

Krzysztof Naporą

"Odpowiednia dla niego pomoc?" : kobieta w Rdz 1-2

Symposium 21/1(32), 33-48

2017

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ks. Krzysztof Napora SCJ

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie

Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach

„ODPOWIEDNIA DLA NIEGO POMOC”? KOBIE TA W RDZ 1-2

„HELP SUITABLE FOR HIM”? WOMAN IN GEN 1-2

Abstrakt

Dwie tradycje dotyczące aktu stworzenia zawarte w Rdz 1-2 przynoszą dwa wyraźnie różniące się od siebie obrazy stworzenia kobiety. O ile obraz zawarty w kapłańskim opowiadaniu o stworzeniu wydaje się w sposób jednoznaczny podkreślać równość kobiety i mężczyzny, stworzonych „na obraz i podobieństwo Boże”, o tyle portret kobiety odmalowany przez Jahwistę w Rdz 2 przedstawiany bywa, zwłaszcza w dzisiejszych czasach, jako reprezentujący raczej „męski punkt widzenia”, w którym kobiecie przypada rola podrzędna w stosunku do mężczyzny. Jak pokazuje nieco bardziej uważna lektura Rdz 2, taka interpretacja nie znajduje solidnego oparcia w tekście biblijnym. Tekst ten wydaje się bowiem jednoznacznie wskazywać na kluczową rolę aktu stworzenia kobiety, uczynionej jako „pomoc odpowiednia” dla mężczyzny.

Słowa kluczowe: prehistoria biblijna, Rdz 1-11, Rdz 1-2, stworzenie kobiety, antropologia biblijna

Abstract

Two traditions depicting God's creation act described in Gen 1-2, contain also two varying pictures of the creation of woman. Whereas the priestly creation narrative underlines the equality between man and woman both created „in the image of God”, the picture of woman in Gen 2 is presented sometime as representing „male point of view”, in which woman is subdued and inferior in relation to man. However, the close reading of the Bible, such an interpretation finds scarcely any support in the biblical text. Gen 1-2 seem to explicitly indicate the key-role of the woman, „suitable help for man” in the creation narrative.

Keywords: narrative of Primeval Events, Gen 1-11, Gen 1-2, creation of woman, biblical anthropology

Wstęp

בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם, שְׁלֵא עָשִׂי גוֹי.
בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם, שְׁלֵא עָשִׂי עֶבֶד.
בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם, שְׁלֵא עָשִׂי אִשָּׁה¹

W porannej modlitwie nazywanej Błogosławieństwami o brzasku (ברכות השחר) pobożny żydowski mężczyzna modli się, wypowiadając słowa dziękczynienia: „Błogosławiony bądź Panie, Boże wszechświata, za to, że nie stworzyłeś mnie *gojem* (tzn. poganinem), błogosławiony jesteś Panie, Boże wszechświata, za to, że nie stworzyłeś mnie niewolnikiem. Błogosławionys Panie, Boże wszechświata, że nie stworzyłeś mnie... kobietą”. W tym samym czasie kobieta modli się, błogosławiąc Pana, Boga wszechświata, za to, że nie stworzył jej poganką, niewolnicą i... Nie, nie dziękuje Bogu za to, że nie stworzył jej mężczyzną – jej błogosławieństwo przyjmuje formę dziękczynienia o charakterze pozyty-

¹ N. ASHKENAZ, חול/שבת/שלוש רגלים, סדור אהבת שלום. (The ArtScroll Sidur: Weekday/Sabbath/Festival. A new translation and anthologized commentary), tł. N. Scherman, New York 1984², s. 18.

wnym. Kobieta błogosławi Pana, Boga wszechświata, dziękując Mu: וַתְּשַׁחַדְנִי כְּרָצוֹנוֹ – za to, że stworzył ją „stosownie do swej własnej woli”, albo „według swego własnego upodobania”. Modlitwa mężczyzny – choć z perspektywy naszej współczesnej wrażliwości wydaje się nieco szokująca, a nawet skandaliczna – nie wydaje się jakoś dramatycznie niezgodna z kontekstem Bliskiego Wschodu – zwłaszcza starożytnego Bliskiego Wschodu. Modlitwa kobiety, choć szokująca nieco mniej, wydaje się przede wszystkim niezrozumiała. Dlaczego to kobieta dziękuje Bogu za to, że stworzył ją według swej własnej woli? Czy mężczyzna nie mógłby Bogu podziękować dokładnie za to samo – za to, że stworzony został zgodnie z Bożym upodobaniem? Jaką tajemnicę kryje stworzenie kobiety?

1. Stworzenie człowieka w kapłańskim poemacie o stworzeniu (Rdz 1,1-2,4a)

Aby rozwiązać zagadkę porannej modlitwy żydowskiej kobiety, musimy rozpocząć od pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju, określanego jako opowiadanie kapłańskie. Przedstawia ono dzieło stworzenia świata poprzez dziesięć stwórczych słów Boga, wpisanych w siedem dni: „Tak upłynął wieczór i poranek dzień [...]”. To właśnie tam, pod koniec szóstego dnia stworzenia, Bóg wypowiada słowa: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi!” (Rdz 1,26). Następny werset przynosi obraz realizacji podjętego przez Boga zamiaru: „I stworzył Bóg człowieka, na obraz Boży go stworzył. Stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1,27). Zarówno określenie stworzenia „na obraz Boży”, jak również trzykrotne użycie czasownika ברא – „stworzyć” sugestywnie podkreśla, że istota stworzona pod koniec szóstego dnia wyraźnie różni się od pozostałych stworzeń. Tylko w przypadku stworzenia człowieka kapłański opis stworzenia świata zawiera wzmiankę o stworzeniu istoty męskiej i żeńskiej. Wyjątkowość aktu stworzenia człowieka podkreślona została również we wspomnianym już wersecie 26 przez użycie formy gramatycznej pierwszej osoby liczby mnogiej zarówno w orzeczeniu zdania: „uczynimy”

(בְּצַלְמֵנוּ), jak również w dołączonych do rzeczowników końcówkach zaimków dzierżawczych: *nasz* obraz (בְּצַלְמֵנוּ) i *nasze* podobieństwo (בְּדְמוּתֵנוּ). Komentując tę formę gramatyczną, większość współczesnych biblistów określa ją jako tzw. *cohortativus deliberationis* i interpretuje jako formę, która wskazuje na namysł Boga, jakby zastanawianie się, zawahanie; jakby delikatna pauza w akcie stworzenia, przerwa, która podkreślać ma wagę tego konkretnego aktu w dziele stworzenia. Tradycyjna egzegeza żydowska widziała w tej formie wskazówkę, że stwarzając człowieka, Bóg konsultował się z gronem swoich doradców, na przykład z aniołami lub innymi członkami tzw. dworu niebieskiego – grupy istot nadprzyrodzonych towarzyszących naczelnemu bóstwu w typowym semickim panteonie. Idea taka znana była w kulturach sąsiadujących z Izraelem – znamy ją choćby z literatury ugaryckiej. Dwór niebieski tworzyli doradcy Boga, bardzo często bogowie niższych rzędów, czasem bogowie-dzieci głównej pary bóstw. Modlitwa żydowskiej kobiety odnosi się do takiego właśnie obrazu i do tej właśnie żydowskiej interpretacji tekstu biblijnego Rdz 1,26. Kobieta zdaje się czynić aluzję do faktu, że powstanie człowieka poprzedziła konsultacja w ramach dworu niebieskiego. Pierwszy człowiek powstać miał w wyniku procesu, w którym istoty boskie towarzyszące Najwyższemu Bogu bezpośrednio i aktywnie uczestniczyły. W przypadku opisu stworzenia kobiety z boku Adama zawartego w Rdz 2 nie pojawia się liczba mnoga: „Pan Bóg z żebra, które wyjął z mężczyzny, zbudował niewiastę” (Rdz 2,22). Stąd wnioszek uważnych żydowskich badaczy świętej Księgi, że w przypadku stworzenia kobiety Pan Bóg pominął etap konsultacji w ramach niebieskiego dworu.

Zanim przejdziemy do opisu zawartego w drugim rozdziale Księgi Rodzaju, aby przyrzeć się lepiej stworzonej według Bożego upodobania pierwszej niewieście, warto jeszcze na chwilę zatrzymać się na opisie kapłańskim w Rdz 1. W Rdz 1,27 czytamy: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę”. Zdanie to powraca niemal dosłownie na początku rozdziału 5: „Gdy Bóg stworzył człowieka, na podobieństwo Boga stworzył go; stworzył mężczyznę i niewiastę, pobłogosławił ich i dał im nazwę «ludzie», wtedy gdy ich stworzył” (Rdz 5,1-2). Wprawdzie tłumaczenie w piątym

wydaniu Biblii Tysiąclecia używa tu rzeczownika „ludzie”, jednak należy zauważyć, że w tekście hebrajskim pojawia się w tym miejscu rzeczownik אָדָם (*adam*), „człowiek”². Fakt nazwania człowiekiem istoty stworzonej na obraz Boży, stworzonej jako mężczyzna i niewiasta stał się dla żydowskich komentatorów dowodem, że człowiek stworzony został pierwotnie jako istota łącząca w sobie zarówno cechy męskie, jak i żeńskie. Ta idea stworzenia człowieka mającego w sobie zarówno pierwiastki męskie, jak i żeńskie, człowieka który w wyniku dalszej stwórczej aktywności Boga uległ podziałowi, nie wydaje się oryginalnym pomysłem egzegezy rabinicznej. Mit ten w różnych formach funkcjonował choćby w świecie kultury helleńskiej. Uczeni żydowscy użyli go, by wyjaśnić napięcia i trudności w tekście biblijnym, który dwukrotnie – i to w tak diametralnie różny sposób – opowiada historię stworzenia człowieka. Ta podwójna historia, zdaniem egzegetów żydowskich, odpowiadałaby niejako dwóm etapom stworzenia istoty ludzkiej: najpierw jako istoty łączącej w sobie zarówno pierwiastki męskie, jak i żeńskie, a potem jej podział na mężczyznę i niewiastę. Ten mit stanowić może również tło zakończenia drugiego rozdziału Księgi Rodzaju, gdzie czytamy: „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). W ten sposób jedność małżonków, którzy łączą się ze sobą, porzucając ojca i matkę, byłaby w pewnym sensie powrotem do idealnego stanu początków, do istoty, w sposób wyjątkowy stworzonej pod wieczór w szóstym dniu stworzenia.

2. Stworzenie kobiety w opowiadaniu Jahwisty (Rdz 2,4b-25)

Tym, co w sposób szczególny zaintrygowało nas na początku naszych rozważań, była tajemnica kobiety – jako istoty stworzonej według Bożego upodobania, niejako z własnej inicjatywy, według własnego pomysłu

² Rzeczownik ten w Prehistorii biblijnej (Rdz 1-11) ma aż trzy różne znaczenia. Może oznaczać imię własne pierwszego mężczyzny (Adam), mężczyznę lub człowieka. Zob. E. LUSSIER, *Adam in Genesis 1,1 – 4,24*, „CBQ” 18(1956), s. 137-139.

Boga. Spróbujmy prześledzić zatem kolejne elementy opisu tego aktu zawarte w Rdz 2. Tekst ten tradycyjnie uważany bywa za dzieło Jahwisty – najstarszego redaktora Pięcioksięgu. Teoria źródeł czy dokumentów w swej klasycznej postaci umieszczała powstanie Rdz 2 w epoce króla Salomona, około X wieku przed Chrystusem. Datę powstania opowiadania w redakcji jahwistycznej przesuwają się dzisiaj znacznie – niekiedy nawet o kilka wieków. Nie brak dziś uczonych, którzy utrzymują, że redakcja jahwistyczna mogła nastąpić po redakcji deuteronomistycznej i datować się ją winno dopiero na okres po niewoli babilońskiej³. Opowiadanie Jahwisty (zupełnie odwrotnie w stosunku do opowiadania kapłańskiego, w którym człowiek pojawia się jako ostatnie ogniwo w łańcuchu stworzeń) rozpoczyna się do sceny ulepienia człowieka z prochu ziemi i umieszczenia go w specjalnie dla niego posadzonym ogrodzie, który od tej pory stanowić będzie przedmiot troski człowieka: „Bóg umieścił człowieka, którego stworzył w zasadzonym przez siebie ogrodzie, aby go uprawiał i strzegł” (Rdz 2,15). I właśnie w tym momencie, kiedy człowiek, nie tylko ulepiony z prochu ziemi i ożywiony tchnieniem życia, ale również obdarowany wspaniałym ogrodem, w którym, poprzez swoją pracę, może uczestniczyć w stwórczej aktywności Boga; w tym właśnie momencie, gdy jak się wydaje, dzieło stworzenia człowieka osiąga swoje apogeum, kiedy wydaje się ono definitywnie ukończone – właśnie w tym momencie Bóg konstatuje: „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam; uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc” (Rdz 2,18). Wyrażenie לֹא־טוֹב, „nie-dobrze” – wydaje się wyraźną aluzją do powtarzanego wielokrotnie w Rdz 1 stwierdzenia: „widział Bóg, że było dobre (טוֹב)”, a nawet czasem „bardzo dobre” (טוֹב מְאֹד – Rdz 1,31).

W obliczu stwierdzenia, które stanowi swego rodzaju konkluzję Kapłańskiego opowiadania o stworzeniu: „widział Bóg, że wszystko, co

³ Jako reprezentanta tego nurtu wymienia się przede wszystkim Johna Van Setersa. Zob. J. VAN SETERS, *The Pentateuch: A Social-Science Commentary*, „Trajectories 1”, Sheffield 1999, s. 113-159. Zob. również J.-L. SKA, *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia*, Bologna 2000, s. 150-165; T. BRZEGOWY, *Kompozycja Pięcioksięgu według Johna Van Setersa*, „Analecta Cracoviensia” 33(2001), s. 325-355; J. LEMAŃSKI, *Pięcioksiąg dzisiaj*, „Studia Biblica” 4; Kielce 2002, s. 106-119.

stworzył, było bardzo dobre” (Rdz 1,31), rodzi się pytanie, co się stało, że oto w połowie rozdziału drugiego Bóg zupełnie nieoczekiwanie dochodzi do wniosku, że w tym idealnym świecie istnieje jakieś pęknięcie, że jest w nim coś, co nie jest dobre. Oczywiście różnicę tę można wytłumaczyć, wskazując na dwóch różnych autorów czy redaktorów opisów stworzenia świata: Jahwisty i redaktora kapłańskiego, ale kiedy tekst biblijny czytamy synchronicznie, kiedy świadomie ignorujemy skomplikowaną historię jego redakcji, koncentrując się na aktualnej formie tekstu biblijnego, różnica między טוב z Rdz 1 i לֹא־טוב z Rdz 2 przykuwa uwagę i zastanawia. Poprzez tę kontrastującą z Rdz 1 obserwację Pana Boga, że świat na tym etapie procesu stwarzania jest לֹא־טוב , czytelnik otrzymuje wskazówkę na temat fundamentalnego znaczenia rozwiązania jakie Stwórca przygotowuje, by zaradzić tej sytuacji⁴. Jak w swoim komentarzu do Księgi Rodzaju zauważa Janusz Lemański, stwierdzenie „nie jest dobrze” albo „nie jest dobre, aby mężczyzna był sam” należy odczytać jako „wyraz troski ze strony Stwórcy”. Jest ono zarazem dowodem „Jego duchowej życzliwości wobec człowieka”⁵. Zdaniem tego autora jest to również sygnał, że dzieło stworzenia człowieka nie zostało ukończone i potrzebuje uzupełnienia⁶.

Konstatacji faktu, że nie wszystko jest dobre, towarzyszy decyzja: „uczynię odpowiednią dla niego pomoc”. Warto zwrócić uwagę, że wyrażenie to wyraźnie kontrastuje ze stwierdzeniem z Rdz 1,26, gdzie użyto liczby mnogiej: „uczynimy człowieka”. O ile literalne tłumaczenie tego zdania nie stanowi jakiegoś szczególnego wyzwania, to jednak jego sens pozostaje wciąż przedmiotem dyskusji i sporów. Możemy stwierdzić, że wyrażenie „uczynię odpowiednią dla niego pomoc” ($\text{עָשֶׂה לְךָ כְּנֶגְדְּךָ}$), które rozpoczyna rozbudowany opis procesu stworzenia kobiety, nie wywołuje powszechnego entuzjazmu, zwłaszcza w środowiskach reprezentujących tzw. podejście feministyczne w egzegezie. Kontestowane bywa jako opisujące w sposób wysoce nieadekwatny rolę kobiety w świecie, traktujące

⁴ Zob. G. J. WENHAM, *Genesis 1-15*, WBC 1, Waco 1987, s. 68.

⁵ J. LEMAŃSKI, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1-11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, NKB ST 1.1, Częstochowa 2013, s. 232.

⁶ Tamże.

kobietę instrumentalnie i sprowadzające ją do roli narzędzia odpowiedniego dla mężczyzny. Jean-Louis Ska zauważa, że w historii egzegezy dają się wyróżnić niejako trzy kierunki, w których podąża interpretacja wyrażenia עֵזֶר כְּנִגְדּוֹ. Zdaniem części egzegetów wyrażenie to podkreśla prokreacyjny cel stworzenia kobiety. Inni na pierwszy plan wysuwają raczej fizyczny aspekt wspomnianej przez Boga „pomocy”. Ponieważ stwierdzenie „nie jest dobrze” oraz decyzja o uczynieniu odpowiedniej dla mężczyzny pomocy pada bezpośrednio po powierzeniu człowiekowi troski o ogród zasadzony przez Boga, pomoc, o której jest mowa w wersecie Rdz 2,18, to pomoc fizyczna przy pracach w ogrodzie. Trzeci kierunek wskazuje, że człowiek staje się w pełni człowiekiem dopiero we wspólnocie, w komunii. Kobieta objawia się jako partner niezbędny do stworzenia takiej wspólnoty⁷. Aby opowiedzieć się za którymś z przedstawionych kierunków, spróbujmy nieco dokładniej przyrzeć się wyrażeniu עֵזֶר כְּנִגְדּוֹ, „odpowiednia dla niego pomoc”, w szerszym kontekście biblijnym.

Słowo עֵזֶר pojawia się na kartach Biblii Hebrajskiej 21 razy⁸. Najczęściej, pięć razy, pojawia się w Księdze Psalmów. Na język polski bywa tłumaczone jako „pomoc” lub „pomocnik”. Analiza wystąpień rzeczownika עֵזֶר wskazuje, że znakomita ich większość pojawia się w kontekście pomocy udzielonej przez Boga człowiekowi. Podobnie rzecz ma się z formą czasownikową oraz pochodnymi: na 127 wystąpień 67 opisuje pomoc, jakiej człowiekowi udziela Bóg. Mowa jest tu o pomocy, którą Bóg ofiaruje lub o którą człowiek Go prosi: „nasza pomoc w imieniu Pana, który stworzył niebo i ziemię” (Ps 124,8). Może również chodzić, w pewnym sensie, o tytuł samego Boga: „Pan jest moją pomocą (wspomo-

⁷ Por. J.-L. SKA, «*Je vais lui faire un allié qui soit son homologue*» (Gn 2,18) *A propos du terme 'ezer* – «Aide», „Biblica” 2(65) (1984), s. 233.

⁸ Por. E. LIPIŃSKI, H.-J. FABRY, עֵזֶר ‘āyzar; עֵזֶר ‘ōzēr; עֵזֶר ‘ēzer; עֵזְרָה ‘ezrâ; עֵזְרָה ‘azārâ; עֵזֶר ‘z(z)ir; עֵזֶר II ‘āzar II, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 11, Grand Rapids 2001, s. 12. Obok rzeczownika עֵזֶר 26 razy występuje również forma עֵזְרָה. Forma ta w wielu przypadkach okazuje się synonimiczna w stosunku do עֵזֶר, choć jak zauważa Ska, rzeczownik עֵזֶר wydaje się mocniej podkreślać teologiczny wymiar pomocy. Rzeczownik עֵזְרָה rzadziej używany bywa w odniesieniu do Boga. Zob. J.-L. SKA, *Je vais lui faire...*, dz. cyt., s. 236.

żeniem) i tarczą” (Ps 33,20). Pomocne dla zrozumienia istoty rzeczownika רָצַץ wydają się również te teksty, w których pojawia się on w odmiennym kontekście. W Iz 30,5 czytamy: „Wszyscy zawiodą się na narodzie, co będzie nieużyteczny dla nich: ani ku pomocy, ani na pożytek, tylko na wstyd, a nawet na hańbę”. Mowa jest tu o Jerozolimie szukającej pomocy w Egipcie. To, co wydaje się szczególnie interesujące, to fakt, że słowo רָצַץ, „ku pomocy”, występuje tu paralelnie z wyrażeniem לְהוֹצִיל, „na pożytek, ku pożytkowi”. Jest to o tyle ciekawe, że wyrażenie to bywa regularnie używane w kontekście fałszywych bogów. Izajasz wyraźnie stwierdza, że pomoc, jakiej szuka Izrael, nie leży w Egipcie – w nawróceniu do Pana i spokoju leży ocalenie, w ciszy i ufności Bogu jest siła narodu (zob. Iz 30,15). W Ez 12,14 słowo רָצַץ pojawia się w kontekście pomocy ludzkiej, która okazuje się niewystarczająca, by ocalić władcę od śmierci.

Analizując poszczególne teksty, w których pojawia się słowo רָצַץ, Ska zwraca uwagę na pewne charakterystyczne elementy związane z jego występowaniem⁹. Po pierwsze, słowo to wydaje się charakterystyczne dla języka poezji. Wydaje się ono wyraźnie zakorzenione w języku liturgicznym (Ps 33,20; 115,9-11; 121,2; 124,8). Po wtóre, pomoc określana zazwyczaj przez rzeczownik רָצַץ ma przede wszystkim charakter osobowy, a nie materialny (Wj 18,4; Ps 33,20; 115,9-11). Staje się to szczególnie widoczne w tekstach, w których Bóg określony zostaje jako pomoc. Słowo רָצַץ używane jest na określenie pomocy niesionej przez osobę drugiej osobie. Nie chodzi przy tym o wymiar materialny – na przykład bogactwo – ale o interwencję, mającą charakter osobowy. Po trzecie, niejednokrotnie sytuacje, w których pomoc jest udzielana, są sytuacjami zagrożenia o charakterze ekstremalnym. Są to sytuacje zagrożenia ze strony wrogów, zagrożenia wojną, niebezpieczeństwem śmierci (Wj 18,4; Pwt 33,7; Ps 20; 73; 89,23-24; 124). W Psalmie 146 możemy odnaleźć listę niebezpieczeństw, z których Bóg ratuje wierzących w Niego: „daje prawo uciśnionym i daje chleb głodnym. Pan uwalnia jeńców, Pan przywraca wzrok niewidomym, Pan podnosi pochyłych, Pan miłuje sprawiedliwych. Pan strzeże przychodniów, chroni sierotę i wdowę, lecz na

⁹ J.-L. Ska, *Je vais lui faire...*, dz. cyt., s. 235-36.

bezdroża kieruje występnych” (Ps 146,7-9). W każdym z tych przypadków zagrożone jest życie tych, którym Bóg okazuje swoją pomoc. Po czwarte wreszcie, pomoc okazana w potrzebie jest niezbędna, bez niej nie można uniknąć niebezpieczeństwa, okazuje się ona konieczna, dla znalezienia wyjścia z sytuacji. W kilku miejscach znajdujemy wyraźną wskazówkę, że tylko Bóg jest w stanie wybawić z niebezpieczeństwa, w którym znalazł się człowiek (Ps 33; 121; 146; Iz 30,5.15; Oz 13,9). Jak wyraźnie widać, pomoc określana słowem רָצוּן bardzo często dotyczy sytuacji granicznej, w której człowiek zdaje się balansować na cienkiej linii między życiem a śmiercią. Nic dziwnego, że w takim kontekście to właśnie Bóg pojawia się na scenie jako jedyny, który może przynieść skuteczną pomoc.

Jeśli chodzi o drugi element wyrażenia w Rdz 2,18: pomoc „odpowiednia dla niego” (יִתְּנוּ), wydaje się, że sens tego wyrażenia ujawnia się w sposób niezwykle obrazowy, a nawet nieco zabawny, w dalszej części opowiadania w Rdz 2. Podjąwszy decyzję o utworzeniu odpowiedniej dla mężczyzny pomocy, „ulepiwszy z gliny wszelkie zwierzęta lądowe i wszelkie ptaki podniebne, Pan Bóg przyprowadził je do mężczyzny, aby przekonać się, jak on je nazwie. Każde jednak zwierzę, które określił mężczyzna, otrzymało nazwę «istota żywa». I tak mężczyzna dał nazwy wszelkiemu bydłu, ptakom podniebnym i wszelkiemu zwierzęciu dzikiemu, ale nie znalazła się pomoc odpowiednia dla mężczyzny” (Rdz 2,19-20). Egzegeci podkreślają, że w opisie tej pozornej „pomyłki” Pana Boga w procesie tworzenia można rozpoznać typowy zabieg literacki, który służy niejako spowolnieniu akcji – a przez to zbudowaniu pewnego napięcia; napięcia, które sprawia, że czytelnik czy też słuchacz zaczyna z większą niecierpliwością oczekiwać rozwiązania sytuacji. W ten sposób zostaje on przygotowany na opis stworzenia kobiety – akt, który poprzez zbudowane napięcie stanie się w pewnym sensie punktem kulminacyjnym wieńczącym dzieło stworzenia w Rdz 2. Wydaje się, że ten środek literacki, jakim posłużył się redaktor jahwistyczny, służy jeszcze jednemu celowi. Pozwala on na odkrycie – najpierw negatywne – czym *nie jest* pomoc, o której była mowa w wierszu Rdz 2,18. Podkreślając, że pośród zwierząt nie znalazł człowiek pomocy odpowiedniej dla siebie,

redaktor nie neguje użyteczności zwierząt dla uprawy roli, czy też uprawy ogrodu. Wyraźnie jednak podkreśla, że nie chodzi o *jakąkolwiek* pomoc – ale o pomoc *odpowiednią dla niego* – dla mężczyzny (רַב־אֱלֹהִים). Tej odpowiedniości nie znalazł mężczyzna pośród ulepionych z ziemi zwierząt. Jednocześnie, pamiętając o charakterystyce rzeczownika רַב־אֱלֹהִים, uświadomiamy sobie, że pomoc ta zostaje udzielona człowiekowi, mężczyźnie w sytuacji dramatycznej, w której Bóg stwierdza, że oto świat mężczyzny jest רַב־אֱלֹהִים „nie-dobry”. W odróżnieniu od świata z Rdz 1 nie jest on już kosmosem, światem możliwym do zamieszkania.

Egzegeci podkreślają, że wyrażenie רַב־אֱלֹהִים wskazuje przede wszystkim na potrzebę komplementarności i uzupełnienia. Jak pisze Lemański, rdzeń רַב־אֱלֹהִים, który w koniugacji *Hifil* oznacza „uczynić znanym”, „ujawnić”, „zadeklarować”, zakłada werbalną komunikację, rozmowę z kimś „twarzą w twarz”. W tym sensie w połączeniu z רַב־אֱלֹהִים rzeczownik רַב־אֱלֹהִים może oznaczać „pomocnika, partnera, z którym można prowadzić owocną konwersację”, z którym można wejść w autentyczny dialog¹⁰. Określenie רַב־אֱלֹהִים רַב־אֱלֹהִים jest próbą wyrażenia więzi łączącej mężczyznę i kobietę, więzi intelektualnej i społecznej, która wyraźnie podkreśla równorzędność partnerów. W istocie, „odpowiedniość”, o której mówi Księga Rodzaju w rozdziale 2, przypominać będzie porównanie wyrażone zwrotem „na obraz i podobieństwo”, „na obraz Boży” z opowiadania kapłańskiego w Rdz 1. Oczywiście chodzi w obu wypadkach o dwie różne płaszczyzny porównania, ale idea podobieństwa wykraczającego poza aspekt fizyczny czy materialny w obu przypadkach wysuwa się na pierwszy plan.

Idea podobieństwa i odpowiedniości wydaje się rozwijana w kolejnych wersetych, które opisują stworzenie kobiety. Kobieta zbudowana zostaje z żebra czy też boku Adama. Zmiana słownictwa, która następuje w Rdz 2 – przejście od pracy garncarza do pracy budowniczego – wydaje się niezwykle charakterystyczna i podkreślająca w niezwykły sposób godność stworzonej kobiety. Egzegeci zauważają, że słowo רַב־אֱלֹהִים, tłumaczone jako „żebro” czy też „bok”, pojawia się w Biblii częściej na określenie elementów architektonicznych, a nawet specyficznych

¹⁰ J. LEMAŃSKI, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1-11...*, dz. cyt., s. 232.

elementów architektury sakralnej¹¹. Jak podkreśla Mettinger, nie ma wątpliwości, że kobieta zbudowana z ciała ulepionego z prochu mężczyzny sama jest prochem¹², ale jednocześnie opis jej budowania, w pewnym sensie rozdzielania ciała mężczyzny, by wydobyć z niego kobietę, kreślenia jasnych granic pomiędzy mężczyzną i kobietą – przywodzi na myśl ideę budowy świątyni.

Całości opisu dopełniają słowa będące rodzajem komentarza do sceny stworzenia kobiety: „Ta w końcu jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała” (Rdz 2,23). Zdanie to, nazywane *formułą pokrewieństwa*, oznacza w swej istocie akt akceptacji w rodzinie lub odwołanie do więzów łączących jednostki lub grupy. Wskazuje równocześnie na pewną trwałość relacji¹³. W ten sposób wita Jakuba Laban, rozpoznając w nim swego siostrzeńca (Rdz 29,17). W ten sam sposób, odwołując się do pokrewieństwa łączącego synów tego samego ojca, Juda próbuje ocalić życie Józefa w Rdz 37,27¹⁴. Formuła ta zazwyczaj nie występuje w Biblii Hebrajskiej w kontekście relacji małżeńskiej czy też relacji seksualnej – choć w przypadku Rdz 2 takiego elementu nie można całkowicie odrzucić. W formule tej, która odbiega nieco od klasycznej formuły pokrewieństwa, można również doszukać się jakiejś szczególnej intensyfikacji, jaką redaktor biblijny wyraża poprzez dodatkowy przyimek *ו*. Mężczyzna na widok kobiety wydaje się nie tylko rozpoznawać w niej pokrewieństwo: moja kość i moje ciało, ale możliwe jest również, że formuła ta w Rdz 2 oznacza: „pośród moich kości i mojego ciała – ta kobieta zajmuje miejsce pierwsze!”. W kobiecie zbudowanej z jego ciała mężczyzna odkrywa głębokie pokrewieństwo natury, podobieństwo i odpowiedniość, które wychodzą naprzeciw jego potrzebie; które decydują o jego

¹¹ Zob. tamże, s. 235. Rzeczownik *בשר* ten można znaleźć w opisie planów przybytku, jakie otrzymuje Mojżesz na górze Synaj (Wj 25-27), oraz w opisie ich realizacji (Wj 36-8). Pojawia się w relacji o budowie świątyni Salomona w Pierwszej Księdze Królewskiej (1 Krl 6) oraz w wizji nowej świątyni w Księdze Ezechiela (Ez 41).

¹² T. N. D. METTINGER, *The Eden Narrative: A Literary and Religio-Historical Study of Genesis 2-3*, Winona Lake 2007, s. 31.

¹³ Zob. C. WESTERMANN, *Genesis 1-11*, tł. J. Scullion, A Continental Commentary, Minneapolis 1994, s. 232; J. LEMAŃSKI, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1-11...*, dz. cyt., s. 235.

¹⁴ Inne przykłady użycia formuły pokrewieństwa to: Sdz 9,2-3; 2 Sm 5,1; 19,13-14.

być albo nie być. Odkrywa עֵזְרָא קְנִיָּהּ, „pomoc odpowiednią dla niego”. Ta odpowiedniość zostaje również wyrażona w postaci imienia, które nadaje kobiecie: „Ta zwać się będzie kobietą (הַאִשָּׁה), bo wzięta została z mężczyzny (אִישׁ)” (Rdz 2,23). Choć sam akt nadania imienia może sugerować władzę, autorytet nad kobietą, to jednak – jak się wydaje – ma on na celu przede wszystkim raz jeszcze podkreślić podobieństwo.

W sformułowaniach: „kość z kości”, „ciało z ciała”, „הַאִשָּׁה bo z אִישׁ” wyraźnie rysują się nie tylko elementy pokrewieństwa – ale również komplementarności. Choć kwestia etymologii tych rzeczowników jest wciąż przedmiotem gorących dyskusji, rzeczownik הַאִשָּׁה, „kobieta”, wyprowadza się zazwyczaj z rdzenia אָנַח – „być słabym, delikatnym, chorym”. Z kolei אִישׁ, „człowiek, mężczyzna”, kojarzony bywa z rdzeniem אָוַח, „być silnym”, lub שָׂוַח, „rosnąć bujnie”, „nabrać odwagi”, „być szczęśliwym”¹⁵. Na komplementarność może wskazywać również para „kość i ciało”: kość będąca symbolem trwałości i stabilności, podczas gdy ciało wskazuje raczej delikatność, miękkość i słabość. Wreszcie zakończenie rozdziału drugiego Księgi Rodzaju obok pokrewieństwa czy podobieństwa, obok komplementarności wskazuje również na głęboką więź: dlatego opuszcza człowiek ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swoją żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem. Aby zilustrować siłę tej więzi, redaktor biblijny maluje ją niejako od strony negatywnej. Łączy się ona z modyfikacją naturalnej relacji łączącej człowieka z jego rodziną (nabiera to szczególnego znaczenia w sytuacji Bliskiego Wschodu – gdzie zerwanie więzi rodzinnych zagraża istnieniu człowieka). To zerwanie, które oznacza w pewnym sensie stanięcie na granicy życia i śmierci, dokonuje się po to, by zrealizować więź silniejszą. Ta nowa więź nie oznacza jedynie zmiany miejsca zamieszkania z jednego namiotu beduińskiego na drugi (zresztą w takim przypadku to nie mężczyzna zmieniał mieszkanie!), ale prawdziwe przyłgnięcie (דָּבַק בּ). Oznacza więź międzyosobową na bardzo głębokim poziomie. Autor deuteronomistyczny użyje tego określenia, opisując więź przymierza, jaka winna łączyć Izraela

¹⁵ Zob. BDB 35,60-61,84; V. P. HAMILTON, *The Book of Genesis: Chapters 1-17*, NIC. OT, Grand Rapids 1990, s. 180, przyp. 8; J. LEMAŃSKI, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1-11...*, dz. cyt., s. 235.

z Bogiem (zob. Pwt 4,4; 10,20; 13,5; 30,20). Ta nowa więź zostaje ostatecznie zobrazowana jako jedno ciało, które tworzyć będą kobieta i mężczyzna. Ważne, by w wyrażeniu tym zobaczyć najgłębszą jedność – nie tylko cielesną, nie wyłącznie duchową – ale wspólnotę duszy i ciała, wspólnotę osób obejmującą wszystkie wymiary osoby ludzkiej¹⁶.

Jak widać z tego pobieżnego szkicu, portret kobiety, który odmalowany został tak w kapłańskim, jak i w jahwistycznym opowiadaniu o stworzeniu, wydaje się na wskroś pozytywny. Być może kolejne rozdziały świętej Księgi będą tę na wskroś pozytywną wymowę Rdz 1-2 w odniesieniu do kobiety w jakimś stopniu korygować (zob. Rdz 3). Wydaje się jednak, że to nie w samym tekście biblijnym leży prawdziwe źródło uprzedzeń i negatywnych opinii, jakie niekiedy formułowane są pod adresem kobiety. To raczej interpretacje i nadinterpretacje – zbyt pośpieszne i powierzchowne – będą postrzegać kobietę w kategoriach podporządkowania i podrzędności, doszukają się w niej przyczyny zła, które naruszy harmonię stworzonego przez Boga kosmosu. Wydaje się, że „nie tak było od początku”.

Zakończenie

Czego nie mówią pierwsze rozdziały Księgi Rodzaju? Nie mówią o niższości kobiety, bo choć jej stworzenie poprzedzone jest stworzeniem mężczyzny, to nikt nie powiedział, że w Biblii to, co wcześniej stworzone, jest lepsze lub bardziej wartościowe (por. Rdz 1). Choć stworzona z boku Adama – to przecież w Biblii też tak bywa, i nikt nie ma wątpliwości, że choć Adam stworzony był z ziemi, to przecież nie oznacza to, że ziemia ważniejsza jest od Adama... Choć stworzona *dla* mężczyzny – to przecież jako *odpowiednia* dla niego i jako *pomoc*, która ratuje, która przychodzi – która dana jest często przez samego Boga. Co mówi Biblia? Mówi o głębokiej więzi, o jedności, o komplementarności... i o tym, że nie jest dobrze żeby człowiek – każdy człowiek – mężczyzna i kobieta – był sam.

¹⁶ Szerzej na temat wyrażenia *בְּשֵׁר אֶחָד*, „jedno ciało”, zob. M. GILBERT, *Une seule chair* (Gn 2,24), „Nouvelle Revue Théologique” 100(1978), s. 66-89, zwłaszcza s. 77-78.

A o co pyta święta Księga? Być może: dlaczego Bóg nie wystarczył Adamowi...? – ale to już temat na całkiem inne opracowanie...

Rabbi Simlai powiedział kiedyś do swoich uczniów: „W przeszłości Adam stworzony został z prochu a Ewa stworzona została z Adama. Odtąd jednak powinno być: Na nasz obraz, według naszego podobieństwa (Rdz 1,26); ani mężczyzna bez kobiety, ani kobieta bez mężczyzny, ani też którekolwiek z nich bez Ducha Bożego” (GenRab 8,9).

Bibliografia

- Ashkenaz N., חול/שבת/שלוש רגלים (The ArtScroll Sidur: Week-day/Sabbath/Festival. A new translation and anthologized commentary), tł. N. Scherman, New York 19842.
- Brzegowy T., *Kompozycja Pięcioksięgu według Johna Van Setersa*, „Analecta Cracoviensia” 33(2001), s. 325-355.
- De Merode M., «Une aide qui lui correspond». Lexégèse de Gen. 2, 18-24 dans les écrits de l’Ancien Testament, du judaïsme et du Nouveau Testament, „Revue théologique de Louvain” 3(8) (1977), s. 329-352.
- Gilbert M., *Une seule chair (Gn 2,24)*, w: „Nouvelle Revue Théologique” 100 (1978), s. 66-89.
- Hamilton V. P., *The Book of Genesis: Chapters 1-17*, NIC.OT, Grand Rapids 1990.
- Lemański J., *Księga Rodzaju. Rozdziały 1-11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, NKB ST 1.1, Częstochowa 2013.
- Lemański J., *Pięcioksiąg dzisiaj*, „Studia Biblica” 4, Kielce 2002, s. 106-119.
- Lipiński E., FABRY H.-J., „עֵזָר ‘āyzar; עֵזֶר ‘ōzēr; עֵזֶר ‘ezer; עֵזְרָה ‘ezrâ; עֵזְרָה ‘azārâ; עֵזֶר ‘z(z)îr; עֵזֶר II ‘āzar II”, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 11, Grand Rapids 2001, s. 12-18.
- Lussier E., *Adam in Genesis 1,1 – 4,24*, „CBQ” 18(1956), s. 137-139.
- Mettinger T. N. D., *The Eden Narrative: A Literary and Religio-Historical Study of Genesis 2-3*, Winona Lake 2007.
- Seters Van J., *The Pentateuch: A Social-Science Commentary*, „Trajectories 1”, Sheffield 1999.

Ska J.-L., *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia*, Bologna 2000.

Ska J.-L., «*Je vais lui faire un allié qui soit son homologue*» (*Gn 2,18*) *A propos du terme 'ezer – «Aide»*, „*Biblica*” 2(65) (1984), s. 233-238.

Wenham G. J., *Genesis 1-15*, WBC 1, Waco 1987.

Westermann C., *Genesis 1-11*, tł. J. Scullion, *A Continental Commentary*, Minneapolis 1994.

Ks. Krzysztof Napora, sercanin, doktor nauk biblijnych; absolwent Wyższego Seminarium Misyjnego Księża 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 (EBAF); od 2012 roku pracownik naukowo-dydaktyczny Instytutu Nauk Biblijnych KUL; adiunkt w Katedrze Egzegezy Ksiąg Historycznych, Prorockich i Sapiencjalnych.

e-mail: naporus@gmail.com