp ludzkości w świetle Rdz 1–11”, *Verbum Vitae* 31 (2017) 21-44.
- Wawter B., *On Genesis: A New Reading* (Garden City, NY: Doubleday 1977).
- Wenham G.J., *Genesis 1-15* (WBC 1; Waco, TX: Word Books 1987).
- Wenham G.J., *Story as Torah: Reading the Old Testament Ethically* (OTS; Edinburgh: T & T Clark 2000).
- Westermann C., *Genesis 1-11* (tł. J. Scullion) (A Continental Commentary; Minneapolis, MN: Fortress Press 1994).
- Wolff H.W., *Anthropologie des Alten Testaments* (München: Chr. Kaiser Verlag 1973).

Ks. KRZYSZTOF NAPORA, sercanin, doktor nauk biblijnych, absolwent Wyższego Seminarium Misyjnego Księży Najświętszego Serca Jezusowego w Stadnikach, Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Pontificio Istituto Biblico w Rzymie, Rothberg International School Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie oraz École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem. Od 2012 roku pracownik naukowo-dydaktyczny Instytutu Nauk Biblijnych KUL.