

# Jerzy Kułaczkowski

---

## Znaczenie samotności mężczyzny w świetle Rdz 1-2

---

Wrocławski Przegląd Teologiczny 12/2, 111-126

---

2004

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. JERZY KUŁACZKOWSKI  
LUBLIN

## ZNACZENIE SAMOTNOŚCI MĘŻCZYZNY W ŚWIETLE RDZ 1-2

Jednym z podstawowych pojęć zawartych w Rdz 1-2 dotyczących natury i zadań, jakie Pan Bóg wyznacza mężczyźnie, jest pojęcie samotności. Aby więc określić naturę mężczyzny i wskazać specyfikę stojących przed nim zadań, do czego w sposób szczególnie zachęca najnowszy dokument Kongregacji Nauki Wiary wydany w 2004 roku i zatytułowany *O współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie*, należy podjąć próbę analizy ważnego i zarazem pomocnego w tym terminu, jakim jest „samotność”. Występuje on w Rdz 2,18, ale jego kontekst szerszy stanowią rozdziały pierwszy i drugi Księgi Rodzaju.

### 1. SPECYFIKA RDZ 1-2

Ogólnie należy stwierdzić, że opowiadania Rdz 1-11, w skład których wchodzi rozdział 1-2, nie są utworami historycznymi w ścisłym tego słowa znaczeniu<sup>1</sup>. Słusznie określa się je jako „spojrzenie Izraela w pradžę”<sup>2</sup>. Są one wizją początków świata i człowieka, jaką naród izraelski wypracował w świetle swej wiary. W opowiadaniach tych można wyróżnić warstwy literackie jako źródła, z których każde z nich odznacza się swoistymi cechami języka, stylu, treści teologicznej.

<sup>1</sup> E. Testa, *Genesis. Introduzione, storia primitiva, storia die Patriarchi (La Sacra Bibbia di S. Garofalo)*, t. I, Torino – Roma 1977, s. 45-49.

<sup>2</sup> J.B. Bauer, *Israels Schau in die Vorgeschichte (Gen 1-11)*, w: *Wort und Botschaft. Eine theologische und kritische Einführung in die Probleme des Alten Testaments*, red. J. Schresner, Würzburg 1967, s. 74-87.

Opis stworzenia małżeństwa przez Boga jest tu zawarty w szerszej perykopie, która dotyczy w ogóle dzieła stwarzania przez Boga całego świata (Rdz 1-2). Analiza jego formy literackiej wskazuje, że powstał on z połączenia dwóch części, starszej i młodszej<sup>3</sup>. Obie z nich zawierają opis stworzenia człowieka i małżeństwa, choć w nieco odmiennej perspektywie, które wcale się nie wykluczają, lecz wzajemnie dopełniają.

Pierwszym w kolejności źródłem (choć nie w kolejności czasu powstania), które przedstawia analizowany tekst, jest źródło określane jako kapłańskie. Dzieło kapłańskie swą nazwę zawdzięcza temu, że bardzo dużo miejsca poświęca kapłanom i sprawom kultu<sup>4</sup>. Brak w nim wyraźnego przyznania ludowi jakichkolwiek uprawnień w dziedzinie kultu. Uczynienie kapłana główną postacią w narodzie pozwala wysunąć wniosek, że pochodzi ono z okresu, kiedy monarchia już nie istniała<sup>5</sup>. Ponadto optymizm autora i szerokie spojrzenie na dzieje Izraela sugerują, że dzieło to powstało po wydaniu edyktu przez Cyrusa. Należy przepuszczać, że chodzi tu o okres późniejszy niż działalność proroka Ezechiela, która przypada na połowę VI wieku przed Chrystusem. Prorok ten bowiem nie wspomina jeszcze o najwyższym kapłanie<sup>6</sup>. Najbardziej prawdopodobną datą powstania źródła kapłańskiego jest zatem V w. przed Chrystusem. Treść tekstów źródła kapłańskiego dotyczy służby Bożej, widać w nim zamiłowanie do genealogii i danych liczbowych. Cechuje je w związku z tym charakterystyczny styl i słownictwo. Wśród zwrotów kapłańskich najczęściej zachodzi formuła uroczystego stwierdzenia o dokonaniu dzieła Bożego i formuła wypełnienia rozkazu Boga<sup>7</sup>. W treści pism kapłańskich uderza ponadto głęboka świadomość wielkości i potęgi Boga. Jest On w nich przedstawiony jako Twórca świata jedynie mocą swojego słowa. Światłość transcendencji Boga przejawia się w tym, że dzieło kapłańskie unika antropomorfizmów. Dzieło kapłańskie często określa Boga hebrajskim słowem *קדש*, które w polskich przekładach jest oddane jako „święty”. Wyraża ono transcendencję Boga w odniesieniu do stworzeń, Jego niezrównaną wielkość i odmienność wobec wszystkiego, co istnieje poza Nim<sup>8</sup>. Przekaz ten nie mówi o objawieniach się Boga w ludzkiej postaci czy też wizjach lub snach, przez co nie zdradza żadnego zaangażowania uczuciowego i posługuje się tymi samymi zdaniem lub wyrażeniami. Widać to po

<sup>3</sup> M. Peter, *Księga Rodzaju*, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*, red. M. Peter, t. I, Poznań 1991, s. 4.

<sup>4</sup> S. Grzybek, *Teologia kapłańskiego opisu stworzenia świata (Rdz 1,1-2,4a)*, CzWD 5 (1997), s. 35-45.

<sup>5</sup> J.S. Synowiec, *Na początku*, Warszawa 1987, s. 49.

<sup>6</sup> E. Sellin, G. Fohrer, *Einleitung in das Alte Testament*, Heidelberg 1979, s. 201.

<sup>7</sup> J. Blenkinsopp, *The Structure of P*, CBQ 38 (1976), s. 275-292.

<sup>8</sup> X.W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, t. I, (tłum. z szóstego wydania ang., OTL 1961), s. 176n.

stylu, który jest suchy i monotony. Słownictwo źródła kapłańskiego zostało przyjęte z kultu i ma charakter uroczysty, sakralny<sup>9</sup>.

Dokument kapłański nie stanowi więc przypadkowego zbioru przepisów kultowych i prawnych, lecz przemyślane, teologiczne ujęcie dziejów całej ludzkości i narodu wybranego, a przepisy kultowe i prawne zostały ujęte w ramy teologii, historii<sup>10</sup>. Nie jest to ponadto twór jednolity, ale powstały w wyniku długiego procesu, który wchłonął przepisy prawne opracowane w różnych okresach dziejów Izraela<sup>11</sup>. Przyjmując powyższe wskazania, uczeni-egzegeci twierdzą, że miejscem ostatecznej redakcji źródła kapłańskiego była najprawdopodobniej diaspora żydowska w Mezopotamii<sup>12</sup>. Sam tekst Rdz 1, będąc fragmentem należącym do tradycji kapłańskiej, jest utworem rytmicznym, rodzajem hymnu na cześć Stwórcy<sup>13</sup>.

Fragment Rdz 2,4b-25 pochodzi ze źródła jahwistycznego. Jest ono tak określone, ponieważ autor tego tekstu, redaktor czy też wydawca, na określenie Boga, używa hebrajskiego terminu יהוה – JAHWE<sup>14</sup>. Uczeni przyjmują, że źródło to pojawiło się w X wieku przed narodzeniem Chrystusa<sup>15</sup>. Czas i miejsce powstania tej tradycji ustala się bowiem na podstawie analizy oceny historii Izraela przez tegoż autora określanego jako Jahwista. Zakłada on w dalszych tekstach (wskazują na to inne fragmenty tekstu jahwistycznego) jedność polityczną Izraela i połączenie południowych pokoleń izraelskich. Pozytywna ocena życia osiadłego i cywilizacji rolniczej wraz z jej świętami i obrzędami religijnymi, zwracanie głównej uwagi na potęgę narodową, organizację państwową i królestwo wskazują na okres, kiedy władza królewska i organizacja państwowa wywierały duży wpływ na lud<sup>16</sup>. Taka sytuacja istniała po licznych osiągnięciach wojskowych króla Dawida i przed rozpadem państwa na królestwo południowe ze stolicą w Jerozolimie oraz na królestwo północne, którego stolicą w przyszłości miała być Samaria (por. 1 Krl 12,16).

<sup>9</sup> R. Smend, *Die Entstehung des Alten Testament*, Stuttgart 1978, s. 49.

<sup>10</sup> O. Kaiser, *Einleitung in das Alte Testament*, Berlin 1973, s. 95n.

<sup>11</sup> J.A. Soggin, *Introduzione all' Antico Testamento*, Brescia 1987, s. 191n.

<sup>12</sup> Postanowienia tego dzieła znajdowały się w Prawie, które Ezdrasz z upoważnienia króla perskiego przyniósł ze sobą z diaspyry do Jerozolimy (Ezd 7,1n) i na podstawie którego przeprowadził następnie reformę religijną (Ne 8,13; 8,18). E. Sellin, G. Fohrer, *Einleitung in das Alte Testament*, s. 201.

<sup>13</sup> T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza*, Tarnów 1997, s. 107.

<sup>14</sup> Imię *Jahwe* wyraża ideę, że Bóg jest obecny w narodzie izraelskim, by mu pomagać i nim kierować. M. Metzger, *Grundriss der Geschichte Israels*, Neukirchen 1977, s. 59; F. Zorell, יהוה, w: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Roma 1968, s. 298-299.

<sup>15</sup> W świetle najnowszych badań coraz powszechniej przyjmowany jest pogląd, w myśl którego źródło J powstało znacznie później. R. Rubinkiewicz, *Powstanie Pięcioksięgu w świetle najnowszych badań*, RTK 46 (1999) z. 1, s. 111-124.

<sup>16</sup> S. Mędała, *Wprowadzenie ogólne do Pięcioksięgu*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, s. 66.

Rozpad ten dochował się już po śmierci króla Salomona w 931 roku przed Chrystusem. Ponadto Jahwista nie wysunął żadnych zarzutów przeciw plemionom północnym oraz wyraża się pozytywnie o sanktuarium w Betel (Rdz 12,8; 13,3; 28,19). Taka pozytywna ocena tego sanktuarium byłaby niemożliwa po 931 roku, ponieważ po tej dacie król Jeroboam I umieścił w tymże sanktuarium podobiznę cielca, pojmowaną jako podnóżek Jahwe, aby powstrzymał mieszkańców państwa północnego od pielgrzymek do świątyni jerozolimskiej (1 Krl 12,26-30)<sup>17</sup>.

Uwzględniając powyższe fakty, należy przyjąć, że dzieło jahwistyczne powstało około połowy X wieku przed Chrystusem, czyli za czasów panowania króla Salomona (około 970-931). Zainteresowanie Jahwisty Jerozolimą, dworem królewskim jako miejscem działalności literackiej, zwracanie uwagi na początek instytucji królestwa oraz znajomość grup etnicznych, które były związane z południową częścią Kanaanu, nasuwa wniosek, że autor był mieszkańcem południowej Palestyny<sup>18</sup>. Być może nawet był jednym z historyków dworu królewskiego za czasów króla Salomona.

Dzieło jahwistyczne ma charakter narracyjny i retrospektywny<sup>19</sup>. Znaczy to, że autor stara się odtworzyć prawdy teologiczne dotyczące stworzenia świata i człowieka, cierpienia i zła, z zamierzchłej przeszłości z pozycji czasów sobie współczesnych. Narracja przebiega na dwóch planach. Najpierw przypomina przeszłość, odtwarza ją, opierając się na tradycyjnych przekazach, potem następuje refleksja i autor włącza w opowiadanie własne spojrzenie na Boga<sup>20</sup>. Przy tym język Jahwisty jest barwny i obrazowy. Posługuje się wyrażeniami konkretnymi i zarazem prostymi, zawartymi w bogatej symbolice czasów jemu współczesnych. Prawdy zbawcze zostały tu ujęte w formie dobranych opowiadań dostosowanych do umysłu ludzi mniej wykształconych<sup>21</sup>. Opowiadanie Jahwisty ma charakter etiologiczny<sup>22</sup>. Taka obrazowość stylu i naturalna symbolika miały trafić do wyobraźni ludzi. Mówiąc o Bogu, pisarz ten chętnie posługuje się antropomorfizmami, to znaczy przekłada przymioty Boga poprzez pojęcia odnoszące się do człowieka. Działanie Boga jest ukazane poprzez historię i życie ludzkie. Postacie występujące w dziele Jahwisty są żywe, psychologicznie prawdziwe i odznaczają się cechami indywi-

<sup>17</sup> L. Ruppert, *Der Jahwist – Kunder der Heilsgeschichte*, w: *Wort und Botschaft. Eine kritische Einführung in die Probleme des Alten Testaments*, red. J. Schreiner, Würzburg 1967, s. 90.

<sup>18</sup> J.S. Synowiec, *Na początku*, dz. cyt., s. 43.

<sup>19</sup> C. Westermann, *Arten der Erzählung in der Genesis*, w: *Forschung am Alten Testament*, München 1964, s. 9-91.

<sup>20</sup> S. Mędała, *Wprowadzenie ogólne do Pięcioksięgu*, dz. cyt., s. 67.

<sup>21</sup> P. Ellis, *The Yahwist. The Bible's First Theologian*, London 1969; R. de Vaux, *Introduction au Pentateuque*, w: *La Bible de Jerusalem*, Paris 1974, s. 26.

<sup>22</sup> X.J.F. Friest, *Etiology*, w: *IDB. Supplementary Volume*, Nashville 1976, s. 293.

dualnymi. Na szczególną uwagę zasługują w jego opowiadaniach dialogi, w których po mistrzowsku uwydatnia charakter osób i przeżywane przez nie uczucia<sup>23</sup>. Należy stwierdzić, że Jahwista odznaczał się wyjątkową intuicją teologiczną i talentem literackim<sup>24</sup>.

## 2. ODREBNOŚĆ MĘŻCZYZNY W STWORZONYM ŚWIECIE

Uwzględniając kolejność historyczną powstawania poszczególnych fragmentów Księgi Rodzaju, należy stwierdzić, że tematem podstawowym jest tu sam fakt stworzenia człowieka przez Boga. Dzieło stworzenia jest wzorcem służącym dla przedstawienia ówczesnego stanu człowieka i sytuacji w otaczającym go świecie. Zasadniczo można wyróżnić następujące fragmenty tekstów, przedstawiające pierwotny stan samotności mężczyzny:

- 2,4b    „Gdy Jahwe-Bóg stworzył ziemię i niebo,  
5        nie było jeszcze żadnego krzewu polnego na ziemi  
         ani nie weszło jeszcze żadne ziele na polu,  
         Jahwe-Bóg nie spuścił bowiem deszczu na ziemię;  
         nie było też człowieka, aby uprawiał rolę.  
6        Lecz spod ziemi wypływał źródł, który zwilżał całą powierzchnię roli.  
7        I ukształtował Jahwe-Bóg człowieka, proch z roli,  
         i tchnął w jego nozdrza oddech życia, i tak stał się człowiek istotą  
         żywą.  
8        I zasadził Jahwe-Bóg na wschodzie ogród w Edenie,  
         i umieścił tam człowieka, którego ukształtował.  
9        Jahwe-Bóg sprawił, że z ziemi wyrosły różne drzewa  
         o pięknym wyglądzie i smacznych owocach;  
         także drzewo dające życie – w środku ogrodu –  
         i drzewo dające wiedzę o dobru i złu.  
         [...]   
15       I wziął Jahwe-Bóg człowieka, i osadził go w ogrodzie Edenu,  
         aby go uprawiał i strzegł.  
         [...]   
1,26    I rzekł Bóg: «Uczyńmy ludzi na obraz nasz, podobnych do nas,  
         a niech władają rybami morza i ptactwem nieba,  
         i domowymi zwierzętami, i wszelkimi płazami, pełzającymi po ziemi».

<sup>23</sup>J.S. Synowiec, *Na początku*, dz. cyt., s. 29.

<sup>24</sup>A. Clamer, *Genese (La Sainte Bible)*, Paris 1953, s. 35.

- 27 I stworzył Bóg ludzi na obraz swój, na obraz Boga stworzył ich: stworzył mężczyznę i kobietę.
- 28 I błogosławił im Bóg. I rzekł do nich:  
«Płodni bądźcie i mnożcie się; napelniajcie ziemię i ujarzmiajcie ją. Władajcie rybami morza i ptactwem nieba, wszelkim zwierzęciem, ruszającym się na ziemi»”.

Teksty Księgi Rodzaju, przedstawiające stworzenie człowieka przez Boga, umieszczają ten proces w szerszym kontekście, jakim jest stworzenie całego świata przez Stwórcę. Wcześniej powstała perykopa, charakteryzująca się bogactwem stylu, języka, obrazowością i licznymi antropomorfizmami (przenoszenie na Boga cech człowieka: ogrodnika, garncarza, chirurga), jaką jest Rdz 2,4b-25, na określenie stwarzania świata przez Boga używa hebrajskiego wyrazu עָשָׂה, będącym pochodnym od słowa עָשָׂה i które należy tłumaczyć jako „zrobić, uczynić, dokonać, wykonać, zrealizować”<sup>25</sup>. Nie ma tu zatem bezpośredniego stwierdzenia, że Bóg uczynił świat z niczego. Z kolei tekst chronologicznie późniejszy, Rdz 1, w odniesieniu do czynności stworzenia świata przez Boga posługuje się hebrajskim słowem בָּרָא, które należy tłumaczyć jako „stworzyć, powołać do istnienia”<sup>26</sup>. W odniesieniu do Boga (*Jahwe-Elohim*) oznacza ono ideę stworzenia z niczego, powołanie do istnienia z nicości czegoś, co przedtem nie istniało, uczynienie czegoś z niczego<sup>27</sup>. Samo w sobie słowo to nie zawiera takiej myśli<sup>28</sup>.

Prawdę o stworzeniu świata z niczego przez Boga podkreśla również brak wzmianki w tych tekstach biblijnych o tworzywle, z którego Bóg ukształtował świat. Co więcej, występujący w Rdz 1,1 hebrajski wyraz בְּרֵאשִׁית, który można tłumaczyć jako „początek, coś pierwszego, pierwociny, pierworodne”<sup>29</sup>. Także przekład grec-

<sup>25</sup> P. Briks, עָשָׂה, w: *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 1999, s. 273; F. Zorell, עָשָׂה, w: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, s. 631.

<sup>26</sup> P. Briks, בָּרָא, w: *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, s. 64; F. Zorell, בָּרָא, w: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, s. 126.

<sup>27</sup> Interesujące jest to, że *Septuaginta*, czyli tłumaczenie Starego Testamentu na język grecki, zarówno w Rdz 1,1, jak i Rdz 2,4b używa słowa ἐποίησεν, będącego pochodnym od wyrazu ποιῆν, oznaczającego „czynić, robić, wytwarzać” (O. Jurewicz, w: *Słownik grecko-polski*, t. II, Warszawa 2001, s. 208), a zatem słowo to nie mówi wprost o idei stwarzania. Przekład polski tego tekstu w BT czyni jednak takie rozróżnienie, używając w Rdz 2,4b słowa „uczynił”, a w Rdz 1,1 słowa „stworzył”.

<sup>28</sup> Idea stworzenia czegoś z niczego, w tym przypadku świata z nicości, została wyrażona za pomocą słowa *bara* bardzo późno, gdyż dopiero za czasów walk Machabeuszów (2 Mch 7,28).

<sup>29</sup> P. Briks, בְּרֵאשִׁית, w: *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, s. 321; F. Zorell, בְּרֵאשִׁית, w: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, s. 750.

ki używa w tym fragmencie wyrazu  $\alpha\rho\chi\eta$ , oznaczającego początek. Tak więc oba te wyrazy oznaczają czas, w którym powstał obecny świat i przed którym obecna rzeczywistość nie istniała. Bóg zatem istniał już przed powstaniem świata, który właśnie Jemu zawdzięcza swoje istnienie.

W tak zarysowany kontekst wpisuje się fakt stworzenia człowieka przez Boga. Przedstawia to Rdz 2,7, gdzie Bóg jest ukazany na sposób antropomorficzny jako garncarz lepiący człowieka. Ta czynność lepienia jest oddana hebrajskim czasownikiem  $\text{ציר}$ , oznaczającym pierwotnie czynność garncarza wyrabiającego na kole naczynia gliniane<sup>30</sup>. Antropomorfizm ten wyraża tu pełną wolność Boga w dziele stworzenia, człowieka zaś ukazuje jako istotę z natury swej zależną w swym istnieniu od Stwórcy, jako naczynie gliniane zależne od garncarza<sup>31</sup>. Jak bowiem garncarz tak tworzy swoje naczynia, że wskazują na ich wykonawcę, tak i Bóg stwarza ludzi na swoje podobieństwo. Jak garncarz może sam swoje naczynia potłuc, tak też Stwórca może uczynić ze swym dziełem. A zatem biblijny obraz garncarza ma wyrażać przede wszystkim ideę absolutnej władzy garncarza nad wytwarzanymi przez niego naczyniami<sup>32</sup>. W dalszym fragmencie tego wiersza jest bardzo ważna wskazówka odnosząca się do natury człowieka. Jest on między innymi  $\text{עפר מן־הארמה}$  – ‘*afar min-ha’adamah*’<sup>33</sup>, co w przekładzie polskim jest oddane jako „utworzony z prochu roli”. Wyrażenie powyższe podkreśla myśl, że człowiek ma wspólny element z powstałym światem, a jest nim ciało ludzkie, podlegające zniszczeniu. W tekście hebrajskim należy zwrócić uwagę na podobieństwo brzmienia rzeczownika  $\text{אדם}$  (‘*adam*’) i  $\text{ארמה}$  (‘*adamah*’), oznaczającego rolę, czyli uprawną ziemię, z prochu której człowiek został ulepiony<sup>34</sup>. Myśl, że człowiek-mężczyzna został stworzony z prochu roli, wywodzi się prawdopodobnie ze spostrzeżenia, że po śmierci ciało ludzkie rozpada się na pierwiastki wchodzące w skład ziemi uprawnej<sup>35</sup>. Wygląda na to, że zestawiając obok siebie te współbrzmiające rzeczowniki, Jahwi-

<sup>30</sup> P. Humbert, *Emploi et portee bibliques du verbe yasar et de ses derives substantifs*, BZAW 77 (1958), s. 82-88; P. Briks,  $\text{ציר}$ , w: *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, s. 151; F. Zorell,  $\text{ציר}$ , w: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, s. 324.

<sup>31</sup> Być może, że symbolika ta zawiera jeszcze jedną ważną prawdę o człowieku. Fakt, że glina (surowiec powstały z pewnych rodzajów ziem zmieszanych z wodą), będąca podstawowym materiałem służącym do wyrobu naczyń w ówczesnym czasie, posiadała podstawową cechę, jaką jest plastyczność i kruchość, a co się z tym wiąże: możliwość formowania jej, a zatem naczynie całkowicie zależy od tego, kto go tworzy, może być wskazówką, że również człowiek jest całkowicie zależy od swego Stwórcy. M.M. Schaub, *Garncarstwo*, w: *EB*, s. 316-323; Z. Kapera, *Garncarstwo*, w: *Archeologia Palestyny*, red. L.W. Stefaniak, Poznań 1973, s. 553-563.

<sup>32</sup> M. Lurker, *Garncarz*, w: *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 57.

<sup>33</sup> E. Świerczek, *Na początku stworzenia*, Kraków 1992, s. 30.

<sup>34</sup> P. Briks,  $\text{ארמה}$ , w: *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, s. 22; F. Zorell,  $\text{ארמה}$ , w: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, s. 14.

<sup>35</sup> J.S. Synowiec, *Na początku*, dz. cyt., s. 176.



sta chciał jeszcze mocniej podkreślić związek człowieka z rolą, wyrażający się nie tylko w tym, że został on stworzony, by uprawiać rolę (Rdz 2,5.15), ale także w tym, że został stworzony właśnie z prochu roli.

Kolejne ważne prawdy dotyczące natury człowieka-mężczyzny zawiera dalsza część wiersza 7. Bóg jest ukazany jako Ten, który obdarza człowieka „oddechem życia”, wskutek czego człowiek-mężczyzna staje się istotą żywą. Przez wyrażenie „oddech życia” tłumaczy się hebrajski zwrot נשמה חיים, który jest synonimem występującego w dziele kapłańskim רוח חיים (Rdz 6,17; 7,15)<sup>36</sup>. Obydwa te wyrażenia oznaczają oddech człowieka pojmowany jako życiodajna siła<sup>37</sup>. Jahwista, ukazując Boga, który tchnął w ciało pierwszego człowieka oddech życia, chce powiedzieć, że życie ludzkie jest darem Boga<sup>38</sup>. W tym mocnym antropomorfizmie kryje się ponadto idea, że człowiek ma w swej naturze coś z istoty samego Boga, jako że oddech Stwórcy stał się jego oddechem<sup>39</sup>. Wszystko wskazuje na to, że myśl, iż oddech został człowiekowi wdmuchnięty przez nozdrza, wzięła początek z doświadczenia, które mówiło, że człowiek żyje tak długo, jak długo oddycha<sup>40</sup>.

Bardzo ważną myśl, dopełniającą prawdę dotyczącą człowieka, przedstawioną w powyżej analizowanym tekście, zawiera Rdz 1,26. W zdaniu tym występuje wyrażenie hebrajskie אדם יצא, co w tłumaczeniu polskim jest oddane jako „uczynimy ludzi”. Użyta tutaj liczba mnoga, jest to tzw. *pluralis delibertionis*, czyli forma stylistyczna wyrażająca naradę z samym sobą, zjawisko psychologiczne polegające na tym, że mówiący niejako dzieli się duchowo na dwie osoby, z których jedna udziela drugiej rady lub zachęty<sup>41</sup>. Nie ulega zatem wątpliwości, że uroczysty ton tego zdania podkreśla, iż istota, którą tym razem Bóg zamierza stworzyć, będzie

<sup>36</sup> J. Schurbert, *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch*, Stuttgart 1966, s. 80.

<sup>37</sup> P. Briks, נשמה, w: *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, s. 237; F. Zorell, נשמה, w: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, s. 537; P. Briks, רוח, w: *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, s. 325; F. Zorell, רוח, w: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, s. 761; J.W. Rosłoń, *Idea życia według pierwszych trzech rozdziałów Księgi Rodzaju*, STV 4 (1966) nr 2, s. 269-363.

<sup>38</sup> Hi 12,10; Ps 104; Hi 34,14; Koh 12,7. L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, *Oddech*, w: *Słownik symboliki biblijnej*, Warszawa 2003, s. 621-622.

<sup>39</sup> Nie chodzi tu oczywiście jedynie o zjawisko fizyczne, które określa się słowem „oddech”, ale raczej o siły, które nazywa się duchowymi i dzięki którym człowiek myśli oraz góruje nad istotami nierozumnymi (Iz 42,5; Prz 20,27; Hi 32,8).

<sup>40</sup> J.W. Rosłoń, *Idea życia według trzech pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju*, STV 41 (1966) z. 2, s. 269-363; M. Peter, *Stary Testament o powstaniu życia*, AK 66 (1974) t. 83, z. 3, s. 383-388.

<sup>41</sup> J.M. Lagrange, *L'Hexameron*, RB 5 (1986), s. 387; A. Soggin, *Alcuni testi-chiave per l'antropologia dell'Antico Testamento*, w: *L'antropologia biblica*, red. G. De Gennaro, Napoli 1981, s. 48; W. Gronkowski, *Sens biblijny zwrotu: „Uczynimy człowieka na obraz nasz” (Gen 1,26)*, AK 50 (1948) t. 48, s. 237-252. 451-469; t. 49, s. 19-32. 134-143.

przewyższać wszystkie Jego dotychczasowe dzieła<sup>42</sup>. W tym właśnie tkwi idea prymatu człowieka pośród innych stworzeń. Prawdę tę podkreśla także fakt, że człowiek jest stworzony jako ostatni w stwórczym dziele Boga, czyli że jest jego ukoronowaniem. Człowiek zatem w dziele stworzenia posiada najwyższą godność<sup>43</sup>. Pochodzenie człowieka jest więc inne niż pochodzenie zwierząt, ponieważ człowiek jest osobnym dziełem Stwórcy, a tym samym istotą wyższego rzędu niż zwierzęta.

Należy tu również dodać, że występujący w tym zdaniu rzeczownik אדם nie posiada tu rodzajnika, a to wskazuje, iż użyty on jest tutaj w znaczeniu zbiorowym, oznaczającym ludzi, cały rodzaj ludzki, a nie pojedynczego człowieka. Potwierdza to także występująca w tym zdaniu liczba mnoga czasownika וירדו – *we-jirdu* – „i niech panują”.

W dalszej części zdania Rdz 1,26, oraz następnym zdaniu Rdz 1,27, występują kolejne wyrazy, pozwalające poznać naturę człowieka. W języku hebrajskim są w tym tekście dwa wyrażenia: בְּצַלְמֵנוּ i בְּדְמוּתֵנוּ („na Nasz obraz” i „na Nasze podobieństwo”). Wyrażenia te znaczeniowo są sobie bliskie<sup>44</sup>. Wedle innych tekstów biblijnych i analogicznie użytych słów odnoszących się do ludzi, „podobieństwo” i „obraz” oznaczać tu mogą przedstawicielstwo otrzymane od kogoś w imieniu drugiej osoby<sup>45</sup>. Pisząc o człowieku jako „obrazie” Boga, autor natchniony miał na myśli jego rolę jako władcy panującego z woli Boga nad stworzeniami, analogiczną do roli królów, którzy według przekonania ludzi starożytnego Wschodu z upoważnienia bóstw i jako ich obraz na ziemi pełnili władzę w swych państwach<sup>46</sup>. Na znak swojego roszczenia do władzy wielcy królowie Wschodu wznosili w pod-

<sup>42</sup> Wyrażenie „uczynimy” z pewnością nie jest śladem dawnych wyobrażeń politeistycznych, w których obok Boga-Stwórcy istniały inne bóstwa. Autor *Heksameronu* był bowiem monoteistą i jako taki nie zostawiłby w swoim dziele wyrażenia mogącego nasuwać powiązania z politeizmem. Co więcej, liczba mnoga tutaj użyta nie jest także tzw. *pluralis maiestatis*, a więc formą podobną do tej, której używali władcy, pragnąc podkreślić swą wielką godność. Forma tego rodzaju nie występuje w języku hebrajskim. P. Jouon, *Grammaire de l'hebreu biblique*, Rome 1923, s. 309.

<sup>43</sup> H. Langkammer, *Godność człowieka według Biblii*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1997, s. 9-21.

<sup>44</sup> P. Briks, צַלֵּם, w: *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, s. 298; F. Zorell, גְּלִיִּם, w: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, s. 692; P. Briks, תְּוֹמֵד, w: *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, s. 87; F. Zorell, תְּוֹמֵד, w: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, s. 175.

<sup>45</sup> A. Bonora, *Człowiek obrazem Boga w Starym Testamencie*, Com 2 (1982) nr 2, s. 3-15.

<sup>46</sup> Na Bliskim Wschodzie władcy państw często byli nazywani obrazami bogów. W. Helck, *Urkunden der 18. Dynastie. Übersetzung zu den Heften 17-22* (1961), s. 176; E. Otto, *Der Mensch als Geschöpf und Bild Gottes in Ägypten*, w: *Probleme biblischer Theologie*, G. von Rad, München 1971, s. 345; *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago 1956, s. 85.

ległych im prowincjach własne wizerunki<sup>47</sup>. Ludy starożytności czciły swoich bogów w obrazach (przy czym artystyczna forma tych rzeźb była rzeczą drugorzędną). Te obrazy bogów traktowano jako żywe istoty, namaszczano je, ubierano i karmiono. Uważano bowiem, że w obrazach obecny jest ten, którego obraz przedstawia, a więc jego moc, godność i błogosławieństwo.

Stary Testament w sposób szczególny podkreśla podstawową prawdę o podobieństwie człowieka do Boga, swego Stwórcy. Według Rdz 1,26-27 człowiek został stworzony na obraz Boga<sup>48</sup>. Doniosłość wyrażenia „człowiek obrazem Boga” pochodzi nie tyle z samej treści użytych w nim terminów, spotykanych już zresztą w poematach babilońskich i egipskich<sup>49</sup>, ile raczej z ogólnego kontekstu całego Starego Testamentu. Człowiek jako cały, w swoim cielesnym przejawie, jako mężczyzna i kobieta, a nie tylko na przykład ze względu na swoją moralną zdolność podejmowania decyzji, jest obrazem Boga<sup>50</sup>. Oba wyrażenia: „na Nasz obraz” i „podobnego Nam”, są synonimiczne<sup>51</sup> i znaczą, że człowiek w granicach widzialnego stworzenia jest obrazem Boga czy też przedstawia Jego podobieństwo<sup>52</sup>. To stwierdzenie daje wyraz godności człowieka, jego jedynej w swoim rodzaju bliskości Boga, odróżniającej go od wszystkich innych stworzeń<sup>53</sup>. Człowiek jest obrazem Boga, ale już nie jakiegoś boga pojmowanego na kształt człowieka. Jest obrazem Boga, który do tego stopnia przewyższa wszystko<sup>54</sup>, że nie wolno sporządzać żadnych Jego obrazów<sup>55</sup>.

<sup>47</sup> R. Krawczyk, *Stary Testament. Biblia chrześcijanina dzisiaj*, Siedlce 1988, s. 182.

<sup>48</sup> J. Homerski, *Pieśń o stworzeniu świata. Refleksje egzegetyczno-teologiczne nad tekstem Rdz 1,26-28 i 2,7.15.18.21-23*, w: *Początek świata – Biblia a nauka*, red. M. Heller, M. Drożdż, Tarnów 1998, s. 17-31.

<sup>49</sup> E. Otto, *Der Mensch als Geschopf und Bild Gottes in Ägypten*, w: *Probleme biblischer Theologie* s. 342; *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, s. 85.

<sup>50</sup> Th.C. Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology*, Oxford 1958, s. 146.

<sup>51</sup> Cz. Jakubiec,

<sup>52</sup> J. Chmiel, *Człowiek obrazem Boga. U podstaw antropologii biblijnej*, „Znak” 29 (1977) nr 274, s. 262-370; M. Gołębiowski, *Człowiek obrazem i podobieństwem Boga*, AK 79 (1987) t. 109, z. 2 (471), s. 264-278.

<sup>53</sup> H. Gross, *Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen*, w: *Lex tua veritas. Festschrift*, red. J. Jänker, Trier 1961, s. 89-100; H. Haag, *Die Bibel und Ursprung des Menschen*, w: *Das Buch des Bundes. Aufsatz zur Bibel und zu ihrer Welt*, red. B. Lang, Düsseldorf 1980, s. 177.

<sup>54</sup> Jahwe jest suwerennym i transcendentnym Bogiem, obecnym w widzialnym znaku Arki Przymierza, która była Jego tronem (O. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, t. I, London 1961, s. 107n). Można go doświadczyć w słowie objawienia i w historycznych czynach. Starotestamentowny zakaz sporządzania obrazów (Pwt 27,15; 4,9-20) miał zapobiec próbom magicznego podporządkowania sobie Jahwe w obrazie jakiegoś innego bóstwa (K. Pauritsch, *Obraz*, w: *PSB*, kol. 860). To przykazanie Dekalogu (Wj 20,4; Pwt 27,15), stosowane na przestrzeni wieków mniej lub bardziej surowo, stanowi fakt dość łatwo wytłumaczalny, gdy chodzi o bogów fałszywych (idole), a trudniejszy do zrozumienia w odniesieniu do obrazów Jahwe (C. Wiener, *Idole*, w: *STB*, s. 320-322). Auto-

Kontekst tego bycia „obrazem” Boga wyjaśnia Rdz 1,28, w którym Bóg zleca człowiekowi panowanie nad ziemią. Słowa „podbijać” i „panować” odpowiadają hebrajskim czasownikom כָּבַשׁ i רָרַר, których używano, gdy mówiono o możliwych podbijających ludzi w niewolę (Jr 34,11; 2 Krn 28,10; Ne 5,5) i królach panujących nad krajami (Ps 72,8; 110,2)<sup>56</sup>. Wydaje się więc oczywiste, że „podobieństwo” człowieka do Boga wyraża się w byciu istotą upoważnioną przez Boga do pełnienia władzy królewskiej nad innymi stworzeniami<sup>57</sup>. W tej właśnie godności człowieka jako władcy stworzenia pisarz biblijny widział jego podobieństwo do Boga jako panującego nad światem<sup>58</sup>.

Tę prawdę, dotyczącą „podobieństwa” człowieka do Boga, przez „panowanie” nad światem zdaje się potwierdzać także myśl wyrażana obrazowo w Rdz 2,15. Bóg umieszcza człowieka w ogrodzie Eden, zlecając mu uprawianie tego ogrodu. Czasownik „wziąć” w Starym Testamencie znaczy często tyle, co „wybrać”<sup>59</sup>. To wybranie jest zleceniem zadaniem człowiekowi polegającym na uprawianiu ogrodu. Widać to również we wcześniejszym zdaniu Rdz 2,5, osadzającym rzeczywistość stworzenia człowieka i jego samego: „[...] nie było też człowieka, aby uprawiał rolę”. Człowiek zatem jest powołany do panowania nad światem poprzez pracę. Poprzez symbolikę uprawiania ogrodu autor natchniony zamierzał podkreślić, zadanie zlecone i powierzone człowiekowi w jego środowisku życiowym w tworzeniu i utrzymaniu dóbr. Każda ludzka praca jest uczestnictwem w tym zadaniu<sup>60</sup>. Poprzez udział w pracy człowiek upodabnia się do Boga-Stwórcy. To wska-

---

rzy natchnieni przywykli przecież do antropomorfizmowania, sprzeciwiali się zasadniczo niematerialnym prezentacjom, lecz raczej chcieli podjąć walkę z bałwochwalczą magią i praktykami okultystycznymi (F.M. de L. Böhl, *Das Zeitalter der Sargoniden (Opera minora)*, red. J.B. Wolters, Gröningen 1953, s. 384-422) i zachować nietkniętą prawdę o transcendencji Boga (A. Baum, *Magia*, w: *PSB*, kol. 691). Bóg objawia swoją chwałę nie w złotym cielcu (Wj 32; 1 Krn 12,26-33; por. J. Lewy, *The Story of Golden Calf*, VT 9 (1959), s. 318-322) ani nie w obrazach wykonanych ludzkimi rękami, lecz w dziełach swojego stworzenia (Oz 8,5n; Mdr 13).

<sup>56</sup> P. Briks, כָּבַשׁ, w: *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, s. 160; F. Zorell, כָּבַשׁ, w: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, s. 346. P. Briks, hdr, w: *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, s. 324; F. Zorell, hdr, w: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, s. 758.

<sup>57</sup> J. Suchy, *Czyńcie sobie ziemię poddaną, panujcie nad zwierzętami*, ZN KUL 36 (1993) nr 1-4, s. 13-23; H. Ordon, *Stosunek człowieka do świata zwierząt w świetle Pisma św.*, ZN KUL 36 (1993) nr 1-4, s. 141-145.

<sup>58</sup> E. Jacob, *Theologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel 1968, s. 135-140; H. Wildberg, *Selem*, w: ThH t. II, s. 560; J. Chmiel, *Człowiek obrazem Boga*, s. 366.

<sup>59</sup> Rdz 24,7; Lb 3,12; Pwt 4,20; 2 Sm 7,8; 1 Krl 11,37.

<sup>60</sup> C. Westermann, *Schöpfung*, Stuttgart 1983, s. 116; J. Stępień, *Biblijna wizja pracy*, CT 54 (1984) nr 1, s. 46.

zanie miejsca i powołania człowieka zakłada pełną rozumność i wolność istoty ludzkiej.

Biblijne pojęcie obrazu, zwraca myśl ku szczególnie ważnej prawdzie. Podobnie jak obraz (posąg) bożka uchodził za widzialny przejaw niewidzialnego bóstwa i za coś, co je reprezentuje, albo jak na przykład w Egipcie królowi przysługiwała władza z tej racji, że widziano w nim „żywy obraz boga”<sup>61</sup>, tak też według Rdz 1,26-27 istnienie człowieka na obraz i podobieństwo Boże zakłada możliwość sprawowania władzy nad wszystkimi stworzeniami ziemi<sup>62</sup> oraz zdolność jeśli nie stwarzania, to przynajmniej rodzenia istot żywych (Rdz 1,27n; 5,1n)<sup>63</sup>. Człowiek jest powołany przez Boga, aby panował nad całym stworzeniem. Poprzez tę możliwość panowania nad całą naturą człowiek jest obrazem Boga i jest przeznaczony do tego, aby być na ziemi znakiem wzniosłości i prawa Boga do panowania nad całym stworzeniem<sup>64</sup>. Oznacza to, że ma on sobie podporządkować całą resztę stworzenia. Ta udzielona człowiekowi godność stanowi uzasadnienie praw człowieka<sup>65</sup>.

Analizowany fragment Rdz 1-2 przedstawia jeszcze jeden element odsłaniający prawdę o człowieku jako „obrazie i podobieństwie” Boga. Jest on wyrażony w stwierdzeniu: „Płodni bądźcie i mnożcie się” (Rdz 1,28). Elementem tym jest zdolność przekazywania życia przez ludzi, czyli płodność. Podobnie jak i praca, tak również i płodność jest zadaniem postawionym przed człowiekiem przez Boga. Płodność, czyli możliwość powoływania do życia nowych istnień, jest jednym z podstawowych pragnień ludzkich, przynoszących człowiekowi wielką radość (Rdz 4,1). Cała Księga Rodzaju jest właściwie jedną wielką historią ludzkich narodzin, widoczną w licznych rodowodach tam zawartych i opisanych. Nawet historia biblijna może być ujęta jako jeden wielki i swoisty rodowód. Wagę i znaczenie ludzkiej płodności podkreśla prawo starotestamentowe, strzegąc jej funkcji. Ponieważ płodność jest ukierunkowana na posiadanie potomstwa, które było wysoko

<sup>61</sup> W. Helck, *Urkunden der 18. Dynastie*, s. 176.

<sup>62</sup> E. Jacob, *Theologie de L'Ancien Testament*, s. 135-140; J. Chmiel, *Człowiek obrazem Boga*, s. 366; N. Lohfink, *Die Ersten Kapitel der Bibel nach der Intervention der Naturwissenschaft*, w: *Bibelauslegung im Wandel*, Frankfurt a. M. 1967, s. 100.

<sup>63</sup> P. Lamarche, *Obraz*, w: *STB*, s. 594.

<sup>64</sup> S. Grzybek, *Egzystencjalne wartości Starego Testamentu*, RBL 29 (1976), s. 248.

<sup>65</sup> C. Westermann, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Göttingen 1978, s. 83; Dalsze teksty Starego Testamentu rozwijają zazwyczaj właśnie ów temat panowania nad stworzeniami (Ps 8; Syr 17). Równocześnie wzbogaca się o pewne sprecyzowania i uzupełnienia, występujące wyraźnie niekiedy w tych tekstach, kiedy indziej w sposób ukryty, samo pojęcie obrazu Boga. Księga Mądrości (Mdr 2,23), znajdująca się już pod wpływem filozofii greckiej, szuka uzasadnienia podobieństwa Bożego w istotowych przymiotach i znajduje go w pierwotnie przeznaczonej mu nieśmiertelności. A. Urban, *Podobieństwo*, w: *PSB*, kol. 982-983.

cenione, dlatego też teksty starotestamentowe zachęcają do prawidłowego korzystania z płodności. Tak rozumiana płodność była zatem uczestnictwem w stwórczej mocy samego Boga i tym samym umożliwiała człowiekowi stawanie się Jego „obrazem”.

Należy zatem stwierdzić, że człowiek posiada wielką godność udzieloną mu przez Boga, będącą podstawą jego praw. Jest on określany jako „obraz” i „podobieństwo” Boga, co się wyraża w zdolności przetworzenia widzialnego świata poprzez pracę i jest określone jako „panowanie”. Natura człowieka-mężczyzny przewyższa wszelkie stworzone istoty w materialnym świecie. Posiadając tę zdolność panowania nad światem, człowiek został wyposażony przez Boga w dary umożliwiające mu ten proces, są nimi rozum i wolna wola. Tak ukonstytuowany człowiek-mężczyzna, skoro ma on świadomie rozróżniać i wybierać pomiędzy dobrem a złem, staje się partnerem Boga. Równocześnie człowiek należy do widzialnego świata poprzez swoje ciało, które jest utworzone z tych samych elementów, co ten świat. W świetle powyższych stwierdzeń można wysnuć wniosek o bogactwie i zarazem złożoności natury człowieka-mężczyzny.

### 3. SAMOTNOŚĆ JAKO BRAK DOPEŁNIENIA

Poza przedstawieniem sytuacji człowieka w stworzonym świecie, jako istoty przewyższającej swą godnością wszystkie pozostałe stworzenia, teksty biblijne Rdz 1-3, zawierają jeszcze inną cenną prawdę dotyczącą pierwszego mężczyzny. Jest ona pogłębieniem powyżej wcześniej przedstawionych prawd i zawiera się w poniższych fragmentach:

- 2,18 „I rzekł Jahwe-Bóg: «Niedobrze, by człowiek był sam; uczynię mu pomoc, jak gdyby jego odpowiednik».
- 19 I utworzył Jahwe-Bóg z ziemi wszelkie dzikie zwierzęta i wszelkie ptactwo nieba, i przywiódł je do człowieka, by się przekonać, jak on je nazwie.  
A każde stworzenie żywe miało nosić takie imię, jakie mu nada człowiek.
- 20 Nadał więc człowiek imiona wszystkim zwierzętom domowym, ptactwu nieba i wszystkim dzikim zwierzętom.  
Jednakże odpowiedniej pomocy dla siebie nie znalazł”.

Wiersz 18 tej perykopy ukazuje sytuację pierwszego człowieka w ogrodzie Eden i wyznaczeniu mu zadań do spełnienia. Doświadcza on tam pewnej niedoskonałości, która jest tu określona jako samotność. Co ciekawe, że to sam Stwórca odkrywa tę prawdę o mężczyźnie, orzekając, że samotność mężczyzny nie jest dla niego

dobra. W tekście hebrajskim samotność jest określona wyrazem לבד<sup>66</sup>. Choć wiersz Rdz 2,18 jednoznacznie ocenia samotność mężczyzny jako coś niewłaściwego, nieprawidłowego, co uniemożliwia mężczyźnie wypełnianie zadań wcześniej zleconych mu przez Boga i tym samym jego prawidłowy rozwój, to jednak nie występuje w nim sprecyzowanie, na czym ta samotność polega. Dopiero w dalszych wierszach tej perykopy w sposób bardzo symboliczny, a zarazem przejrzysty i tym samym wymowny następuje określenie natury takiej samotności, czyli wskazanie, czym ona jest.

Rdz 2,19-20 stwierdza, że Bóg po stworzeniu zwierząt przyprowadza je przed człowieka. Już sama ta czynność przyprowadzenia zwierząt przed człowieka oznacza podporządkowanie tych stworzeń człowiekowi, czyli uznanie władzy człowieka nad nimi. To jeszcze bardziej podkreśla istniejący kontrast pomiędzy zwierzętami i człowiekiem, czyli wyższość godności człowieka nad wszystkimi stworzonymi istotami. Jest tu więc pokazana ogromna różnica dzieląca zwierzęta od człowieka.

W wierszu Rdz 2,18 jest zawarte stwierdzenie, że celem tej defilady zwierząt przed człowiekiem jest nadanie im przez niego imion. Jest to bardzo ważna czynność w rozumieniu Starego Testamentu. Dla ludzi ówczesnych czasów imię nie było jedynie określeniem nazwy danej istoty. Oznaczało ono coś znacznie więcej, określało rolę, jaką ma ona do spełnienia w otaczającej rzeczywistości. Imię zatem, w odniesieniu do człowieka, oznaczało funkcję, zadanie, jakie on ma do spełnienia w swoim życiu (Rdz 27,36; 35,18; 1 Sm 25,25), cechy jego osobowości. Zatem wiąże się ono z wyrażaniem możliwości, pozycji społecznej człowieka, a tak rozumiane może być ostatecznie również synonimem „sławy” (Lb 16,2). W takim ujęciu posiadanie wielu imion oznacza powagę człowieka i wiele zadań, jakie ma on do spełnienia w społeczności (2 Sm 12,25). Z kolei, być pozbawionym imienia, znaczy tyle, co być pozbawionym wszelkiego znaczenia (Hi 30,8). Ten, kto nie ma imienia, właściwie nie istnieje<sup>67</sup>. Ponadto zmienić komuś imię oznacza tyle, co stworzyć w nim nową osobowość. Pozwala to wysnuć wniosek, że w ujęciu biblijnym imię jest synonimem samej osoby<sup>68</sup>. Wymawiając czyjeś imię, tym samym dotyka się istoty danego człowieka. Dlatego pierwszy człowiek, nadając imiona stworzonym zwierzętom, określa ich rolę w świecie.

Ale czynność nadawania imion w scenie Rdz 2,18-19 posiada jeszcze jedno bardzo ważne znaczenie. Fakt przyporządkowania czemuś lub komuś imienia ozna-

<sup>66</sup> P. Briks, לבד, w: *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, s. 172; F. Zorell, לבד, w: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, s. 95.

<sup>67</sup> K. Gouders, *Imię*, w: *PSB*, kol. 457.

<sup>68</sup> R. Fuller, *Imiona i nadawanie imienia*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, Warszawa 1999, s. 243.

cza posiadanie władzy nad nim. Dlatego posługiwanie się czymś imieniem oznacza tyle samo, co uzyskanie władzy dysponowania kimś<sup>69</sup>.

W świetle powyżej przeprowadzonych analiz samotność, o której wspomina tekst Rdz 2,18, ma dwojakie znaczenie. Pierwsze wynika z samej natury człowieka, z jego człowieczeństwa, ponieważ tekst hebrajski określa pierwszego człowieka wyrazem האדם, co oznacza „ludzkość”, האדם jest bowiem rzeczownikiem zbiorowym<sup>70</sup>. Niektóre przekłady tłumaczą ten rzeczownik jako „mężczyzna”. Jednak bardziej pierwotne zdaje się tu być rozumienie tego wyrazu jako „człowiek”. Dopiero po uwzględnieniu pierwszego, tak rozumianego określenia samotności, pojawia się drugie rozumienie, komplementarne z wcześniejszym i wynikające z odniesienia mężczyzny do kobiety. Nie ma tu, co prawda, nazwy „kobieta”, ale jest określenie „pomoc, jak gdyby jego odpowiednik”. Pierwszy człowiek-mężczyzna potrzebował więc „pomocy” odpowiedniej dla niego, co miało mu uświadomić sytuację doświadczanej samotności, w której pojęcie „pomocy” nie jest jeszcze określone. Z kolei Bóg, jako Stwórca człowieka, podejmuje działania wobec człowieka mające na celu przełamanie tej samotności. Tekst przedstawia to w obrazowej scenie defilowania zwierząt przed człowiekiem i nadawania im imion przez człowieka. Scena ta podkreśla myśl, że człowiek przewyższa swoją naturą świat widzialny, nie może on być zredukowany jedynie do kryteriów doczesności. Ta ogromna różnica istniejąca pomiędzy pierwszym człowiekiem a światem zwierząt potwierdza jego wielką godność otrzymaną od Boga, ponieważ w świecie zwierząt nie znalazła się „pomoc odpowiednia człowiekowi”.

Samotność jest boleśnie doświadczanym przez mężczyznę brakiem współistnienia istoty sobie podobnej, jednakże nie identycznej. Podobieństwo to polega na posiadaniu przez nią tej samej godności i spełnianiu funkcji dopełniającej mężczyznę w jego istnieniu i działaniu. Z kolei, „nie identycznej” oznacza nie takiej samej we wszystkim, odmiennej, różniącej się od mężczyzny. W takim rozumieniu samotność jest stanem braku istoty zdolnej dopełnić mężczyznę w jego człowieczej egzystencji. Istotą taką może być tylko ktoś równy mu w godności i odmienny.

---

<sup>69</sup> Dlatego właśnie w czasach Starego Testamentu zakazane było używanie imienia Bożego. Stąd też zastąpiono wyraz *Jahwe* terminem *Adonai*.

<sup>70</sup> G. van Rad, *Das erste Buch Mose, Genesis. Das Alte Testament Deutsch*, Göttingen 1972, s. 37.



### Summary

#### A Meaning of Loneliness of a Man according to Gen 1-2

According to analysis concerning the meaning of solitude of a man in the light of Gen 1-2 it is possible to discover some very important truth. First of all, a human being is created by God and is an image of Him in the whole creation. Second, in spite of having a common element with other creatures (a material body but not the same body) a man has his own dignity. The fact of man's loneliness, which is strongly experienced by him, emphasizes his lack of self-sufficiency and the need of complementation by a suitable being. Thus, the main meaning of a man loneliness is to direct him to a creature who will be able to complete him in his humanity and to help him to develop his own manhood.