

ANDROGYN, CZY COMMUNIO PERSONARUM?

Mit jest formą opowieści mającej na celu wyjaśnianie rzeczywistości za pomocą jej symbolicznych odpowiedników. Tłumaczy to, dlaczego człowiek posługuje się mitem zadając pytania na temat samego siebie, swojej natury, fundamentalnego doświadczenia swojej egzystencji. Zróżnicowanie seksualne i jego rola w kształtowaniu się jednostki podlegają również tej regule, a jako zasadniczy element człowieczeństwa nigdy nie przestały wzbudzać rozlicznych pytań. Pierwsze rozdziały *Księgi Rodzaju* nabierają szczególnego znaczenia dla tej refleksji, tworząc opowieść, której pierwotny mityczny charakter wyraźnie przebija przez jej archaiczną formę¹. Święty Autor nie waha się przyswajać sobie fragmentów starożytnych mitów (zasadniczo mezopotamskich), aby na nowo wpisać je w swoją religijną wizję. Tekst ten, prawdziwa matryca naszej europejskiej cywilizacji, rzuca szczególne światło na antropologię. Stanowi przez to niezbędny etap w refleksji nad zróżnicowaniem seksualnym. Wydaje się nam jednak interesujące skonfrontowanie go z mitem o *androgynie*, przekazanym przez Platona w *Uczcie*². Choć nie przyczynił się on bezpośrednio do wypracowania podstawowych struktur naszej kultury, stanowi interesujący wzorzec etiologii miłości i seksualności, gdyż współbrzmi z pewnymi współczesnymi, coraz bardziej rozpowszechniającymi się poglądami. Ponadto mit ten nie jest specyficzny dla myśli helleńskiej; znajdujemy go na przykład w *Upaniszadach*³. Jego szeroki zasięg czyni więc zeń uprzywilejowanego partnera dialogu z biblijną opowieścią.

Konfrontacja tekstu biblijnego z tekstem filozoficznym pozwala dostrzec z większą wyrazistością przydatność każdego z zaproponowanych modeli. Zestawienie to jest tym bardziej interesujące, że obie

¹ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Città del Vaticano 1986, s. 14-16: obszerny przypis na temat pojęcia mitu i jego zastosowania w opowieści z *Księgi Rodzaju*.

² Posługujemy się następującym wydaniem: Platon, *Uczta*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002 (przełożył Władysław Witwicki).

³ Mityczne opowieści w tradycji hinduistycznej. Są to krótkie teksty powstałe w latach 500–200 przed Chrystusem.

opowieści mają punkty styczne, o których wspomina nawet papieska encyklika!⁴ Czy zbieżność ta oznacza możliwość oryginalnej syntezy mogącej lepiej sprostać nowym oczekiwaniom naszego postmodernistycznego społeczeństwa, czy też przeciwnie, jest tylko grą pozorów, ukrywającą głęboką rozbieżność? Czy struktura: męskie – żeńskie, ukazana w Rdz 1–3, otwarta jest na inny odczyt, dopuszczając tym samym nowy model antropologii, w którym znalazłoby się miejsce dla *androgyna*? Jakie jest znaczenie zróżnicowania seksualnego w kształtowaniu się ludzkiej osoby?

Zanim przejdziemy do konfrontacji opowieści biblijnej z mitem platońskim, należy dokładnie przypomnieć ich naturę. Łatwiej uda się wtedy wydobyc kontrasty i zbieżności oraz odpowiedzieć na nasze pytania.

Mit o *androgynie*

Po Eryksimachu i Pauzanaszu zabiera głos Arystofanes, aby podać swoją z kolei teorię przyczyn miłości (*erôs*) i jej natury. Jego zdaniem, istniały (pierwotnie) trzy płcie (*genê*) u ludzi: męska, żeńska i będąca zlepkiem jednej i drugiej „płeć obojnakowa”, czyli *androgyn*.

Arystofanes tak opisuje każdego człowieka: „Otóż cała postać człowieka każdego była krągła, piersi i plecy miała naokoło, miała też i cztery ręce i nogi w tej samej ilości, i dwie twarze na krągłej, walcowatej szyi, twarze zgola do siebie podobne. Obie patrzyły w strony przeciwne z powierzchni jednej głowy. Czworo było uszu, dwie okolice wstydlive i tak dalej, jak to każdy sobie łatwo podług tego sam wyobrazić potrafi”⁵

Ludzi opisano jako istoty straszliwie silne i ogromnie niezależne, porywające się na bogów. Zeus, nie mogąc pozwolić sobie na zniszczenie ludzi, jak uczynił to z olbrzymami, bo pozbawiłoby to bogów ich ofiar, decyduje się osłabić rywali przecinając ich na dwoje. Apollin podejmuje się „wykończyć” to, co uczynił Zeus, a o doznanym traktowaniu świadczy obecność pępka i fałdów na brzuchu. Każda połowa, pragnąc powrócić do swojego pierwotnego stanu, zaczęła wtedy poszukiwać drugiej połowy, aby odbudować wraz z nią pojedynczą istotę. Stan ten doprowadzał ludzi do śmierci głodowej z bezczyn-

⁴ Zob. Benedykt XVI, *Deus Caritas est*, nr 11.

⁵ Platon, dz. cyt., s. 52-53. Opowieść zawarta jest w paragrafach od 189 D do 193 D.

ności, bo – jak mówił Arystofanes – „nic nie chciało żadne robić bez drugiego”. Aby oszczędzić im nędznego końca, Zeus przeniósł narządy płciowe z tyłu na przód ciała. Dlatego, kiedy mężczyzna spotyka kobietę, może z nią współżyć, a gdy spotyka się dwóch mężczyzn, mogą również osiągnąć zaspokojenie, odnajdując w stosunku seksualnym pewnego rodzaju nasycenie. Pozwala im to następnie oddawać się działaniu.

Znaczenie tej opowieści polega na jej dążeniu do wyjaśnienia zjawiska miłości. Miłosne przyciąganie jest – według Arystofanesa – skutkiem pierwotnego podziału. Orientację seksualną określa natura przodka. Kobiety i mężczyźni, pochodzących od *androgyna*, pociągają osoby płci przeciwnej, a tych, którzy pochodzą od istoty rodzaju męskiego lub żeńskiego, pociągają osoby tej samej płci. Arystofanes dodaje, że pragnienie, które popycha te osoby jedne ku drugim, jest głębsze od zwykłego pociągu fizycznego. Każda „połowa” pragnie „tak się złączyć w jedno możliwie najściślej..., by dwojgiem będąc, jedną się stać istotą”⁶. Miłość definiuje się więc jako zupełnie pierwotne pragnienie powrotu do jedności utraconej z powodu win. Mężczyzna i kobieta dążą do odnalezienia wcześniejszego stanu pełni. *Androgynia* stanowi więc „normalny” stan ludzkości, a w zróżnicowaniu seksualnym dostrzega się niedoskonałość świadcząca nie tylko o odcięciu się od innego, lecz i od własnych korzeni⁷

Wymowa tego mitu jest jasna, a jej uwypukleniu sprzyja zestawienie jej z opowieścią z *Księgi Rodzaju*. Punkty wspólne łatwo jest wydobyć. W każdej z tych opowieści przechodzimy od jednej do dwóch istot seksualnie zróżnicowanych, zarówno w Rdz 1, 27, jak i w Rdz 2, 18-21. Nie można zaprzeczyć, że stworzenie kobiety z mężczyzny w Rdz 2, 21-22 też przypomina chirurgiczną pracę wykonaną przez Apollina. Odpowiednikiem takiego pierwotnego podziału jest *una caro* z Rdz 2, 23, co współbrzmi z zakończeniem platońskiego mitu. Człowiek podlega boskiej karze, bo chciał być jak Bóg. Ludzie opisani przez Arystofanesa również podlegają karze, bo zbuntowali się przeciwko bóstwu.

Te różnorodne składniki wydobyli interpretatorzy *Księgi Rodzaju* 1–3 i rozwinęli je następnie w sposób znaczący zwłaszcza w mityce żydowskiej i w Kabale, jak również w tradycji hermetycznej⁸ i u nie-

⁶ Por. tamże, 192E.

⁷ X. Lacroix, *Le corps de chair. Les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, Paris 1994, s. 288.

⁸ Od łac. *Hermes Trismegistus*, imię legendarnego proroka, który miał przekazać Grekom tajemną wiedzę magiczną kapłanów staroegipskich (przyp. tłum.).

których autorów chrześcijańskich. Bliższy nam Freud odwołuje się do tego mitu, aby zilustrować tezę o instynkcie seksualnym jako „potrzebie odtworzenia wcześniejszego stanu”⁹

W *Traktacie o historii religii* Mircea Eliade wysuwa kilka interesujących refleksji pozwalających ustalić związek między taką antropologią a zakładaną przez nią teologią¹⁰. Gdyż mit ten, daleki od tego, by być odosobnionym przypadkiem, często występuje w różnych panteonach ludzkości. Obecny jest zarówno na Dalekim Wschodzie, jak i w basenie śródziemnomorskim i w krajach nordyckich. Ludzka *androgynia* odpowiada *androgynii* bogów. Wyraża w terminach biologicznych rzeczywistość metafizyczną. Boskość jest potęgą absolutną, nie może więc być w jakikolwiek sposób ograniczana. To, co męskie i żeńskie w boskości, wyraża koegzystencję przeciwieństw, zasadę kosmologiczną. Boska *androgynia* jest również sposobem wyjaśniania zaistnienia boskości. Jest samowystarczalna, bo zawiera obie konieczne dla pojawienia się życia zasady. Jest więc rzeczą normalną, że ten boski mit stał się „paradygmatem religijnego doświadczenia człowieka”

Adam, Ewa i Bóg

Rozdziały 1–3 *Księgi Rodzaju* tworzą dwie wyraźnie wyodrębnione opowieści. Pierwszą, zwaną kapłańską (Rdz 1, 1 – 2, 4a), zredagować miano zaraz po Wygnaniu, aby jasno wyrazić wyższość Boga Izraela nad innymi bogami¹¹. Druga, zwana jahwistyczną¹² (Rz 2, 4b – 3, 24), jest odpowiedzią na kwestię znaczenia zróżnicowania seksualnego i zła. Zbadamy pokrótce każdą z tych opowieści, zanim skonfrontujemy je z mitem platońskim.

Opowieść kapłańska

Opowieść kapłańska zbudowana jest wokół siedmiu dni tygodnia, gdzie każdy dzień odpowiada jednemu dziełu. Pierwszą cechą charakterystyczną tej założycielskiej opowieści jest więc osadzenie w czasie. Autor umieszcza się we wnętrzu czasu i chce tu zaznaczyć początek

⁹ S. Freud, *Au-delà du principe de plaisir. Essai de psychanalyse*, Paris 1968, s. 72-74.

¹⁰ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Wydawnictwo KR, 2000.

¹¹ J. L. Ska, *Introduction à la lecture du Pentateuque*, Bruxelles 2000, s. 238.

¹² Teoria dokumentarna jest od wielu lat atakowana. Jednak dla wygody zachowamy tę klasyczną nazwę do oznaczania drugiej opowieści o stworzeniu.

historii. Relacjonowane wydarzenie jest wydarzeniem jedynym, nie może się powtórzyć. Mimo że, jak powiedzieliśmy to we wprowadzeniu za Janem Pawłem II, tekst ten nie waha się korzystać z elementów lokalnych mitów, różni się od nich zasadniczo. Mamy tu do czynienia z opowieścią umiejscowioną w czasie i w historii. Za sprawą ludzkiego autora opuszczamy więc czasową nieokreśloność mitu i porzucamy funkcję ściśle symboliczną tego gatunku literackiego na rzecz etiologii historii wyrażonej w formie symbolicznej. Rdz 1–3 proponuje nam „prawdziwą krytyczną reinterpretację mitu”¹³

Drugą zasadniczą cechą charakterystyczną całej opowieści jest dobro stworzenia. W przeciwieństwie do mitów mezopotamskich, stworzenie nie jest owocem kosmogonicznego zmagania między dwiema mocami (Marduk i Tiamat na przykład), a człowiek nie rodzi się z krwi zwyciężonego boga (jak w mezopotamskim micie z Kingu). Stworzenie jest owocem Boskiego Słowa, które oddzielając wprowadza ład w pierwotny chaos. Stworzenie jest więc radykalnie dobre. Człowiek stworzony jest na obraz Boga i podziela wraz z Nim wspólne miejsce życia: Eden. Opowieść biblijna sprzeciwia się otaczającym mitom, w pełni przyswajając sobie pewne ich składniki. Przebija to w powtarzonym twierdzeniu: „i widział Bóg, że były dobre”, dodatkowo mocno podkreślonym w wersecie 31: „a Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre”, co samo przez się stanowi zatwierdzenie całego dzieła stwórczego.

Te dwie cechy charakterystyczne odróżniają od razu tę opowieść od każdego mitu. Autor, w przeciwieństwie do mitów mezopotamskich, nie stara się opisać aktu stworzenia. Cała opowieść jest rozwinięciem wersetu Rdz 1, 1. Bóg jest jedynym Stwórcą i nie ma prócz Niego innego. Na tym polega zasadnicze, lecz nie jedyne, przesłanie tego tekstu.

Stworzenie człowieka wyróżnia się w sposób szczególny. Chociaż ma miejsce szóstego dnia, jak w wypadku zwierząt, inaczej jest nam przedstawione. Rośliny i zwierzęta stworzono każde „według ich rodzajów” (Rdz 1, 11n. 21. 24n). Nie jest to powtórzone w odniesieniu do człowieka. Powiedziano po prostu: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” Interpretacja tego „stworzenia na obraz” jest niesłychanie złożona. Proponowano wiele rozwiązań, a tekst ukazuje całą głębię swoich znaczeń nie tyle przez ich konfrontację, co przez ich syntezę. Kontrast w stosunku do zwierząt jest dla nas pierwszą wskazówką.

¹³ A. M. Pelletier, *Lectures Bibliques*, Paris 1998, s. 29.

Podkreśla wyjątkowość człowieka w całym stworzeniu. „Zwierząt jest wiele, człowiek jest jeden” – trafnie komentuje Paul Beauchamp¹⁴. Człowiek nie składa się z wielu rodzajów. Jego jedyność odsyła do jedyności Boga, centralnego twierdzenia teologii kapłańskiej. Inny szczegół tekstu pozwala wychwycić drugi wymiar różnicy między człowiekiem a zwierzęciem. Błogosławieństwo odnoszące się do płodności udzielone jest każdemu z nich, lecz w wypadku zwierząt powiedziano (w. 22): „Bóg pobłogosławił je tymi słowami”, a w wypadku człowieka napisano: „A Bóg im błogosławił, mówiąc do nich” Bóg wchodzi w dialog z człowiekiem, nie ze zwierzętami. Będący na obraz Boga człowiek może rozmawiać z Bogiem. Taka odrębność od świata zwierzęcego i taka zdolność do prowadzenia dialogu z Bogiem kończy się zaproszeniem do panowania nad światem. „Bóg im błogosławił, mówiąc do nich: «Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem podniebnym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi»” (Rdz 1, 28). Na Starożytnym Wschodzie król przedstawiał sobą Boga na ziemi. Tekst *Księgi Rodzaju* rozciąga ten przywilej na każdego człowieka. Rzeczywistość tę ilustruje Ps 8, 6-9: „Uczyniłeś go niewiele mniejszym od istot niebieskich, chwałą i czią go uwieńczyłeś. Obdarzyłeś go władzą nad dziełami rąk Twoich, złożyłeś wszystko pod jego stopy: owce i bydło wszelakie, a nadto i polne stada, ptactwo podniebne oraz ryby morskie, wszystko, co szlaki mórz przemierza”

W to powołanie do panowania wpisane jest zróżnicowanie seksualne, wyrażone w wersecie 27:

„Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz,
na obraz Boży go stworzył:
stworzył mężczyznę i niewiastę”

Jak rozumieć rozróżnienie na „mężczyznę i niewiastę” (dosłownie w j. hebrajskim: „stworzył męskim i żeńskim”)? Przede wszystkim, człowiek niezróżnicowany nie istnieje jako taki. Istnieje jako mężczyzna lub jako kobieta. Konstrukcja wersetu 27 nie pozwala się dopatrywać czasowego następstwa między stworzeniem człowieka bez płci, a stworzeniem pary. Ścisły paralelizm podkreśla, że stworzenie człowieka realizuje się w stworzeniu tego, co męskie, i tego, co żeńskie.

Po drugie, rozróżnienie to należy również do istnienia „na obraz Boga” Bo, w rzeczy samej, jeśli werset 26 ukazuje boską intencję stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boga i wyobraża to

¹⁴ P. Beauchamp, *Parler d'Ecrites Saintes*, Paris 1987, s. 79.

w postaci panowania nad stworzeniem, to werset 27 wypełnia boski plan. Konstrukcja zdania ustala wyraźną paralełę pomiędzy „mężczyzną i kobietą” a „na obraz Boga”. Zróżnicowanie seksualne okazuje się przez to czymś w służbie boskiego projektu. Płodność człowieka stanowi warunek *sine qua non* możliwości panowania. Płodność jest możliwa tylko w relacji, jaką umożliwia zróżnicowanie seksualne. Paralela między byciem na obraz Boga i faktem, że nie wspomniano o tym w odniesieniu do zwierząt, podkreśla też szczególny charakter tego zróżnicowania. Spotkanie mężczyzny i kobiety oraz płodność, jaka zeń wynika, pozwalają wypełnić boski plan; ukazują też byt, który istnieje na obraz Boga.

Opowieść jahwistyczna

Opowieść jahwistyczna (Rdz 2, 4b-27) w sposób opisowy przedstawia nam stworzenie człowieka. Ze względu na to, że redaktor zestawiał ją z opowieścią kapłańską, nie możemy jej odczytywać w opozycji do niej, lecz jako jej rozwinięcie. Przebija to wyraźnie przez podjęcie w wersecie 2, 7 imienia *Adam*, użytego w wersecie 1, 27. Pierwsza opowieść wyjaśnia miejsce człowieka we wszechświecie, ukazując obecność Boga w jego wnętrzu, druga zaś rozwija kwestię zróżnicowania seksualnego.

Narracja przebiega zasadniczo w dwóch etapach. Pierwszym jest stworzenie Adama, (Rdz 2, 4b-17), drugim – stworzenie kobiety (Rdz 2, 18-25) i pojawienie się pierwszej pary ludzi, *'isz* i *'iszzāh*.

Adam stworzony jest z pyłu ziemi. Jego imię (*'Adam*) podkreśla związek z ziemią (*ha'adamah*), rzeczywistością stworzoną. Uformowany przez Boga jak przez garncarza, przedstawiony jest jako byt kruchy, lecz zamieszkały przez boskie tchnienie, co jest cechą odróżniającą go od innych stworzeń. Człowiek określony zostanie jako byt męski (*'isz*) dopiero wraz ze stworzeniem kobiety (*'iszzāh*). *Septuaginta* niemal zawsze tłumaczy słowo Adam przez *anthrōpos*, aż do Rdz 2, 18. Transkrypcję słowa hebrajskiego wprowadza ona dopiero w Rdz 2, 16, kiedy to Bóg mówi do człowieka. Następnie regularnie stosować będzie słowo hebrajskie, rozumiejąc je wtedy jako imię własne. Używa słowa *aner* (człowiek rodzaju męskiego) dopiero w Rdz 2, 23. Nawet, jeśli zgodnie z całą tradycją należy w Adamie widzieć mężczyznę¹⁵, uzasad-

¹⁵ Zob. np. 1 Tm 2, 13: „Albowiem Adam został pierwszy ukształtowany, potem – Ewa”

nione jest odczytywanie jego samotności przede wszystkim w znaczeniu metafizycznym, zanim się uzna w niej niekompletność pierwiastka męskiego bez żeńskiego¹⁶. Samotność ta ma podwójny wymiar: pierwszy związany jest z człowieczeństwem Adama, reprezentowaniem przez niego ludzkości, drugi rozumieć należy w odniesieniu do kobiety.

Kiedy Adam został już stworzony i umieszczony w ogrodzie Eden, dokonuje się zwrot w opowieści. Czytamy: „Bóg rzekł: «nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam; uczynię mu zatem odpowiednią dla niego (*kenegdô*) pomoc (*'ezer*)»” (Rdz 2, 18).

„Nie jest dobrze” kontrastuje z refrenem pierwszej opowieści, kiedy to każdego dnia Bóg widział, że jego dzieło było dobre. Stworzenie zostaje dokończony dopiero wraz z Adamem – człowiekiem. Jego samotność wyraża się w niezdolności znalezienia mu odpowiednika pośród innych stworzeń. Człowiekowi brak partnera. Sam Bóg stwierdza niemożność odnalezienia pośród zwierząt odpowiedniej pomocy dla Adama¹⁷. Ze stworzeń jedynie człowiek trwa w relacji z Bogiem. Samotność tego rodzaju jest odwrotnym aspektem jego istnienia na obraz Boga¹⁸. Stworzenie kobiety i różnicowanie seksualne stanowi odpowiedź na tę samotność, nie mającą natury seksualnej, genitalnej. Oznacza, że relacja: „mężczyzna – kobieta”, jest dla człowieka – ludzi oznaką wyróżniającą go od wszystkich innych stworzeń. Tradycja rabiniczna podaje, że zwierzęta łączyły się w pary przed Adamem, lecz ten sposób relacji wymuszonej przez potrzebę nie mógł człowieka zadowolić. Różnicowanie płciowe przybiera u ludzi inny sens niż w świecie zwierzęcym.

Hebrajskie wyrażenie przetłumaczone przez słowa: „odpowiednią dla niego”, trudno jest zinterpretować. W Biblii hebrajskiej jest ono czymś wyjątkowym. Oznacza dosłownie: „jako jego odpowiednik”, „jako naprzeciw niego”. Wyraża zarówno ideę komplementarności, jak i tożsamości. Rzeczownik *'ezer* (pomoc, sprzymierzeniec) określa zwykle w Biblii hebrajskiej pomoc udzielaną przez Boga w sytuacjach, w których osobiste lub zbiorowe istnienie jest zagrożone (zob. np. Iz 30, 5; Ez 12, 14)¹⁹. Samotność jest okolicznością niebezpieczną dla

¹⁶ Jan Paweł II, dz. cyt., s. 23n: „Znaczenie pierwotnej samotności”

¹⁷ Tekst hebrajski nie pozwala przypisać możliwości oceny człowiekowi. Sam Bóg uświadamia sobie nieodpowiedniość innych stworzeń dla mężczyzny.

¹⁸ Jan Paweł II, dz. cyt., s. 27n..

¹⁹ J. L. Ska, *Je vais lui faire un alli qui soit homologue a lui (Gn 2,18)*, *Biblica* 65 (1984), 233-238.

człowieka, bo pozbawiony jest wtedy obrony i oparcia (zob. Koh 4, 9-12). Stworzenie człowieka jako mężczyzny i kobiety stanowi odpowiedź na tę samotność. Jest cielesnym wyrazem relacyjnego charakteru ludzkiego bytu, przejawem jego istnienia na obraz Boga.

Stworzenie kobiety opisano na sposób poetycki. Obrazy tych wersetów, dalekie od tego, by być tylko oratorskim ozdobnikiem, wzbogacają sens tego fragmentu. Adam pogrążony jest w głębokim śnie. Nie zna więc natury działania Stwórcy. Kobieta jest owocem szczególnego boskiego traktowania, ukrytego przed spojrzeniem mężczyzny. Sen ten jest też symboliczną śmiercią, granicą zaznaczającą jakościowy skok pomiędzy człowiekiem – Adamem, a Adamem wraz z Ewą: *'isz* i *'iszzāh*. Kobieta stworzona jest z „zebra”, lub z „boku”. Dlaczego wybrano tę część ciała dla mężczyzny? Niczego nie da się wnioskować z tekstu na sposób pewny. Niektórzy widzą w tym chęć wyjaśnienia istnienia ruchomych zeber. Matthew Henry proponuje interpretację, która zachowuje ducha tych wersetów i jest szczególnie sugestywna: „Kobiety nie uczyniono z głowy mężczyzny, aby nad nim nie panowała, ani z jego stóp, aby jej nie deptał, lecz z jego boku, by była mu równa, pod jego ramieniem, aby ją chronił, i blisko jego serca, aby ją kochał”²⁰

Bóg przyprowadza kobietę do mężczyzny, aby ten nadał jej imię. W przeciwieństwie do opowieści o stworzeniu zwierząt, kiedy to narrator relacjonuje po prostu fakty, słyszymy tu, jak mężczyzna woła: „Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała! Ta będzie się zwała niewiastą *'iszzāh* („mężyna”²¹), bo ta z *'isz* (męża) została wzięta” Uzasadnia imię grą słów, opartą na aliteracji, której nie da się przetłumaczyć w naszym współczesnym języku. Ta stylistyczna figura podkreśla tożsamość natur mężczyzny i kobiety, rzeczywistość opisaną przez wyrażenie: „jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała” Taka wypowiedź wyraża symbolicznie zyskanie nowej świadomości, jakie umożliwiła inność. Przypomnijmy, że sam Bóg w wersetach 18 i 20 uważa samotność mężczyzny za szkodliwą, mówi o konieczności dania mu pomocy i uważa, że zwierzęta nie są tu odpowiednie. Uznanie innego w jego odmienności staje się zarazem okazją do potwierdzenia jedności: „jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała” Oddzielenie umożliwia spotkanie twarzą w twarz.

²⁰ Przytoczone przez G. J. Wenham, *Genesis 1–15*, World Biblical Commentary 1, Nashville 1987, s. 69.

²¹ Zob. Biblia w tłumaczeniu Jakuba Wujka (przyp. tłum.).

Interweniując w opowieść, narrator ustala etiologię małżeństwa: „Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem” (Rdz 2, 24). Zostaje tu wyjaśnione pochodzenie miłości małżeńskiej, lecz nie każdej miłości: łączy się ze swą żoną. Uwaga ta jest szczególnie ważna, bo przez włączenie w tę opowieść zostaje z definicji powiązana z wolą Bożą i nabiera wartości normatywnej. Cała trudność tego fragmentu polega na zrozumieniu związku pomiędzy okrzykiem mężczyzny z wersetu 23 a konsekwencją tego okrzyku, wyrażoną w wersecie 24. Wyrażenie z wersetu 23 można rozumieć jako potwierdzenie pierwotnej jedności lub jako afirmację tożsamości natury, mimo nieuniknionej różnicy seksualnej. W pierwszym wypadku, zjednoczenie mężczyzny i kobiety miałyby na celu przywrócenie pierwotnego stanu, do którego miałyby dążyć człowiek. W drugim zaś jedność małżonków pozwala im odkryć „za każdym razem na nowo (...) w szczególny sposób tajemnicę stworzenia” i powrócić przez to „do tej jedności w człowieczeństwie, (...) która pozwala im wzajemnie się rozpoznać i jak za pierwszym razem, nadać sobie wzajemnie imiona”²². Zjednoczenie mężczyzny i kobiety, dalekie od tego, by być powrotem do stanu pierwotnego przez wzajemne stopienie, pozwala im wtedy uświadomić sobie własne człowieczeństwo przed Bogiem i jednocześnie dostrzec w sposób bardziej wyrazisty niezbywalną dwoistość ich relacji jako bytu męskiego i żeńskiego. Stanowi w ten sposób wcielenie przed Bogiem metafizycznej samotności człowieka; dwa sposoby bycia człowiekiem, z których każdy jest komplementarny i niezbywalny²³. Byty męski i żeński są wtedy konstytutywnymi składnikami człowieczeństwa, którego nie da się pojąć bez obu tych kategorii. Związek Rdz 1 z całą opowieścią jahwistyczną sprzyja tej drugiej interpretacji.

Zeus i Jahwe – Konfrontacja

Mając przed oczami obie wizje człowieka: zaproponowaną przez Platona i przez biblijne Objawienie, dysponujemy odtąd możliwością skonfrontowania ich i rozpatrzenia, jaka możliwa relacja łączy tak zestawione antropologie.

Choć podobieństwa obu tekstów udało się wydobyć, jesteśmy zmuszeni stwierdzić, że rozbieżności je niwelują. Poza zauważoną już

²² Jan Paweł II, dz. cyt., s. 43.

²³ Por. tamże, s. 44.

różnicą pomiędzy beczasowością mitu a historycznym charakterem opowieści, wydobyć można i inne elementy. Xavier Lacroix zanotował pięć, które pokrótce tu przytoczymy²⁴.

1) W *Uczcie* rozdzielenie jest sankcją mającą na celu ukarać człowieka za jego bunt, podczas gdy w opowieści kapłańskiej jest ono dobrodziejstwem. Stworzenie mężczyzny i kobiety stanowi część boskiego planu i przedstawiono je nam jako dobre. Dar w postaci kobiety konieczny jest po to, by położyć kres samotności mężczyzny.

2) Kobieta nie jest w biblijnej opowieści owocem zwykłego podzielenia mężczyzny. Jest utworzona poza mężczyzną. Ponadto mężczyzna nie uczestniczy w tym dziele, które pozostaje dla niego tajemnicą. Marie Balmary słusznie dodaje: „Kobieta nie jest częścią mężczyzny. Po słowie „wyjął” następuje słowo „zbudował” Stworzona jest poza nim”²⁵

3) Nic w tekście nie pozwala myśleć, że Adam był *androgynem*. Przejście od tego, co pojedyncze: „stworzył go”, do tego, co mnogie: „stworzył ich” w Rdz 1, 27 przekreśla wszelką hipotezę o pierwotnej *androgynii*, i to mimo interpretacji spotykanych w midraszach²⁶. Właśnie odmienność seksualna pozwala pojawić się mężczyźnie i kobiecie. Przypomnijmy, nawiasem mówiąc, bardzo sugestywną myśl wywodzącą się z tradycji żydowskiej, zgodnie z którą różnicę między 'isz i 'iszszāh stanowią litery *yod* i *hé*, dwie pierwsze litery boskiego imienia YHWH. Zróznicowanie płciowe staje się w ten sposób symbolicznym miejscem objawiania się tego, co boskie.

4) Dla Arystofanesa, spotkanie twarzą w twarz mężczyzny i kobiety jest również karą, bo pierwotnie byli od siebie odwrócenii. W opowieści jahwisty są razem zwrócenii ku Innemu. Z tego powodu *Talmud* uważa współżycie frontalne za specyficzne dla człowieka.

5) W micie jedność jest utraconym stanem przeszłym, do którego człowiek dąży, natomiast w opowieści biblijnej ludzie ukierunkowani są ku przyszłości. Dążenie do tego, co przyszłe, miałby – zdaniem Lacroix – wyrażać okrzyk radości Adama w wersecie 23 i w wersecie 24, przetłumaczony w czasie przyszłym przez *Septuagintę* („staną się jednym ciałem”). W opowieści biblijnej jedność i dwoistość wzajemnie się przyzywają, podczas gdy w micie przeciwstawiają się sobie.

Punkty pierwszy i trzeci wydają się nam najważniejsze i zasługują na rozwinięcie. W tekście biblijnym podkreślono dobro wynikające ze

²⁴ X. Lacroix, dz. cyt., s. 289-292.

²⁵ M. Balmary, *Le sacrifice interdit*, Paris 1986, s. 252.

²⁶ G. von Rad, *Genesi. La storia delle origini*, Brescia 1993, s. 67.

stworzenia człowieka jako mężczyzny i kobiety. Paralela pomiędzy: „stworzył mężczyznę i niewiastę” i „na obraz Boży go stworzył” w Rdz 1, 27 wskazuje na to, że pierwsze wyrażenie jest wyjaśnieniem drugiego. Również w opowieści jahwisty samotność mężczyzny przedstawiona jest jako stan niezadowolający. Dopiero w komplementarności mężczyzny – kobiety stworzenie człowieka odnajduje swoje dopełnienie. Nie przechodzimy więc ze stanu doskonałości do stanu niedoskonałości, jak w *androgynii*, lecz wprost przeciwnie: z dobra stworzenia wynika dobro ludzkiej seksualności i ludzkiego ciała. Dochodzimy tu do trzeciego punktu analizy Lacroix.

Czytając opowieść kapłańską stwierdziliśmy, że jedność rodzaju ludzkiego była pierwszym przejawem istnienia człowieka na boski obraz. Jedność ta wypełnia się w szczególny sposób w zjednoczeniu mężczyzny i kobiety, w relacji umożliwionej przez odrębność płciową. Wyraża w tym, co ludzkie, zdolność człowieka do relacji z innym człowiekiem i z Bogiem. Człowiek jest bytem, który odnajduje swoją jedność w Bogu. „Odnajduje swoje pełne znaczenie przez to, że stanowi jedno z innym i dla innego”²⁷ Co więcej, powołanie do spotkania i zjednoczenia pozwala człowiekowi odnaleźć w sobie obraz Boga. Odmienność seksualna jest więc konstytutywna dla bytu ludzkiego, a jej uwzględnienie jest warunkiem *sine qua non* pełnej realizacji jego powołania. Zjednoczenie ciał jest miejscem nowego uświadomienia sobie specyficznego charakteru człowieczeństwa. Seksualność ukazana jest tu w bardzo pozytywnym świetle. Pozwala na dopełnienie stworczego działania Boga. Jest dobra, lecz nie w samej sobie i dla samej siebie. Jest taka w odniesieniu do innego. Stanowi cielesny znak powołania do życia w komunii. Ludzka seksualność jest w człowieku pieczęcią relacyjnego charakteru obecnego w samym Bogu²⁸

Wnioski

Taki odczyt Rdz 1–3 i jego osadzenie w perspektywie za pomocą mitu Platona o androgynie pozwala lepiej zrozumieć ważność odmienności seksualnej dla konstytuowania się ludzkiej tożsamości.

Jawi się nam ona jako rzeczywistość nie tylko dobra, lecz będąca także oznaką godności i jedności człowieka w łonie stworzenia. Jest

²⁷ E. Bianchi, *Adam où es-tu?*, Paris 1998, s. 136.

²⁸ Uwaga, nie twierdzimy tu, że Bóg ma seksualność! Chodzi nam jedynie o to, że relacyjny charakter, wyrażany m. in. przez seksualność, odsyła nie do samej seksualności, lecz do rzeczywistości/tajemnicy Osób boskich.

miejszem, w którym przejawia się jego zdolność do transcendencji, do relacji z innym. Przez tę zdolność do relacji człowiek jest obrazem Boga.

Po drugie, odmienność seksualna jest konieczna do zrozumienia ludzkiej natury. Daleka od bycia źródłem śmierci czy niedoskonałości, pozwala człowiekowi uświadomić sobie w pełni swoją tożsamość przez spotkanie drugiej płci. Ludzka seksualność, poza swoim aspektem biologicznym, jest zasadniczo różna od seksualności zwierzęcej. Nie ma na celu prostej reprodukcji, lecz posiada sens metafizyczny. Wyraża bowiem to, czym jest człowiek: bytem w relacji, bytem, którego istnienie realizuje się w darze z siebie. *Androgyn* poszukujący swojej połowy poszukuje tylko samego siebie. W biblijnym modelu poszukiwanie innego otwarte jest na trzeciego. To właśnie wyraża Rdz 1, 28 w boskim błogosławieństwie zachęcającym do płodności.

Biblijny model nie stara się wyjaśniać Boga, lecz sytuuje się w otwartym procesie, w którym Bóg objawia człowiekowi swoją własną naturę. Seksualność nie wyraża wtedy wszechmocy, lecz relację, dar dla drugiego i wzajemną zależność. W platońskim micie, poszukiwanie partnera nie ma na celu daru z siebie, lecz wyraża nostalgię za stanem wszechmocy.

Uznanie, że człowiek jest stworzony na obraz Boga, wynika z wiary. Kto akceptuje to twierdzenie, zna zasadniczy charakter seksualnej różnicy. Wie w świetle boskiego Objawienia, że prawdziwa miłość małżeńska nie istnieje bez seksualnego zróżnicowania. Jednakże, nawet dla tych, którzy osobiście nie wyznają tej prawdy wiary, Rz 1–3 pozostaje kapitalnym tekstem dla refleksji nad znaczeniem odmienności seksualnej w kształtowaniu się tożsamości jednostki jako bytu cielesnego. Tekst ten proponuje bowiem taki model antropologiczny, w którym miłość ludzka, *eros* i *agapè*, odnajdują całe swoje miejsce, nie negując któregokolwiek z tych jej wymiarów. Odmienność seksualna jest warunkiem ich wzajemnego scalenia. Jeśli *eros* stanowi męczyznę poszukującą kobiety, to dlatego, że przez zjednoczenie z tym drugim bytem podobnym w swojej naturze, lecz różnym w seksualności, doświadcza on swej pełni.

Epilog

Taka wizja seksualności ma interesujące przedłużenie w Nowym Testamencie. Święty Paweł w Rz 1, 18-32 kojarzy idolatrię z aktami homoseksualnymi, czyniąc z tych ostatnich konsekwencję tej pierwszej.

Podejście to, w pierwszej chwili niezrozumiałe i oburzające dla współczesnych ludzi, ma w rzeczy samej bardzo logiczne wyjaśnienie, kiedy tylko zachowamy w pamięci przesłanie z Rdz 1–3. Bo jeśli zróżnicowanie seksualne jest wyrazem bytu relacyjnego właściwego Bogu, to ten, kto woli oddawać cześć stworzeniu zamiast Stwórcy, nieuchronnie neguje taki swój wymiar. Traci z pola widzenia prawdziwe znaczenie seksualności, cielesny wyraz relacyjnego bytu Boga. Neguje *communio personarum*, opartą na odmienności, aby dążyć do stopienia, które jest poszukiwaniem własnej tożsamości, poszukiwaniem samego siebie, mającym na celu wszechmoc.

Mircea Eliade podkreślał obecność religijnego podłoża *androgynii* w rozlicznych mitach, przypominając, że stanowiła ona próbę biologicznego wyrażenia rzeczywistości metafizycznej. Starożytne cywilizacje na swój sposób dostrzegły, że koncepcja seksualności jest związana z koncepcją boskości. I rzeczywiście, poza kwestią seksualnej różnicy i jej znaczenia dla człowieka stawką jest tu istnienie i natura boskości.

tłum. Maria Żerańska