

Być kobietą i być mężczyzną czy być człowiekiem po Edenie? Rdz 3,16–19 raz jeszcze przemyślane

After Eden, Be a Women and Be a Man, or Be a Human?
Gen 3:16–19 Reconsidered

JANUSZ LEMAŃSKI 

Uniwersytet Szczeciński, lemanski@koszalin.opoka.org.pl

Streszczenie: Rdz 3,(14–)16–19 w tradycyjnej interpretacji rozumiane jest jako opis wyroku za złamanie Bożego zakazu. Wypowiedzi zawarte w tych wierszach najczęściej rozumiane są więc jako kara nałożona na węża (w. 14–15), kobietę (w. 16) i mężczyznę (w. 17–19). W artykule podjęta jest jednak i analizowana sugestia, aby wypowiedzi te interpretować najpierw wyłącznie jako etiologię rzeczywistości społecznej aktualnej w czasach autora biblijnego, a potem także jako opis sytuacji dotyczący całej ludzkości (w obu wypadkach kobiet i mężczyzn), a nie samej kobiety (cierpienie z powodu licznych ciąż) czy samego tylko mężczyzny (ciężka praca na roli i śmierć).

Kluczowe słowa: płeć, kobieta, mężczyzna, ludzkość, rola społeczna, etiologia

Abstract: Gen 3:(14–)16–19, in the traditional interpretation, is understood as a description of the sentence for breaking God's prohibition. The various statements contained in these verses are therefore most often all understood as punishments imposed upon the serpent (v. 14), women (v. 16), and men (v. 17–19). The present article, however, offers and analyzes the suggestion that these statements should be interpreted only as the etiology of social realities in the times of the biblical author and as a description of the whole of humanity, encompassing both men and women, and not only the woman (suffering the pains of childbirth) or the man himself (hard work in the field, and death) in isolation.

Keywords: sex/gender, woman, man, humanity, social role, etiology

Biblijne opisy stworzenia człowieka z Rdz 1; 2–3 wyraźnie zaznaczają fakt stworzenia go jako mężczyzny i kobiety (Rdz 1,27; 2,21–24). Akcentuje się w nich, że zasadniczo to wyłącznie płeć (ang. *sex*) stanowi jedyną istotną różnicę w obrębie gatunku ludzkiego¹. Niemniej kontekst tych wypowiedzi i sam przebieg zdarzeń, zwłaszcza w tak zwanym drugim opisie stworzenia (por. Rdz 2,18–25), a potem także opisane w nim konsekwencje ludzkiego nieposłuszeństwa wobec Boga (por. Rdz 3,16–19), muszą prowadzić również do postawienia pytanie o tzw. rolę społeczną obu płci (ang. *gender*). Z jednej strony akcent pada bowiem na ich równość i komplementarność, wyznaczone w akcie stworzenia, a z drugiej ta „równość” wydaje się być niejako zburzona po wydarzeniach opisanych w Rdz 3,1–7 (por. Rdz 3,16.17–19).

¹ Na ten temat por. Lemański, „Człowiek”, 97–118.

Czy zatem sekwencja zdarzeń opisanych w Rdz 2–3 prowadzi od stwórczego ideału zakładającego równość płci, do znanego autorom biblijnym realnego stanu rzeczy, jakim był patriarchalny system społeczny? Idąc dalej, musimy sobie postawić pytanie o to, czy te – aktualne wówczas – realia rozumiane były jako konsekwencja „grzechu”, a więc swoista kara, oznaczająca koniec pierwotnej równości płci,² czy raczej cały ciąg zdarzeń opisanych w Rdz 2–3 należy jednak rozumie inaczej. Odpowiedzi na te pytania mają potem swoje dalsze konsekwencje w kontekście współczesnej dyskusji nad wspomnianą już społeczną rolą przypisywaną płci i związanymi z tym uwarunkowaniami społecznymi (strój, zadania)³.

1. Kontekst

Zarówno Rdz 1, jak i Rdz 2 zawierają opis pewnego rodzaju stwórczego ideału. Stworzenie człowieka w drugim z nich, w odróżnieniu od wersji kapłańskiej (Rdz 1,26–29), opisane jest jednak nie jako jednorazowy akt, ale jako proces. Zostaje w nim urealniona, a tym samym skorygowana⁴ kapłańska wizja człowieka, powołanego według P do spełniania roli *imago Dei*. W niekapłańskim opisie pierwszym krokiem jest stworzenie człowieka jako takiego (Rdz 2,7: *ʾādām*), a sam opis tego aktu przypomina starożytne (zwłaszcza mezopotamskie) tradycje⁵. Niemniej rozróżnienie płci pojawia się tu dopiero w drugim etapie stworzenia (Rdz 2,18–24). Przedstawiony jest on w dwóch aktach. Najpierw zachodzi „nieudana” próba znalezienia „odpowiedniej pomocy” (w. 18) dla człowieka/mężczyzny (ww. 19–20). Zwierzęta okazują się tu być istotami żywymi, podobnie jak sam człowiek, ale intelektualnie od niego niższymi i tym samym niestanowiącymi „odpowiedniej pomocy” dla niego (w. 20). Ta swoista metoda „prób i błędów” stanowi w rzeczywistości środek retoryczny, przygotowujący czytelnika do lepszego zrozumienia tego, kim w istocie jest owa „odpowiednia pomoc”⁶. Opis stworzenia „kobiety” (ww. 21–24) jest potem nie tylko inny niż tradycyjne, starożytne opisy stworzenia człowieka⁷, ale równocześnie pozwala – mimo dokonującego się wówczas rozróżnienia płci – dostrzec w kobiecie równorzędną partnerkę dla mężczyzny i tym samym poszukiwaną „odpowiednią pomoc”. Kolejny rozdział (Rdz 3) wydaje się zaburzać te pierwotne założenia i tym

² Janowski, *Anthropologie*, 102.

³ Kwestia ta pojawia się już choćby w niektórych przepisach prawnych; por. Lemański, „(Post-)deuteronomistyczny zakaz”, 77–104. Por. również Fischer, „Verhältnis”, 309–324.

⁴ Por. Lemański, „Imago Dei”, 121–154.

⁵ Lemański, „Opis stworzenia”, 5–24.

⁶ Lemański, „Człowiek”, 108–110. Zob. także Napora, „Odpowiednia”, 33–48. Ciekawa jest też interpretacja zaproponowana przez Zionyego Zevita (*What Really*, 136: „helper like his kin”).

⁷ Lemański, „Człowiek”, 110–113.

samym równorzędnym charakter w relacjach obu płci. Czy jednak tak w istocie jest? Wielu badaczy sądzi dziś, że augustiański sposób postrzegania wydarzeń opisanych w Rdz 3,1–6 przez pryzmat „grzechu pierwotnego”, mający swoich prekursorów w biblijnej tradycji mądrościowej (por. Mdr 2,24)⁸, nie musi być właściwy, zważywszy na to, że słowo „grzech” się tu nie pojawia. Kiedy zaś zostaje użyte (Rdz 4,7), to pojawiają się podejrzenia o wtórny charakter tej wypowiedzi⁹. Brak słowa nie oznacza jednak braku samej idei nieposłuszeństwa wobec Boga i związanych z tym konsekwencji – zauważa z kolei John Day¹⁰ – i trudno odmówić mu racji (por. Ez 28,16). W istocie konsekwencje wymieniane po opisie wydarzeń z Rdz 3,1–6 wydają się jednoznacznie negatywne zarówno dla sfery relacji międzyludzkich, jak i w relacjach ludzi z Bogiem (Rdz 3,7–8).

Po przesłuchaniu uczestników zdarzenia (Rdz 3,9–13) pojawia się seria etiologii rozumiana tradycyjnie jako kara za to, co się stało (Rdz 3,14–19). Według tradycyjnej i najszerzej przyjmowanej interpretacji dotyka ona węży (ww. 14–15), kobiety (w. 16) i mężczyzny (ww. 17–19). Każda z tych wypowiedzi ma dwa wymiary: indywidualny – związany z pewnego rodzaju egzystencjalną redukcją, i kolektywny – związany z wrogością/dominacją pojawiającą się w relacjach pomiędzy bohaterami¹¹. Zaburzone zostają zatem pierwotnie stosunki w świecie żywych stworzeń. Ostateczną konsekwencją jest wygnanie ludzi z ogrodu Eden/Edenu (w. 23) na wschód od niego (w. 24) i życie w realiach będących skutkiem „boskiego wyroku”. Ostatecznym efektem tego biegu zdarzeń jest jednak sytuacja zgodna z realiami życia w czasach, gdy ten tekst powstawał. Jest to wyjaśnienie powodów, dla których obecny świat jest taki, jaki jest, swoista „etiologia rzeczywistości”¹². Nie zmienia to faktu, że nadal można, a nawet trzeba zapytać, czy etiologiczny opis z Rdz 3,14–19 należy postrzegać

⁸ Badacze są zgodni co do tego, że chodzi o odniesienie do Rdz 2,17; 3,19, ale też wskazują, by „śmierć” rozumieć tu nie tyle w sensie śmierci fizycznej, ile eschatologicznej (por. Mdr 1,13–16). Dotyka ona wyłącznie grzeszników. Dla sprawiedliwych śmierć stanowi jedynie przejście do nowej rzeczywistości (por. Mdr 3,1–9). Por. m.in. Vilchez Lіндеz, *Sapienza*, 195; Mazzinghi, *Weisheit*, 99–100.

⁹ Z nowszych publikacji wspomnieć można komentarz Andreasa Schüle *Die Urgeschichte*. Autor z jednej strony postuluje w nim, by opis z Rdz 3 postrzegać nie tyle jako relację o „upadku” człowieka, ile jako kolejny krok w jego formowaniu i emancypacji, a zarazem wykazanie, że to nie „boski ogród” jest jego właściwym światem, lecz rzeczywistość poza Edenem (*ibidem*, 89–100). W tym względzie zresztą interpretacja taka pokrywa się z wnioskami płynącymi choćby z opowiadania o Gilgameszu i jego próbie zdobycia nieśmiertelności. Z drugiej strony Schüle sugeruje, że reinterpretacja tych wydarzeń w kluczu „grzechu” dokonała się znacznie później, poprzez dodanie glosy ze słowami opisującymi grzech w Rdz 4,7 (*ibidem*, 109). W podobnym duchu o „skarzeniu”, a nie „ukaraniu” w Rdz 3,14–19 pisze Zevit (*What Really*, 226). Według niego (*ibidem*, 232) wygnanie z Edenu nie jest aktem gniewu czy złości, lecz życzliwości ze strony Stwórcy. Same wydarzenia w Edenie rozumie on jako zdobycie mądrości, a nie opis upadku (*ibidem*, 243–259). „Atak” węży (*generic figure*) na kobietę Zevit interpretuje jako akt zemsty za to, że zmieniła ona relacje pomiędzy „człowiekiem” i zwierzętami (*ibidem*, 166). Por. też Zevit, „Of What”, 29–38.

¹⁰ Day, *From Creation*, 44–45.

¹¹ Janowski, *Anthropologie*, 419.

¹² Schüle, *Die Urgeschichte*, 94.

wyłącznie jako „karę”¹³, czy raczej – nie wykluczające tej interpretacji – jako powrót do tego, co w istocie przynależy do ludzkiej natury (por. Rdz 2,5–7), po tym, jak wykazano, że człowiek nie pasuje „jeszcze” do „boskiego świata”, reprezentowanego tu przez ogród (w) Eden.

2. Kobieta (w. 16)

Kobieta (i jej potomstwo) była już wspomniana w wersecie 15 w relacji do węża i jego potomstwa. *Waw-copulativum* (por. w. 17a) nie jest tu więc konieczne. Mając na uwadze najbliższy kontekst, w w. 16 zwraca uwagę przede wszystkim brak rdzenia czasownikowego oznaczającego „przekleństwo” (ww. 14.17: ’rr). W słowach skierowanych do kobiety obecne są natomiast dwa wątki i tym samym dwie konsekwencje związane z jej dalszym życiem. Pierwszy (w. 16a) to tzw. *constructio praegnans*: czasownik *rbh* – „czynić licznym/pomnażać” (hifil *imperfectum*), wzmocniony powtórzeniem w formie *infinitivus absolutus*. Taka konstrukcja intensyfikuje sens wyrażany przez dany czasownik. Dalej stwierdza się, że pomnożeniu ulec ma *’iššbônēk* – „twój trud/cierpienia” i *wehērōnēk* – „twoje ciążę” (*hapax legomenon*). W konsekwencji *be’ēšeb tēledî bānîm* – „w bólach rodzić będziesz synów”. Część badaczy sugeruje, by widzieć tu typową hebrajską figurę retoryczną – *hendiadys*¹⁴. Wielu jednak dostrzega też w pierwszej części analizowanego tu wiersza trzy osobne doświadczenia: „liczne cierpienia/trudy, ciążę i porody”¹⁵. Jeszcze inni¹⁶ z kolei podejrzewali, że drugi z rzeczowników stanowi tu późniejszą głosem uzupełniającą (tzw. *Einzelwortglosse*)¹⁷. Interpretacja dotyczyć musi jednak aktualnej wersji tekstu.

Nie trudno zauważyć, że dominujący jest tu rdzeń *’šb*. W formie czasownikowej opisuje on stan umysłu lub emocjonalnego stresu. Jako rzeczownik – jak obecnie – może mieć sens podobny do czasownika, od którego się go wyprowadza (emocjonalne lub mentalne cierpienie). Wtedy też często towarzyszą mu inne rzeczowniki, niuansujące jego znaczenie. Istnieje jednak także druga grupa znaczeń opisywana za jego pomocą, powiązana z ciężką pracą fizyczną, i do niej zalicza się interesujące nas obecnie wypowiedzi (Rdz 3,16.17; 5,29; Iz 14,3; 58,3; Prz 5,10; 10,22; 14,23). W tym wypadku chodzi być może o słowo pochodzące od innego rdzenia¹⁸ lub przynajmniej o odmienne znaczenie rdzenia wspomnianego poprzednio. Tradycyjna interpretacja

¹³ Przeciwny takiej interpretacji był m.in. Benno Jacob (*Das Buch Genesis*, 116).

¹⁴ Westermann, *Genesis 1–11*, 356; Wenham, *Genesis 1–15*, 81; Bühner, *Am Anfang*, 251.

¹⁵ Por. dyskusję w: Dieckmann, „Viel vervielfachen”, 20–24; Fischer, *Genesis 1–11*, 251.

¹⁶ Tak Levin, *Der Jahwist*, 88; por. też GKC § 154a, przyp. 1b.

¹⁷ Tak m.in. Jacob, *Das Buch Genesis*, 116; Dieckmann, „Viel vervielfachen”, 20–34. Por także van Ruiten, „Eve’s Pain”, 20–34.

¹⁸ Meyers, „’šab”, 279.

Rdz 3,16 (wspomniane *hendiadys*) łączy się z rozumieniem dwukrotnie użytego tu tego rdzenia w formie rzeczownikowej, jako bólu fizycznego związanego z porodem, a ściślej mówiąc – z licznymi (pomnożonymi przez Boga) porodami. Taka interpretacja dobrze pasuje do dwóch kolejnych zastosowań tego rzeczownika, w których oznacza on bez wątpienia trudności/trudną pracę natury fizycznej (Rdz 3,17; 5,29).

Obecnie czasownikowy rdzeń *rbh* – „pomnażać” odnosi się do dwóch rzeczy: cierpienia i ciąży¹⁹. W kolejnych zastosowaniach oznacza obietnicę pomnożenia potomstwa (Rdz 16,10: Hagar; 22,17: Abraham). Rzeczownik *hērōn* (*hapax legomenon*) może jednak oznaczać tu zarówno „poczęcie”, jak i „stan błogosławiony”. Pierwszy problem wynika jednak z faktu, że liczne ciężę trudno potraktować tu jako karę²⁰. W kontekście kulturowym ST były one raczej pożądane i traktowano je jako efekt błogosławieństwa Bożęgo. Pomnażanie potomstwa to ponadto pierwsze i podstawowe zadanie wyznaczone człowiekowi przez Stwórcę (por. Rdz 1,28). Drugi problem wiąże się z tym, że oba powyższe stany nie są związane z bólem porodowym, który zwykle ma się na myśli (por. Rdz 25,22; 35,16–18; 1 Sm 4,19–20; potem, też Hi 39,1.3: poród łani i koziorożca)²¹. W konsekwencji, jak słusznie zauważa Carol Meyers²², pierwsza część wypowiedzi odnosi się tu raczej do ciężkiej pracy kobiety w kontekście rolniczej wspólnoty, a nie do cierpienia związanego z porodem. Druga część w istocie nawiązuje do rodzenia potomstwa, ale też nie musi mieć na uwadze samego momentu porodu. Zwrot *jld + bānīm* dotyczy bowiem zarówno kobiety, jak i mężczyzny. W tym wypadku – uważa Meyers – *be'ēšeb* może zatem oznaczać cierpienie związane z ciężką pracą, ale i mentalny stres związany z codziennym życiem rodzinnym. W podobnym sensie zresztą, w związku z ciężką pracą na roli, zwrot *be'iššābōn* pojawi się za chwilę (w. 17) w odniesieniu do pracy mężczyzny. W obu wypadkach chodzi o życie (rodzenie, zdobywanie pokarmu) i trud, z jakim zmagają się ludzie (kobiety i mężczyźni) na co dzień. W Rdz 3,16 być może w istocie chodzi o podkreślenie wkładu kobiet w ten zakres ludzkiej egzystencji²³. Kolejne zastosowanie tego zwrotu pojawia się bowiem w związku z nadaniem imienia Noemu, co tłumaczy się tam nadzieją, że przyniesie on pociechę w trudzie wspomnianej pracy na roli²⁴.

¹⁹ Tak Levin, *Der Jahwist*, 88; por. też GKC § 154a, przyp. 1b. W istocie chodzi jednak o dwa oddzielne doświadczenia: z jednej strony zapowiadane są liczne cierpienia, a z drugiej – ciężę oraz zrodzenia; tak m.in. Jacob, *Das Buch Genesis*, 116; Dieckmann, „Viel vervielfachen”, 20–34. Por. także van Ruiten, „Eve's Pain”, 20–34; Fischer, *Genesis 1–11*, 251.

²⁰ Schüle (*Die Urgeschichte*, 95) wskazuje, że z syntaksy zdania wynikają dwa możliwe rozumienia: liczba ciężę jest zła lub zły jest ból związany z porodem. W sumie jednak, przy nieco innej interpretacji, nie musi chodzić ani o jedno, ani o drugie, o czym poniżej. Por. też tłumaczenie słowa *hērōn* w LXX: *stevagmos* – „jęczenie; wzdychanie”. Na temat ambiwalencji w. 16 por. również Dieckmann, „Viele vervielfachen”, 11–38.

²¹ Obraz takich bólów stał się metaforą sądu Bożęgo por. Iz 21,3; 26,17; Jr 4,31; 6,24; Ps 48,7.

²² Meyers, „āšab”, 280.

²³ Tak Meyers, „Gender Roles”, 118–141, zwł. 131.

²⁴ Na ten temat por. Lemański, *Księga Rodzaju*, 329.

Wspomniany już rzeczownik *hērōn*, to *hapax* pochodzący od rdzenia *hrh* – „po-
cząć”, „być w ciąży”. W Księdze Rodzaju ten ostatni pojawia się bardzo często (24 razy
na 56 wszystkich zastosowań w Biblii Hebrajskiej). O takim masowym zastosowaniu
(kolejna pod tym względem jest Księga Izajasza: 7 razy) decydują przede wszystkim
genealogie (Rdz 5; 10; 11 + informacje genealogiczna z Rdz 4). Na te wszystkie dane
spojrzeć należy potem także pod kątem boskiego błogosławieństwa (z Rdz 1,28) i te-
matu niepłodności (Rdz 11,30)²⁵. Podwójne, rzeczownikowe zastosowanie rdzenia *šb*
(*‘iššbônēk* – *be’ēšeb*) stanowi niewątpliwie zamierzoną grę słów²⁶. Egzegeci zauważają
jednak, że bóle porodowe częściej opisuje się w Biblii rdzeniem *hjl*²⁷ lub liczbą mnogą
rdzenia *hbl* IV (por. Iz 13,8; 26,17; wyjątek Iz 66,7)²⁸ i *šjr* III (1 Sm 4,19; Dn 10,16)²⁹.
Wybór innego rdzenia zatem nie jest tu przypadkowy. Umberto Cassuto³⁰ uważa,
że dokonał się on ze względu na fonetyczne podobieństwo ze słowem „drzewo” (*‘ēš*;
por. Rdz 3,1–12). Nie można wykluczyć, że mogła być to jedna z motywacji. Dalszy
kontekst pozwala sądzić, że chodzi jednak głównie o wpisanie trudu bycia matką
w szeroki kontekst wysiłku i trudu życia w ogóle³¹. Zdaniem Jana Gertza³² chodzi
teraz o odzwierciedlenie mądrościowych trendów opisujących ambiwalentny cha-
rakter ludzkiego życia, którego rytm wyznaczają radości i cierpienia. Trafnie ujmuje
to Kenneth A. Mathews³³: „bolesny poród sygnalizuje nadzieję, ale służy również
jako nieustanne przypomnienie o grzechu i dziele w nim kobiety”. W istocie – po-
dobnie jak w przypadku węża – nie zachodzi tu jakaś istotna zmiana co do pozycji
kobiety. Wąż pozostaje nadal najsprytniejszym/najprzebieglejszym ze wszystkich
zwierząt lądowych, ale staje się odąd jednocześnie także najbardziej wśród nich po-
niżonym stworzeniem (por. ww. 1.14). Kobieta również kontynuuje swoją rolę rodzi-
cielki (por. Rdz 2,23), ale doświadczać zacznie jednocześnie w wypełnianiu tej roli
„cierpienia” z nią związanego.

Również dalsza część wypowiedzi sugeruje pozytywny raczej niż negatyw-
ny sens. To swoista obietnica licznego potomstwa (*tēledî bānîm*) w linii mę-
skiej. Liczbę mnogą „synowie” często tłumaczy się bardziej ogólnie, jako „dzieci”
(Rdz 21,7; 30,1; 31,17). Niemniej trudno przeoczyć fakt, że autor biblijny ma jed-
nak na uwadze w pierwszym rzędzie patriarchalną linię genealogiczną³⁴. Połączenie

25 Fischer, *Genesis 1–11*, 252.

26 Inną wokalizację stosuje się również w 1 Krn 4,9–10. Tam imię Jabes (*ja’bbēs*) uzasadnia się bólami poro-
dowymi matki (*be’ōšeb*).

27 KBL, I, 295.

28 KBL, I, 272.

29 KBL, II, 101,

30 Cassuto, *A Commentary*, 165.

31 Podobnie Fischer, *Genesis 1–11*, 252 ze wskazaniem na innych badaczy.

32 Gertz, *Das erste Buch*, 142: „Die Anbivalenz menschlichen Lebens zwischen Freude und Leid tritt im so-
zialen und historischen Kontext des weisheitlichen Erzählers wohl nirgendwo sonst so deutlich zu Tage”.

33 Mathews, *Genesis 1–11*, 26, 250.

34 Słusznie podkreśla to Georg Fischer („Verhältnis”, 312).

jld + bānīm jest potem charakterystyczne dla Księgi Rodzaju (121 razy na 264 zastosowania w Biblii Hebrajskiej). Akt poczęcia i w konsekwencji zrodzenie potomstwa – jakkolwiek cały proces dokonuje się głównie za sprawą i w ciele kobiety – nie zachodzi bez udziału mężczyzny (por. Rdz 5)³⁵. Zatem i w tym aspekcie akcenty położone są tym razem na zasadniczą rolę kobiety w tym wspólnym – i w sumie najważniejszym – ludzkim osiągnięciu. Jednak tylko ona doświadczy w związku z tym także cierpienia. Jest to swoiste „poniżenie” (podobnie, jak w przypadku węża!), którego ilustracją są także dalsze konsekwencje.

Drugą część wiersza (w. 16b) ponownie charakteryzuje niezwykle rzadkie słowo *tešūqâ* – „pragnienie, tęsknota”³⁶. Często nadaje mu się negatywny sens, zwłaszcza w połączeniu z użytym za chwilę rdzeniem *mšl* – „władać/rządzić”. Teraz opisuje ono uczucia kobiety wobec mężczyzny. W Rdz 4,7 podmiotem jest grzech, którego pragnieniem jest wejść na człowieka. Jednak kolejne, trzecie i ostatnie zastosowanie tego rzeczownika w Pnp 7,11 jest całkowicie pozytywne. Tam – inaczej niż obecnie – oznacza on tęsknotę mężczyzny za kobietą. Nie musi to oznaczać, że w Rdz 3,16b chodzi o „pragnienie niepohamowane, niemal ślepe, które zderza się z arogancką zmysłowością i męską dominacją”, a w Pnp 7,11 chodzi o „uczuciową egzaltację tego samego popędu seksualnego, pragnienia, ale... karmione i przemieniane zacznem miłości”³⁷. Takie przeciwstawne rozumienie nie jest jednak konieczne. W sumie chodzi bowiem w obu wypadkach o słowo opisujące wzajemną egzaltację obojga zakochanych³⁸. W interesującym nas przypadku nie trzeba więc nadawać mu negatywnych konotacji. Słowem tym opisuje się tu jedynie ścisły związek kobiety i mężczyzny (przy okazji jest to zarazem odwrotna sytuacja niż w Rdz 2,24)³⁹. W obecnym miejscu rzecz idzie raczej o okazanie czegoś, co pozwala się uzupełnić w pragnieniach i uczuciach; przezwyciężyć wzajemne obawy (por. Rdz 3,6). Choć niewątpliwie może wyrażać także jakąś nie zawsze odwzajemnioną tęsknotę i wyczekiwanie (por. Iz 4,1), sugerujące patriarchalne stosunki społeczne⁴⁰ i poligamiczny charakter niektórych związków.

W pełnym znaczeniu dopiero druga informacja akcentuje hierarchiczność we wzajemnych relacjach⁴¹. Jednak i tu rdzeń *mšl* („rządzić, władać, panować”) nie nosi zwykle jakichś negatywnych znamion (por. Rdz 1,16.18.28). Wyraża natomiast różne formy sprawowania władzy i egzekwowania posiadanego autorytetu. Można to robić w zły (por. Prz 28,15; Iz 3,4.12) lub dobry sposób (Rdz 45,8;

³⁵ Lemański, *Księga Rodzaju*, 323.

³⁶ KBL, II, 713.

³⁷ Ravasi, *Il Cantico*, 593. Por. też nieco inne polskie tłumaczenie tego komentarza: Ravasi, *Pieśń nad Pieśniami*, 122.

³⁸ Zakovitch, *Das Hohelied*, 256.

³⁹ Gertz, *Das erste Buch Mose*, 142–143.

⁴⁰ Seebass, *Genesis*, 126; Fischer, „Verhältnis”, 311–312.

⁴¹ Fischer, *Genesis 1–11*, 253.

Pwt 15,6; 2 Sm 23,3–4). Rdzeń ten opisuje także odpowiedzialność za powierzone komuś dobra (por. Rdz 24,2; 45,8–26). Jego pole semantyczne nie obejmuje zatem tylko sensu usługi wobec innych lub okazywania przemocy i wyższości. Wyraża on raczej przede wszystkim troskliwe przewodzenie innym, poczucie odpowiedzialności za podwładnych i mądre wobec nich postępowanie. To funkcja przypisywana królom i mędrcom (por. Prz 17,2; 29,12)⁴². Zapowiedź ta może być mimo wszystko odczytana jako zniesienie pierwotnej równości płci i wprowadzenie realiów charakterystycznych dla życia patriarchalnych społeczności. Równocześnie zmiana ta w stosunku do opisu z Rdz 1–2 nie jest aż tak radykalna. W sumie chodzi bowiem w w. 16 o podkreślenie obopólnej odpowiedzialności kobiety i mężczyzny w realizacji życiowych obowiązków⁴³. W konsekwencji można zatem obie kwestie (tęsknota i rządzenie) uznać za odzwierciedlenie dwóch aspektów tej samej rzeczywistości, jakimi są wzajemna współpraca i troska o siebie nawzajem⁴⁴. Słowa skierowane do kobiety akcentują przede wszystkim silne ukierunkowanie na życie – wskazując je jako główne spektrum jej życiowej aktywności we współpracy z mężczyzną. Zarazem sposób opisu odzwierciedla realia codziennego życia z czasów autora biblijnego. Nie ma w przesłaniu tej wypowiedzi jakiegos negatywnego czy pesymistycznego aspektu. Wręcz przeciwnie, wypowiedź jest raczej naznaczona realistycznym, może nie optymistycznym, ale na pewno pozytywnym i niepozbawionym nadziei spojrzeniem w przyszłość⁴⁵. To etiologiczne uzasadnienie opisu realnej sytuacji kobiety (zwłaszcza w stosunku do wspomnianego już opisu sytuacji z Rdz 2,24: odwrotna hierarchia). Na jej życie składa się ból i radość związane z posiadaniem dzieci, trud codziennej pracy i błogosławieństwo, które jej towarzyszy. Choć nie jest to powiedziane wprost, to sugerują to przede wszystkim ten macierzyński wymiar jej egzystencji oraz brak wzmianki o przekleństwie (por. w. 14: wąż; w. 17: ziemia).

3. Człowiek czy mężczyzna (ww. 17–19)

W samym centrum zainteresowania znajduje się teraz „uprawna ziemia/rola” (*hāādāmâ*), która zostaje przeklęta z powodu ludzi (w. 17b) i z której teraz z trudem zdobywać będą oni pokarm (ww. 18.19a1). Sekwencja zdarzeń i słownictwo nawiązują do momentu stworzenia człowieka (por. Rdz 2,7), jego pierwotnego przeznaczenia (por. Rdz 2,5) oraz zakazu spożywania owoców z drzewa życia (Rdz 2,17). Pierwszy problem związany z interpretacją tych wierszy stanowi jednak kwestia tego, jak

⁴² Bühner, *Am Anfang*, 251; Schüle, *Die Urgeschichte*, 96.

⁴³ Tak już Jacob, *Das Buch Genesis*, 118; Westermann, *Genesis 1–11*, 357. Por. też Lemański, *Księga Rodzaju*, 255; Fischer, *Genesis 1–11*, 253, przyp. 37.

⁴⁴ Magonet, „The Themes”, 42; Collins, *Genesis 1–4*, 160.

⁴⁵ Zimmerli, *1. Mose 1–11*, 173–174; Cassuto, *A Commentary*, 163–164.

zrozumieć *wel'ādām*, i pytanie o to, czy tu w ogóle chodzi o samego tylko mężczyznę? W opowiadaniu o wydarzeniach w Edenie słowo *ādām* w tekście masoreckim (TM) występuje z reguły z rodzajnikiem. Ma więc sens kolektywny i gatunkowy – „ludzie”. Wyjątek stanowią zwroty z przyimkiem *le* (Rdz 2,20b; 3,17.21). W tych trzech przypadkach zachodzi zatem możliwość zrozumienia go jako imię własne. Odpowiada to zauważalnej w LXX (*anthrōpos*) i Targumach (*enāš*) tendencji do indywidualizacji *ādām* (por. potem Rdz 5,1–5 = P TM). Egzegeci mają zatem do wyboru dwa warianty: oddanie tego rzeczownika zgodnie z wokalizacją w TM jako imię własne⁴⁶ lub zachowanie stałej tendencji w Rdz 2–3 i tłumaczenie go w liczbie mnogiej – „ludzie”⁴⁷.

Słowa skierowane do *ādām* mają wyraźne powiązanie z tym, co zostało powiedziane do kobiety (por. *we* na początku zdania; w. 17a)⁴⁸. W LXX chodzi jednak już o interpretację związaną z własnymi zainteresowaniami tłumaczy. Tak więc w Rdz 2,19b.20a.23; 3,22 – wbrew wokalizacji z TM – również ignorują oni rodzajnik i dodatkowo umieszczają imię *Adam* (bez rodzajnika) w pytaniu Boga (Rdz 3,9). Ponadto stosują na oznaczenie ludzi nie tylko rzeczowniki *ādām* oraz *iš* (2,23b.24; 3,6.16), jak TM, ale także wspomniane już dodatkowe określenie „człowiek” (*anthrōpos*) i imię własne (*Adam*). Tłumacze oddają ponadto *iš* jako *anēr* (2,23b; 3,6.16), a więc poprzez słowo wskazujące wprost na mężczyznę. Zatem stan rzeczy jest taki, że TM oscyluje ku znaczeniu gatunkowemu: „ludzie” (por. Rdz 1,26–27; 5,1b.2) z lekką tendencją do zmiany (widoczna już w tekstach P) na imię własne (Rdz 5,1a.3–5), zaś LXX (w sumie starsza niż TM) jedynie wyostreza tę zmianę poprzez zastosowanie w tłumaczeniu słowa *anthrōpos*, zarówno gdy mowa jest ogólnie o stworzeniu ludzi (Rdz 2,5.7.8.15), jak i w bardziej indywidualnym sensie (Rdz 2,18.24). Kompletna indywidualizacja (imię *Adam*) pojawia się w LXX, kiedy dochodzi do personifikacji pierwszego człowieka i u jego boku pojawia się kobieta. Słowo *anēr* stosuje się tu natomiast, gdy rzecz idzie o małżeństwo lub relacje seksualne. W wersji greckiej chodzi zatem o etiologiczną opowieść o praludziach (pracłowiek i jego żona). Oni tylko stali się tu jak bogowie, ale nie stała się taką – składająca się z mężczyzn i kobiet – ludzkość, co z kolei wynika z TM⁴⁹.

Jak wobec powyższego rozumieć zastosowanie słowa *ādām* w obecnym miejscu? Rzeczownik ten pojawia się najpierw z rodzajnikiem w Rdz 2,20a, ale zostaje zaraz potem powtórzony bez rodzajnika (w. 20b). Oznacza tam zatem pojedynczą istotę, która nie znajduje odpowiedniej dla siebie pomocy wśród zwierząt. „Brak rodzajnika może dodatkowo uwydatniać izolację, osamotnienie ludzkości”⁵⁰. W Rdz 3,17.21 człowiek, tj. mężczyzna (brak rodzajnika), stoi obok kobiety (Rdz 3,16; 3,21). Jeśli mowa jest ogólnie o „kobiecie”, to w tym wypadku stojący obok niej człowiek może

⁴⁶ Tak m.in. Hendel, *The Text*, 124–127; Fischer, *Genesis 1–11*, 254.

⁴⁷ Tak m.in. Gertz, *Das erste Buch Mose*, 81, przyp. 10.

⁴⁸ Fischer, *Genesis 1–11*, 251.

⁴⁹ Bühner, *Am Anfang*, 187–188.

⁵⁰ Bühner, *Am Anfang*, 188.

być rozumiany ogólnie jako mężczyzna. Niemniej uwagę zwraca fakt, że we wszystkich trzech miejscach bez rodzajnika TM stosuje konsekwentnie przyimek *le*. Pytanie zatem, jakie należy sobie postawić w tym miejscu, dotyczy intencji masoretów zawartej zarówno w tej konsekwencji, jak i ewentualnego sensu wersji przedmasoreckiej. Walter Bühner⁵¹ – idąc śladem analizy dokonanej przez Umerto Cassuto – uzupełnia jego spostrzeżenia odnośnie do zastosowania przyimków w połączeniu z rzeczownikami (Cassuto rozważał to w odniesieniu do słowa *’elohim*). Zauważa więc z jednej strony, że w obu wypadkach zastosowanie przyimków (*be, ke, le*) łączy się z brakiem rodzajnika. Jednak w przypadku zastosowania rzeczowników, nazw własnych lub wezwań, które jako takie powinny być określone rodzajnikiem, jego brak przy zastosowaniu wymienionych przyimków może wiązać się z tym, że w tym samym tekście leksem był już wcześniej określony za jego pomocą. W konsekwencji – uważa Bühner – „Adam stoi tu za ludzkość”⁵². Z drugiej strony pierwotna wersja opowiadania zakładała jednak prawdopodobnie kwalifikator (*[’u]lā’ādām*), który zniknął w wersji masoreckiej. Nie był to jednak błąd. Masoreci skorzystali z okazji, aby zindywidualizować i personifikować (praojciec Adam) tę kolektywne rozumianą ludzkość. Tendencje tego rodzaju widoczne były zresztą nie tylko we wspomianej już LXX, ale i w Pięcioksięgu Samarytańskim⁵³. Bühner – jak wielu innych – uważa więc, że przedmiotem egzegezy powinien być ten postulowany „oryginalny” sens tekstu. Z drugiej strony zauważa on jednak, że w kontekście Rdz 2–3 zachodzi pewne wahanie pomiędzy zastosowaniem *’ādām* w roli reprezentanta całej ludzkości i w roli jednostki. To ostatnie szczególnie wybija się w tekstach, gdzie obok *’ādām* pojawia się kobieta, jak obecnie. Tam, gdzie nie ma o niej mowy (Rdz 2,5; 3,22–24), rzeczownik ten oznacza jednak bez wątpliwa ludzkość: mężczyzn i kobiety.

Zaaplikujmy teraz tę dwuznaczność do ww. 17–19. Mamy tu do czynienia z najdłuższą z trzech mów Boga (ww. 14–19). Już na jej początku pojawia się kwestia odpowiedzialności za przekroczenie zakazu (por. Rdz 2,17; 3,12) i związane z tym podwójne uzasadnienie. Najpierw zarzut dotyczy tego, że Adam „posłuchał głosu swej żony/kobiety” (w. 17a1). Konieczność jednostkowego rozumienia analizowanego przed chwilą rzeczownika narzuca się tu sama. Problem nie polega jednak na tym, że człowiek–mężczyzna usłuchał swojej żony (por. Rdz 21,12), lecz przede wszystkim na tym, że ten głos był dla niego ważniejszy niż głos Boga. Druga część zarzutu (w. 17a2) wskazuje na konkretne wykroczenie: spożycie owocu z drzewa zakazanego (por. Rdz 2,17). Za tymi dwoma zarzutami i zarazem uzasadnieniami idzie seria negatywnych stwierdzeń (ww. 17b–19). W pierwszym z nich powraca (por. w. 14: wąż) motyw przekleństwa (*’rr qal participium passivum fem. sing.*). Imiesłów akcentuje jego permanentny charakter. Tym razem jednak dotyczy ono „niewinnej” uprawnej

51 Bühner, *Am Anfang*, 189.

52 Bühner, *Am Anfang*, 189.

53 Bühner, *Am Anfang*, 189, przyp. 91.

roli (*hāādāmā*), a nie samego „podsądneho”. Wspominany już komentarz towarzyszący nadaniu imienia Noego (Rdz 5,29) wydaje się potem nieco łagodzić obecny wyrok (por. też Rdz 8,21). Człowiek został wzięty z ziemi (Rdz 2,7) i powiązania z nią stanowią wyraźnie jeden z motywów przewodnich w Rdz 2–3. To swoista wspólnota losów („z twego powodu”), mająca wydzźwięk starożytnej, teologicznie uzasadnionej ekologii. Przekleństwo to ma bowiem skutki dla całego – fundamentalnego dla egzystencji (por. Rdz 1,29–30) – otoczenia, które „cierpi” z powodu zachowania człowieka. Dlatego aż pięć razy wspomina się tu (ww. 17–19, z tego 3 razy w w. 17) o jedzeniu (*kl*), którego ziemia jest dostarczycielką. Trudno przeoczyć ponadto fakt, że chodzi o zaprzeczenie błogosławieństwa (por. Rdz 1,12.29; 2,9.16). Zadanie podporządkowania sobie ziemi (por. Rdz 1,28) staje się teraz walką o przetrwanie na niej. Praca na roli od tego momentu dokonywać się będzie „w trudzie/cierpieniu” (*ba‘iṣṣābôn*). To ten sam „trud”, jaki dotyczył wcześniej kobiety. Autor biblijny aluzyjnie nawiązuje tu do idei płodności łona i ziemi (por. Pwt 28,2–4)⁵⁴. Trudno jednak zapomnieć zarazem o starożytnych realiach, w których na roli pracowali nie tylko mężczyźni, ale też kobiety i dzieci⁵⁵. W tym miejscu zatem niepewność co do właściwego rozumienia słowa *ādām* wydaje się najbardziej uwydatniona. Jeśli bowiem chodzi o ludzkość jako taką, to czas trwania skutków tego przekleństwa („wszystkie dni twego życia”) znacznie się wydłuża, jeśli zaś o jednostkę – to znacznie się skraca⁵⁶. Z drugiej strony chodzi jednak o paradygmat – nawet jednostkowe rozumienie pozwala przenieść skutki przekleństwa na każde kolejne ludzkie pokolenie⁵⁷.

Konsekwencje (*waw-copulativum* na początku w. 18a + *dativus incommodi lāk* – „tobie”) przekleństwa ziemi są takie, że rodzi (*smh*) ona „cierń i osty” (*qôṣ wedarddar*). To w sumie rzadka formuła⁵⁸. Znajdujemy ją jeszcze w Oz 10,8. Tam też z jej pomocą opisuje się skutki kary. Sytuacja w każdym razie stanowi teraz kontrast wobec tej opisanej wcześniej (por. Rdz 2,9). Powraca temat „jedzenia” i zwrot *ēṣeb haṣṣādeh* – „polna trawa” (por. Rdz 2,5). To ona, a nie ciernie i osty, stanowić miała pokarm ludzi i zwierząt (Rdz 1,29–30). Jakkolwiek nawiązanie do tekstu kapłańskiego jest w tym wypadku niepewne⁵⁹, to już jakościowa i ilościowa zmiana w stosunku do sytuacji opisanej w Rdz 2,9 jest wyraźna i radykalna. Zdobywaniu pokarmu towarzyszy teraz ciężka praca „w pocie czoła” (dosł. „nosa”; nawiązanie do oddechu życia tchniętego

⁵⁴ Słusznie zauważa to Walter Bührer (*Am Anfang*, 252).

⁵⁵ Dieckemann, „Viel vervielfachen”, 29–30.

⁵⁶ Jacob, *Das Buch Genesis*, 118–119.

⁵⁷ Słusznie zauważa to Irmtraud Fischer (*Genesis 1–11*, 256).

⁵⁸ Ten sam sens wyraża częściej stosowana w BH para *šāmīr wāšājīt*. W Księdze Izajasza (7x w sumie na przestrzeni od 5,6 do 27,4) to sam Bóg przeciwdziała temu zjawisku. Por. Fischer, *Genesis 1–11*, 256, przyp. 40.

⁵⁹ Por. argumenty w: Bührer, *Am Anfang*, 254, przyp. 370: m.in. w P (Rdz 1,29) brak jest słowa *haṣṣādeh* i mowa jest o „nasieniu” (*zr'*).

w nozdrza; por. Rdz 2,7⁶⁰), mającą na celu zdobycie pokarmu (*leḥem*; dosł. „chleb”, tu w szerokim znaczeniu „pokarm”; w. 19a; por. Rdz 37,25; Jr 41,1). Nic nie przyjdzie już jednak łatwo. W pewnym sensie to sytuacja, która będzie wymagać od człowieka większej kreatywności, aby zdobyć pokarm z ziemi⁶¹. Nowe wyzwanie stanowi zatem nie tylko pogorszenie warunków pracy, ale także przyczynek do rozwoju ludzkich zdolności i możliwości w tym zakresie. Zwrot „jeść chleb” (*'kl + leḥem*) powróci potem jako „warunek” postawiony Bogu przez Jakuba, aby JHWH stał się jego Bogiem (por. Rdz 28,20–21). Często jednak wyraża on po prostu tylko sposób opisania jakiejś wspólnoty (por. Rdz 31,54; 37,25). Zatem i w tym zakresie wymagana jest międzyludzka współpraca.

Kolejna konsekwencja to „powrót do ziemi” (w. 19b). W tym miejscu z kolei trudno przeoczyć fakt, że nie chodzi o samego tylko mężczyznę, lecz o człowieka (ludzkość) jako takiego. Zwrotem tym często opisuje się powrót do swojej ziemskiej ojczyzny (por. Rdz 28,15; 1 Krl 8,34; Jer 16,15). Tym razem chodzi jednak o rzadki sposób opisania śmierci (por. Ps 146,4), który nawiązuje do idei „powrotu do ziemi” rozumianej jako „powrót do domu” (por. ziemia jako łono matki; Hi 1,20). Stwierdzenie to ma podwójne uzasadnienie (2x *kî*). Najpierw w fakcie, że człowiek jest z niej, tj. z ziemi, wzięty, a potem w fakcie, że jest prochem i do prochu powróci. Proch (*āpār*)⁶² opisuje jakość, nietrwałość ludzkiego ciała. W Rdz 2,7 chodziło nie tyle o materię, z której został uczyniony człowiek („proch z ziemi”, a nie „z prochu ziemi”⁶³), ile właśnie o jego kondycję przed dokonaniem aktu stworzenia. Podniesienie z prochu to czynność majestatyczna, przywrócenie komuś godności (Ps 113,7), a odwrócenie tej sytuacji oznacza unicestwienie, rozproszenie i powrót do sfery śmierci, nieistnienia (por. Ps 7,6; 18,47; 22,16; 30,10; 103,4; 104,29). W tym miejscu wielu badaczy dość pochopnie sądzi, że słowa te oznaczają w sumie karę śmierci. Deklaracja, na co wskazuje szerszy kontekst, nie ma jednak tu takich konotacji⁶⁴. Powrót do prochu, zwrot popularny zwłaszcza w tekstach mądrościowych (por. Hi 10,9; 34,15; Ps 104,29; Koh 3,20; 12,7), w istocie oznacza śmierć (por. Ps 22,16.30; 30,10; 103,14), ale nie oznacza, że dopiero tu została ona zaaplikowana ludzkiej naturze. Nie chodzi bowiem o skutek zjedzenia owocu z drzewa „poznania dobrego i złego” (por. Rdz 2,17)⁶⁵ ani tym bardziej o karę za przekroczenie boskiego zakazu. To raczej

⁶⁰ Fischer, *Genesis 1–11*, 257. Fischer (*ibidem*, 256) zwraca też uwagę na szeroki sens słowa *ap*; por. KBL, I, 74–75: nos, twarz, gniew.

⁶¹ Por. Lemański, *Księga Rodzaju*, 255.

⁶² Ziony Zevit (*What Really*, 180–182) tłumaczy „proch” jako *clod* (grudka), ale jego argumenty nie są przekonujące.

⁶³ Na ten temat por. Lemański, *Księga Rodzaju*, 219.

⁶⁴ Można tu widzieć jedynie granice wyznaczona owej ciężkiej pracy na roli; tak: Jacob, *Das Buch Genesis*, 121; Westermann, *Genesis 1–11*, 362; por. potem też Fischer, *Genesis 1–11*, 257: przepaść dzieląca człowieka od Boga.

⁶⁵ C. John Collins (*Genesis 1–4*, 161) sądzi, że w Rdz 2,17 chodziło o zapowiedź śmierci duchowej (z powodu przekroczenia boskiego zakazu), a obecnie (w. 19b) o śmierć fizyczną. Autor biblijny sięga tu jednak

powrót do tego, co stanowi fundamentalny element ludzkiego istnienia, zawieszonych na moment poprzez umieszczenie człowieka w ogrodzie Eden i umożliwienie mu przystępu do drzewa życia (por. Rdz 2,8–9) – perspektywicznego przywileju utraczonego po wygnaniu z tegoż ogrodu (por. Rdz 3,22)⁶⁶. Innymi słowy, pobyt w ogrodzie mógłby być rozumiany jako kolejny etap stwarzania człowieka, ale został przerwany nieposłuszeństwem czy raczej brakiem zaufania ze strony człowieka, który – w konsekwencji – pozostał na swoim pierwotnym poziomie egzystencji (por. Rdz 2,7). Bóg w tej sytuacji jedynie wycofuje tu swoją łaskę, bonus, który chciał dodać do ludzkiej natury⁶⁷. A wszystko to z tej racji, że człowiek „moralnie” jeszcze nie jest gotowy do przyjęcia odpowiedzialności za swoje wybory dobra lub zła (por. Rdz 3,9–13). Lakoiczna informacja o „zabraniu” Henocha (por. Rdz 5,24) i pominięcie informacji „i umarł” (por. Rdz 5,5 vs. 11,13 itd.) w dalszej części Prehistorii sugerują jednak, że Stwórca po wydarzeniach w Edenie całkiem ze swoich planów nie zrezygnował. Dalsza część Pięcioksięgu może być rozumiana zatem jako proces uzdalniania człowieka (najpierw Izraela) do dojrzałości moralnej, pozwalającej korzystać mu z nowej jakości, a w konsekwencji powrotu do pierwotnych planów Boga wobec niego.

Z jednej strony mamy zatem w Rdz 3,(14–)16–19) bardziej serię etiologii dotyczących aktualnej rzeczywistości niż wywód na temat skutków ludzkiego „grzechu”, a z drugiej jednak – trudny do przeoczenia fakt, że te etiologie mają mimo wszystko swoje korzenie w braku moralnej dojrzałości człowieka, którą należy uleczyć, jeśli ma on właściwie korzystać z nabytej zdolności „poznania dobra i zła”. Końcowe konsekwencje (w. 19b) mogą być w istocie efektem późniejszego poszerzenia jakiejś pierwotnej wersji tekstu (razem z dodaniem motywu „drzewa życia” i słowa „proch” w Rdz 2,7). Niemniej w obecnej wersji temat życia i kwestia śmiertelnej natury człowieka, która odróżnia go od Boga, stanowi nic przewodziącą całego tekstu Rdz 2–3 (por. Rdz 2,[5]8.9.16.17; 3,1–6)⁶⁸. Jedyną konsekwencją (nie karą!) jest utrata (nie permanentna jednak!) szansy na przezwyciężenie ograniczeń związanych z cielesnością człowieka, który powstał z prochu i bez przystępu do drzewa życia w proch się obróci.

przede wszystkim do obrazu z Rdz 2,7 i przywołuje stwórczą kondycje człowieka – jest on „prochem wziętym z ziemi”, a nie Bogiem (por. Rdz 3,5). Śmiertelność należy do jego natury i słowa z Rdz 2,17 są ostrzeżeniem przed taką fizyczną śmiercią w sytuacji (pobyt w ogrodzie), gdy istnieje możliwość zawieszenia tych uwarunkowań. Z drugiej strony ten sam autor ma rację, pisząc, że Bóg nie chciał zostawić człowieka w jego wyjściowej kondycji i chciał dać mu permanentny przystęp do „drzewa życia”. Tym samym wskazał, że te stwórcze uwarunkowania i ograniczenia ludzkiej natury (por. Ps 90,3; Syr 17,1–2) nie są ostateczne.

⁶⁶ John Day (*From Creation*, 45) słusznie zwraca uwagę na ten wiersz, wskazując go jako argument za tym, że śmierć od początku była w naturze człowieka, a pobyt w ogrodzie stanowił jedynie potencjalne zawieszenie tych jej uwarunkowań.

⁶⁷ Gertz, *Das erste Buch Mose*, 144–145 ze wskazaniem na Aurelius, *Du bist der Mann*, 54.

⁶⁸ Bühner, *Am Anfang*, 208.

Wnioski

1. Tradycyjne rozumienie Rdz 3,16–19 jako opis kary nałożonej odpowiednio na kobietę i mężczyznę po naruszeniu boskiego zakazu (Rdz 2,17; 3,1–6) spotyka się dziś z szeregiem zarzutów natury logicznej i egzegetycznej. Mimo braku słowa „grzech”, w Rdz 2–3 opowiada się jednak o wydarzeniu, które nosi znamiona „nieposłuszeństwa” lub przynajmniej „braku zaufania” człowieka wobec Boga. Same konsekwencje opisane w zbadanym powyżej fragmencie należy postrzegać jednak nie tyle w kategoriach kary, ile skutków, czyli powrotu do realiów wynikających z ułomności związanej z cielesnością człowieka (Rdz 2,5.7), a wcześniejszą sytuację (Rdz 2,9–24) jako bonus, którym Stwórca chciał tę naturę ubogacić i uwznioślić (Rdz 2,15–16; 3,22). Innymi słowy, człowiek z własnego wyboru nie pozwolił Stwórcy sobie udoskonalić.
2. Konsekwencje nieposłuszeństwa, z wygnaniem z ogrodu na czele, w odniesieniu do sytuacji w Edenie można potem postrzegać na dwa sposoby. Albo jako urealnienie uwarunkowań ludzkiej egzystencji (etiologia aktualnej sytuacji, patriarchalne relacje społeczne) i krytyka marzeń o byciu jak Bóg (śmiertelność ludzkiej natury). Innymi słowy, jako stwierdzenie, że ogród – symbol boskiego świata – nie jest dla ludzi, albo – mimo wszystko – jako stratę szansy na zrobienie kolejnego kroku w kierunku uwznioślenia ludzkiej egzystencji i poprawy ludzkiego bytu, związaną z brakiem dojrzałości moralnej. Dalszy kontekst (por. Rdz 5,24) – nie wykluczając pierwszej propozycji interpretacyjnej – sugeruje pierwszeństwo raczej tej drugiej opcji.
3. Opis konsekwencji pozwala zakładać, że w istocie chodzi tu z jednej strony o paradygmatyczną parę ludzką (kobieta i mężczyzna) i najważniejsze aktywności przypisywane każdej z płci. Z drugiej strony jednak już sama forma tego opisu niekoniecznie pozwala aż tak radykalnie polaryzować sytuacje opisane odpowiednio w w. 16 i ww. 17–19. Wynika to zwłaszcza ze sposobu użycia rzeczownika *ʾādām*, z samego opisu czynności (płodzenie potomstwa, praca na roli dotyczą obojga płci), jak i w końcu przypomnienia o śmiertelności człowieka (powrót do prochu – śmierć dotyczy obojga płci). Jakkolwiek w tle tego opisu nietrudno dostrzec odbicie patriarchalnego systemu społecznego, to jednocześnie zachowuje się w nim nadal, obecną w obu opisach stworzenia z Rdz 1–2, ideę partnerskiej współpracy obojga płci. Umieszcza się ją jedynie w realiach społecznych właściwych czasom autora biblijnego.

Bibliografia

- Aurelius, E., „*Du bist der Mann*”. *Zum Charakter biblischer Texte* (Biblich-theologische Schwerpunkte 23; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004).
- Bührer, W., *Am Anfang... Untersuchungen zur Textgenese und zur relativ-chronologischen Einordnung von Gen 1–3* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 256; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014).
- Cassuto, U., *A Commentary on Genesis. I. From Adam to Noah* (Jerusalem: Magne Press 1961).
- Collins, C.J., *Genesis 1–4. A Linguistic, Literary, and Theological Commentary* (Phillipsburg, NJ: P & R 2006).
- Day, J., *From Creation to Babel. Studies in Genesis 1–11* (London: Bloomsbury 2013).
- Dieckmann, D., „Viel vervielfachen werde ich deine Mühe – und deine Schwangerschaft. Mit Mühe wirst du Kinder gebären, *Du hast mich aus meiner Mutter Leib gezogen* (red. D. Dieckmann – D. Erbele-Küster; Biblich-theologische Studien 75; Neukirchen: Neukirchener Verlag 2006) 11–38.
- Fischer, G., *Genesis 1–11* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament; Freiburg – Basel – Wien: Herder 2018)
- Fischer, I., „Verhältnis der Geschlechter”, *Die Welt der Hebräischen Bibel. Umfeld – Inhalte – Grundthemen* (red. W. Dietrich; Stuttgart: Kohlhammer 2017) 309–324.
- Gertz, J.C., *Das erste Buch Mose (Genesis). Die Urgeschichte Gen 1–11* (Das Alte Testament Deutsch 1; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2018).
- Hendel, R.S., *The Text of Genesis 1–11. Textual Studies and Critical Edition* (New York – Oxford: Oxford University Press 1998).
- Jacob, B., *Das Buch Genesis* (Stuttgart: Calwer 2000).
- Janowski, B., *Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder* (Tübingen: Mohr Siebeck 2019).
- Kautzsch, E. – Cowley, A.E. (red.), *Gesenius' Hebrew Grammar* (wyd. 2; Oxford: Clarendon Press 1910) (= GKC).
- Koehler, L. et al. (red.) *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu* (Warszawa: Vocatio 2008) I–II (= KBL).
- Lemański, J., „Opis stworzenia jako *conditio humana* (Rdz 2,7)”, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 39/1 (2006) 5–24.
- Lemański, J., *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11* (Komentarz Biblijny Stary Testament 1/1; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2013).
- Lemański, J., „Imago Dei. W poszukiwaniu źródeł i znaczenia pewnej biblijnej koncepcji antropologicznej”, *Powstanie człowieka w ujęciu interdyscyplinarnym* (red. T. Maziarka; Kraków: Copernicus Center Press 2019) 121–154.
- Lemański, J., „(Post-)deuteronomistyczny zakaz transwestytyzmu (Pwt 22,5)? Pytanie o jego właściwy sens i motywacje”, *Collectanea Theologica* 90/1 (2020) 77–104. DOI: <https://doi.org/10.21697/ct.2020.90.1.03>.
- Lemański, J., „Człowiek jako mężczyzna i kobieta. Fundamenty antropologii biblijnej. Ich źródła i konsekwencje”, *Verbum Vitae* 39/1 (2021) 97–118. DOI: <https://doi.org/10.31743/vv.9699>.

- Levin, C., *Der Jahwist* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 157; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993).
- Magonet, J., „The Themes of Genesis 2–3”, *A Walk in the Garden* (red. P. Morris – D. Sawyer; Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 136; Sheffield: Academic Press 1992) 39–46.
- Mathews, K.A., *Genesis 1–11,26* (New American Commentary; Nashville: Broadman & Holman 1996).
- Mazzinghi, L., *Weisheit* (Internationaler exegetischer Kommentar zum Alten Testament; Stuttgart: Kohlhammer 2018).
- Meyers, C., „āṣab”, *Theological Dictionary of the Old Testament* (red. G.J. Botterweck – H. Ringgren; tł. J.T. Willis – G.W. Bromiley – D.E. Green; Grand Rapids, MI: Eerdmans 2001) XI, 278–280.
- Meyers, C., „Gender Roles and Genesis 3.16 Revisited”, *A Feminist Companion to Genesis* (red. A. Brenner; Sheffield: Sheffield Academic Press 1993) 118–141.
- Napora, K., „«Odpowiednia dla niego pomoc»? Kobieta w Rdz 1–2”, *Symposium* 21 (2017) 33–48.
- Ravasi, G., *Il Cantico dei Cantici* (Bologna: Edizione Dehoniane 1992); tł. pol. *Pieśń nad Pieśniami* (tł. K. Stopa; Kraków: Salwator 2005).
- van Ruiten, J., „Eve’s Pain in Childbearing? Interpretations of Gen 3,16a in Biblical and Early Jewish Texts”, *Eve’s Children* (red. G.P. Luttikhuisen; Themes in Biblical Narrative 5; Leiden: Brill 2003) 3–26.
- Schüle, A., *Die Urgeschichte (Genesis 1–11)* (Zürcher Bibelkommentare. AT 1/1; wyd. 2; Zürich: TZV 2020).
- Seebass, H., *Genesis. I. Urgeschichte (1,1–11,26)* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1996).
- Vílchez Líndez, J., *Sapienza* (Roma: Borla 1990).
- Wenham, G.J., *Genesis 1–15* (Word Biblical Commentary 1; Waco, TX: Word Book 1987).
- Westermann, C., *Genesis 1–11* (Biblicher Kommentar 1/1; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1983).
- Zakovitch, Y., *Das Hohelied* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament; Freiburg – Basel – Wien: Herder 2004).
- Zevit, Z., „Of What Was Eve guilty?”, *Built by Wisdom. Established by Understanding. Essays on Biblical and Near Eastern Literature in Honor of Adele Berlin* (red. M.L. Grossman; Bethesda, MD: University Press of Maryland 2013) 29–38.
- Zevit, Z., *What Really Happened in the Garden of Eden* (New Haven, CT: Yale University Press 2013).
- Zimmerli, W., *1. Mose 1–11. Urgeschichte* (Zürich: TVZ 1943; wyd. 5; 1991).