



RYSZARD PARADOWSKI
UNIwersytet Warszawski

DEFINIOWANIE BOGA W KSIĘDZE RODZAJU I DOŚWIADCZANIE ABSOLUTU

Amerykański filozof Richard Tarnas, referujący w książce *Dzieje umysłowości zachodniej* główne założenia postmodernizmu, stwierdza, że „żadna interpretacja tekstu nie może być ostatecznie autorytatywna, ponieważ interpretowany tekst nieuchronnie zawiera ukryte sprzeczności, które podważają jego spójność. Dlatego (...) nie istnieje żadne »prawdziwe« znaczenie” [tekstu]¹. Popularna ateistyczna krytyka Biblii, niekiedy krytyka „postmodernistyczna”, w przeciwieństwie do jej interpretacji religijnej, stoi na stanowisku niespójności tego tekstu. Poniższy wywód zaprzecza twierdzeniu o jego niespójności odnotowując jednocześnie, że wrażenie niespójności wynika z jego okrojonej, religijnej interpretacji, którą krytycy pochopnie utożsamiają z samym tekstem². Uważam, że jego interpretacja filozoficzna – zaznaczam, że w niniejszej analizie chodzi wyłącznie o pierwsze trzy rozdziały Starego Testamentu – jest w mocy usunąć rzekomą niespójność opowieści o antropogenezie, nie potwierdzając zarazem uniwersalizującej pretensji interpretacji religijnej.

Ludzie religijni uważają Biblię za księgę napisaną za sprawą „ducha świętego”, wszyscy inni – za napisaną w twórczym natchnieniu,

1 R. Tarnas, *Dzieje umysłowości zachodniej*, Poznań 2002, s. 470.

2 Kwestię spójności religijnej interpretacji tekstu Biblii można przedstawić jeszcze inaczej: interpretacja jest spójna wewnętrznie, bo opiera się na wyraźnej opcji aksjologicznej (a interpretacja religijna niewątpliwie opiera się na wyraźnej opcji), a jednocześnie spójność ta osiągnięta jest kosztem selekcji biblijnego materiału. Są to ostatecznie dwa osobne zagadnienia: spójność tekstu i spójność interpretacji; czy tekst jest spójny, tego ostatecznie nie wiemy, bo ujmujemy go w interpretacji, która może nadawać mu spójność z mniejszym lub większym powodzeniem. Nie tekst lecz jego interpretacje podlegają konfrontacji i ocenie. Mówimy o tekście, ale „mówimy interpretacją”.

jak każde godne tego miana dzieło literackie³. Pod tym względem Biblia nie różni się od innych dzieł literackich, takich jak choćby *Iliada* czy *Złoty osioł*. Od wielu różni się natomiast bogactwem zastosowanych form literackich – od zbioru praw po poezję miłosną. Zawiera też elementy o charakterze filozoficznym. Pierwsze trzy rozdziały księgi stanowią w całości taką filozoficzną konstrukcję⁴. Bóg Biblii, będący, ze swoją biografią i profilem psychologicznym, jedną z głównych postaci literackich (zarówno Biblii, jak i literatury światowej w ogóle)⁵, w opowieściach o stworzeniu występuje przede wszystkim w swej funkcji symbolicznej, a więc jako pojęcie. Dziś filozofia z powodzeniem się bez tego pojęcia obywa⁶, kiedy stara się zdać sprawę z wytwarzania bytu wyższego, a więc kiedy zajmuje się konstruowaniem metafizyki, jednak w czasach dominacji mitu, używanie tego języka było nieuniknione. Zarazem użycie tego języka dawało również rezultaty o nieprzemijającej wartości filozoficznej. Dowodem na to może być Platon, ze swoim mitem jaskini i ciągłym odwoływaniem się do bogów, jak mało który filozof wykorzystany jako materiał dla religijnych narracji; czytany bez uprzedzeń, odsłania swoją areligijną, właśnie filozoficzną naturę. Odsłania ją w wypowiedziach na pozór prostych, stosunkowo rzadko przytaczanych przez filozoficznych, a tym bardziej – przez religijnych egzegetów. Taką na pozór prostą, a zarazem *par excellence* metafizyczną, wypowiedzią, jest zadane Eutyfronowi przez Sokratesa pytanie o to, czy dlatego bogowie lubią to co zbożne, że jest zbożne, czy dlatego coś jest

3 Powyższe nie oznacza, że nie istnieją dzieła stworzone z motywacji religijnej. Filozoficzne ujęcie antropogenezy w Księdze Rodzaju świadczy o tym, że zamysł twórców Biblii wykracza daleko poza tego rodzaju ograniczoną motywację. Zarazem dzieło (w wypadku Biblii ewentualnie jego część) może być uznane za przynależne do „religijnego” gatunku literackiego. Jakkolwiek kwestia, czy „religijny” jest gatunek, czy tylko interpretacja tekstu, to osobna, warta rozważenia kwestia. Przykładowe rozstrzygnięcie: gatunek jest pochodny od interpretacji.

4 Żeby to zauważyć, potrzeba specjalnego „przrzyądu optycznego”; jest nim dialektyczna metafizyka wyboru.

5 Zob. np. J. Miles, *Bóg. Biografia*, Warszawa 1998.

6 Jednak nie wszyscy filozofowie się obywiają; zwłaszcza „filozoficzna” teologia, czy to z braku filozoficznej samoświadomości, czy dla ideologicznego kamuflażu, nie rozróżnia pojęcia „boga” jako kategorii kultury i Boga jako „bytu” teologii, uznając za konieczne oznaczanie słowem „Bóg” różnych doświadczeń czy to egzystencjalnych, czy psychologicznych, czy, zwłaszcza, metafizycznych i zacierając tym samym granicę między filozofią i teologią. Zob. np. W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, Munchen 1979.

zbożne, że je bogowie lubią⁷. Tłumacząc to pytanie na bardziej popularne pojęcia Platońskie możemy zapytać, czy bóg jest ponad dobrem, czy dobro jest ponad bogiem⁸, albo jeszcze inaczej (uwalniając się tym samym od natręctwa mitologicznej terminologii): czy istnieje jakiś podmiot, który może w pojedynkę decydować o tym, co dobre (i arbitralnie narzucać innym swoje pojmowanie dobra), czy żaden taki podmiot nie istnieje? Innymi słowy, czy istnieje, by użyć jednego z ulubionych określeń metafizyki religijnej, jakiś podmiot samoistny?⁹

Pierwsze trzy rozdziały Starego Testamentu podejmują właściwie tę samą kwestię. Przedmiotem niniejszego tekstu jest sformułowanie i rozwiązanie powyższego dylematu w biblijnej opowieści o antropogenezie, dlatego kwestię Platońskiego rozwiązania pominię, zaznaczając tylko, że od tego, w jaki sposób sam Platon sformułowany przez siebie dylemat rozwiązuje, zawisła jego tożsamość jako myśliciela – tego mianowicie, czy jest on filozofem, czy raczej teologiem¹⁰. Z drugiej

7 Zob. Platon, *Eutyfron*, w: Platon, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, Warszawa 1982, s. 195-196.

8 Z religijnego punktu widzenia dylemat nie ma sensu, bo jeśli dobro nie pochodziłoby od Boga, to w ogóle by go nie było.

9 To znaczy taki, który nie jest związany żadną relacją – może, ale nie musi, wstępować w związki, a jeśli nawet wstępuje, może z nich w każdej chwili wystąpić, nie dając się przez nie określić. Jedyny wyjątek (od reguły, zgodnie z którą nic nie jest samoistne), i to czysto hipotetycznie, można zrobić dla wszechświata. Z tym, że z hipotezy tej trudno, jak się to czyni w wypadku hipotezy o samoistnym istnieniu Boga (inna rzecz, że podawanej jako dogmat), wyciągać wnioski co do porządku kulturowego i politycznego, jakkolwiek próby takie, w dość ograniczonym zakresie, miały miejsce, czego przykładem jest „naukowa ideologia” marksizmu-leninizmu i rasizm. Za „samoistnego” można uznać ewentualnie „Boga” panteistów, o ile oznacza „wszystko”, wszystko inne bowiem istnieje tylko w jakiejś relacji, a więc we wzajemnej zależności.

10 Zważywszy na to, że poniższa interpretacja opowieści o stworzeniu zawiera w sposób konieczny wskazanie na różnicę między filozofią i teologią (religią), zaznaczę tylko w tym miejscu, że różnica ta jest fundamentalna, chociaż permanentnie zacierana przez użycie instrumentarium filozoficznego dla potrzeb argumentacji teologicznej oraz podejmowanie problematyki teologicznej przez filozofię dla potrzeb mimikry. Ilustracją filozoficznej mimikry może być poświęcenie przez Kartezjusza przeważającej masy wywodów kwestii istnienia Boga oraz ciągłe odwoływanie się do Marksa, Engelsa i Lenina przez filozofów działających w epoce niedawno minionej. Powyższe odnosi się do różnicy między filozofią i religią, ale już niekoniecznie między filozofami i teologami – to już jest kwestia filozoficznej samoświadomości poszczególnych filozofów (w znacznie mniejszym stopniu wątpiących po kartezjańsku teologów, zwłaszcza że takie

strony, to, że Platon nie zastępuje dylematu jego jednostronnym rozstrzygnięciem, jest wystarczająco wymowne.

Uważam, że biblijna opowieść o stworzeniu ma strukturę dylematu, więcej nawet – strukturę rozwiniętej i kompletnej antynomii, proponuje bowiem takie rozwiązanie, które nie unieważnia dylematu, a jednocześnie nie stawia całkowitego znaku równości między jego członami¹¹. Podstawowym argumentem na rzecz takiego właśnie odczytania struktury opowieści jest fakt, że składa się ona z dwóch części: jedna opowieść składa się z dwóch opowieści. Występujące w nich pojęcia „boga” dopełniają się wzajemnie, tworząc siatkę pojęciową, odzwierciedlającą strukturę i dynamikę antropogenezy, nie sprowadzając się do jednego, mniej lub bardziej (w islamie mniej, w judaizmie i chrześcijaństwie bardziej) spersonalizowanego Boga mitu i

wątpienie przesuwają ich z rubryki „teolog” do rubryki „filozof” - podobnie jak w wypadku filozofów przejście na pozycje dogmatyczne zmienia ich tożsamość z filozoficznej na teologiczną). I jeszcze o Kartezjuszu: przyznanie ja myślącemu a nie tylko Bogu, jak w teologii (gdzie człowiek jest chronicznie wtórny w stosunku do Boga), pierwszorzędnego statusu metafizycznego, powoduje, że wszystkie okołoteologiczne wywody filozofa są po prostu filozoficznie zbędne – Bóg, który swym pierwszorzędnym statusem metafizycznym musi się podzielić z człowiekiem, nie jest już Bogiem. Być może zresztą, ryzykując represje, to właśnie chciał Kartezjusz dać do zrozumienia. Chyba że mamy tu do czynienia z poszukiwaniem dopełnienia dla ja myślącego, ale w takim razie poszukiwanie go w Bogu rozumianym jako kompletny absoul (to taki podmiot, który nie dzieli się swym statusem absoulu) i w naturze, jednostronnie determinującej ja myślące (choćby tylko w swoim zakresie) jest z metafizycznego punktu widzenia ślepą uliczką.

A wracając do opozycji: filozofia – religia (teologia): Powszechnie uważa się, że przeciwieństwem religii jest ateizm. Tymczasem negacja lub relatywizacja Boga jest jedynie aspektem bądź konkluzją filozofii, więc to ona, a nie sam ateizm, jest przeciwieństwem religii. O przeciwstawianiu religii i ateizmu zob. np. K. Armstrong, *Spór o Boga. Czy naprawdę jest religia?*, Warszawa 2011, s.s. 16, 319. *Nota bene* Karen Armstrong zdaje się przynależać do tych autorów, którzy całą filozofię skłonni są traktować jak odmianę myślenia religijnego. I jeszcze inaczej: filozofia i religia pozostają w stosunku do siebie w opozycji typologicznej, za to historycznie są ze sobą całkowicie wymieszane. Choćby pod postacią filozofii religii (zob. np. B.Davis, *Wprowadzenie do filozofii religii*, Warszawa, b.r.w.) albo teologii filozoficznej (zob. np. J. Schmidt, *Teologia filozoficzna*, Kęty 2006).

11 Nie w tym sensie, żeby były one tym samym (wtedy w ogóle nie byłoby dylematu), ale w tym, by miały być względem siebie symetryczne lub ekwiwalentne: nie tylko obie strony, a nie tylko jedna z nich, składają się na „prawdę” bytu, ale jest jeszcze w tej „prawdzie” element trzeci.

religii.

Pierwowzorem filozoficznych „bogów”, bogów jako pojęć¹², są oczywiście bogowie mitów. W takim samym zresztą stopniu bogowie Izraela (Elohim, Jahwe), jak i bogowie i herosi Sumeru, skąd głównie materiał mitologiczny literackiej i filozoficznej opowieści o antropogenezie został zaczerpnięty. Księga Rodzaju dwa razy opowiada o stworzeniu świata i stworzeniu człowieka. I oczywiście opowiada językiem mitu. Być może to przypadek, bowiem w czasach, kiedy się opowieść formowała, język pojęć nie mógł być obcy jej twórcom. Z całą pewnością natomiast nie jest przypadkiem, że w rozdziałach 1-3 umieszczono dwie opowieści. Świadczy o tym odmienna wymowa każdej z nich, a przede wszystkim to, że w każdej z nich pojęcie „boga” oznacza zupełnie co innego.

Ale wróćmy do struktury. Pierwszą, odnotowaną już, osobliwością strukturalną, jest fakt, że opowieści są dwie. Drugą jest odmienne przesłanie każdej z nich. Trzecią – kilkakrotne występowanie pojęcia „boga”, za każdym razem zresztą w różnych znaczeniach. Kolejną – przełom¹³ metafizyczny i antropologiczny, jaki się dokonał za sprawą „spożycia owocu”, następną – ufundowanie tradycyjnej, patriarchalnej kultury, i wreszcie – zmiana paradygmatu, związana z zakwestionowaniem uniwersalnego charakteru tej kultury, ukazująca ostatecznie nie mitologiczny, lecz pojęciowy charakter biblijnego Boga, a w każdym razie – pojęciowy charakter Boga opowieści o

12 Jeśli filozofowie mają jakichś „bogów” (filozofowie jako filozofowie, a nie po prostu jako ludzie), to są nimi pojęcia; ale to tylko metafora, bo filozofowie nie modlą się do pojęć, a jeśli zaczynają się do nich modlić, przestają być filozofami. Takim pojęciem jest Arystotelesowska forma, a zwłaszcza forma form, natrętnie utożsamiana przez teologów z „Bogiem”; wystarczy jednak zauważyć, że jeśli nawet nie musi, to może być ona rozumiana nie jako osobna, najwyższa forma, ale jako relacja między formami, by dostrzec całkowitą dowolność utożsamiania jej z Bogiem religii. Oczywiście teolodzy skłonni są zgodzić się, że „Bóg” jest pojęciem, tyle że oznaczającym... Boga. Trudno im się dziwić, skoro nawet ateści skłaniają się często do przekonania, że pojęcie „człowiek” oznacza człowieka, gdy tymczasem oznacza kobietę i mężczyznę i relację między nimi.

13 Interpretacja religijna neguje ten przełom, koncentrując się w kwestii antropogenezy wokół „tchnienia życia”, kojarzonego z pojęciem „duszy nieśmiertelnej”, i wokół „drzewa wiadomości złego i dobrego”, a klasycznie chrześcijańska dodatkowo wokół „odkupienia”, a więc odzyskania, za sprawą czynnika zasadniczo zewnętrznego (za sprawą „syna” posłanego przez „ojca”) utraconego na skutek „grzechu”, człowieczeństwa.

antropogenezie.

Spójrzmy na opowieści o stworzeniu przez pryzmat Platońskiego dylematu: druga w kolejności opowieść o stworzeniu świata i człowieka (zaczynam od niej, jest bowiem bardziej rozbudowana, a więc i bardziej wyrazista¹⁴) ukazuje Boga jako kogoś, kto stwarza nie licząc się z niczym, i kto sam jest dla siebie wzorem. Świadczy o tym dobitnie dziwaczna kolejność, w jakiej podejmuje poszczególne czynności, składające się na proces kreacji: stwarza człowieka, przy czym w tej roli tylko mężczyznę, na pustym miejscu (nie było jeszcze krzewu, trawa nie wzeszła¹⁵), potem dopiero rośliny („na rozkaz Pana wyrosły (...) wszelkie drzewa”¹⁶), następnie zwierzęta¹⁷, a na końcu kobietę¹⁸. Trudno o bardziej wymowną sugestię co do tego, kto znajduje się na szczycie hierarchii, i że sama hierarchia jest ogólną zasadą bytu. Nieprzypadkowo religijna interpretacja Biblii używa pojęcia „hierarchia stworzenia” - daje mianowicie do zrozumienia, że Bóg stworzył świat jako hierarchię¹⁹.

Ale jest jeszcze druga opowieść, przy czym, co wydaje się nie bez znaczenia – pierwsza w kolejności. To kolejność, w jakiej poszczególne opowieści, każda ze swoim specyficznym przesłaniem, zostały umieszczone. Ale na razie interesuje nas kolejność stwarzania. W opowiadaniu pierwszym całkowicie odmienna niż w drugim. W opowiadaniu pierwszym Bóg stwarza najpierw kosmos, a przynajmniej tę jego część, w której pojawi się życie²⁰, przy czym w kolejności, która przypuszczalnie również autorom opowieści o antropogenezie musiała wydawać się bardziej naturalna – również nam wydaje się bardziej naturalna po tym, co wiemy o historii Ziemi. Zresztą kwestia kolejności,

14 „Gdy Jahwe Bóg stworzył ziemię i niebo, nie było jeszcze żadnego krzewu” itd. Rdz 2, 4.

15 Zob. Rdz 2, 4.

16 Rdz 2, 9.

17 Zob. Rdz 2, 18.

18 Zob. Rdz 2, 22.

19 Pomijam tu inne możliwe skojarzenia, odniesienia i paralele, jak choćby tę, że traktowanie świata jako całości w kategoriach „hierarchii stworzenia” stanowi efekt ekstrapolacji właściwości części na całość, bowiem część – świat przyrody – rzeczywiście ma postać, w stosunku do której użycie pojęcia „hierarchii” wydaje się zasadne.

20 „Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię. Ziemia zaś była bezwładem i pustkowiem” itd. Rdz 1, 1-2.

tak ważna dla współczesnych „kreacjonistów”²¹, musiała być ważna w tym wypadku tylko o tyle, o ile ukazywała Boga raz jako kogoś, kto stwarza całkowicie wedle własnej woli, by nie rzec – kaprysu (to w drugim opowiadaniu), drugi raz (to w opowiadaniu pierwszym) jako kogoś, kto stwarza wedle pewnego nie tylko przez niego ustalonego porządku.

Tak oto mamy w opowieści pierwszych dwóch „bogów”: jednego, uznającego jakiś „wyższy” wzór, może nawet wyższe dobro (można nawet uznać, że powtarzające się konstatacje, że coś „było dobre”²², do tego się właśnie odnoszą), i drugiego, który sam, w pojedynkę, a więc arbitralnie, ten wzór wyznacza, co podkreślił szczególnie, grożąc „człowiekowi” śmiercią za naruszenie boskiego monopolu w tej kwestii²³.

Ale to dopiero początek biblijnego dylematu. Dalej „kolejność stwarzania”, a raczej – dwa odmienne wzory tej kolejności okażą się jeszcze bardziej znaczące. Nie tylko dla pojęcia boga, ale i dla symbolizowanego tu przezeń pojęcia „człowieka”.

I znowu warto zacząć od opowiadania drugiego. Nie tylko dlatego, jak poprzednio, że jest bardziej rozbudowane, ale też dlatego, że religijna interpretacja Biblii z niego głównie czerpie treść dla swojej ujednoczonej opowieści o stworzeniu. Religijna, w przeciwieństwie do biblijnej, opowieść o stworzeniu, nie jest antynomiczna: zawiera tylko jedno przesłanie, i to przesłanie hierarchii i autorytetu, przesłanie, przypisujące człowieczeństwo wyłącznie mężczyźnie²⁴, a kompetencję

21 Warto odnotować, że źródłem „kreacjonizmu” nie jest tekst biblijny, lecz jedynie jego religijna interpretacja, ta bowiem pomija (a wraz z nią kreacjonizm pomija) bliższy naukowemu opis ewolucji świata i koncentruje się na tym, który podkreśla arbitralność „stworzenia”.

22 Zob. np. Rdz 1, 12.

23 Zob. Rdz 2, 17.

24 Nie znaczy to, że interpretacja religijna nie odwołuje się nigdy do wątków równościowych, a jedynie – że nie wyciąga z nich wniosków systemowych (wniosków co do natury bytu). Dotyczy to m. in. słynnego „nie masz Greka ani żyda”, oznaczającego jedynie, że pod pewnym względem, a mianowicie pod względem stosunku do „Najwyższego” (ale już nie do siebie nawzajem) wszyscy są równi. Ponieważ tym „najwyższym” nie jest już, jak to ma miejsce w porządku starotestamentowym, prawo (którego „Pan” nie jest wyłącznym dysponentem), lecz osoba, a właściwie – instytucja, „równość” ta współtworzy porządek skrajnie hierarchiczny. Por. R. Paradowski, *Paweł z Tarsu i prawo. Przyczynek do genezy autorytaryzmu*, Przegląd Religioznawczy 3/2008.

do definiowania dobra wyłącznie wyższemu szczeblowi hierarchii. Głównie oczywiście najwyższemu szczeblowi, ten bowiem za nieposłuszeństwo może karać śmiercią²⁵, ale poza tym każdemu wyższemu szczeblowi w stosunku do niższego: o tym, czy kobieta jest „pomocna” mężczyźnie, decyduje mężczyzna, on ustala (do pewnej granicy²⁶) kryteria, wedle których sprawdza się, czy kobieta jest „pomocna”. Kompletna opowieść o stworzeniu człowieka w wersji religijnej zawiera jeszcze, oprócz tego, że „z prochu ziemi”, zapewnienie (wzięte z innego opowiadania), że „Bóg stworzył człowieka na swój obraz”, co ma zapewne sugerować, że porządek, w którym pełni kompetencji (ale też tylko w stosunku do niższego szczebla hierarchii, za to w tak ważnej kwestii jak dobro i zło) przysługuje mężczyźnie i on jest władny zdecydować, czy akurat bardziej pomocna jest mu kobieta, czy zwierzęta, jest porządkiem boskim.

Tymczasem nic bardziej mylnego. Po pierwsze, drugie opowiadanie (a pierwsze w kolejności narracji) głosi coś zupełnie innego. Pierwsze w kolejności opowiadanie o stworzeniu człowieka, będące częścią pierwszego opowiadania o stworzeniu świata, tego opowiadania, którego „bóg” nie pretenduje do władzy nad wzorem, nad dobrem, dodajmy również – nad prawem, ukazuje „człowieka” jako mężczyznę i kobietę²⁷, „stworzonych” jednocześnie, a więc nie zróżnicowanych hierarchicznie (żadnemu z nich nie przyznał tu bóg władzy nad drugim), i przede wszystkim opowiadanie to nie rezerwuje dla jakiejś wyższej władzy (władzy karania śmiercią) wyłącznej kompetencji do definiowania dobra. Pierwsze opowiadanie ukazuje kobietę i mężczyznę jako równe sobie „składniki” (strony relacji) człowieczeństwa. Ale najważniejsze (i to po drugie) jest to, że w drugim

25 Kwestia śmierci pojawia się w opowieści o antropogenezie trzykrotnie, przy czym dwa razy w związku z absolutną władzą Boga religii, raz jest to zagrożenie karą śmierci za nieposłuszeństwo, drugi raz próba zinterpretowania ludzkiej śmiertelności jako kary za nieposłuszeństwo władzy, trzeci – w związku z „drzewem życia” - interpretacja świadomości śmierci jako koniecznego warunku antropogenezy, rozumianej jako relatywizacja siły (determinacji przyrodniczej i przemocy władzy).

26 Do granicy, za którą status bycia pomocną mężczyźnie przejść może w jakiś inny status. Mężczyzna dysponuje kobietą, podobnie zresztą jak zwierzętami, ale nie wzorem stosunków z nią.

27 Warto zwrócić uwagę, że biblijny obraz mężczyzny i kobiety jest bardziej pojęciowo zaawansowany od Platńskiego, mitologicznego „androgyna”, podzielonego, a następnie zaabsorbowanego poszukiwaniem drugiej połówki.

opowiadaniu (tym o glinie, drzewie wiadomości i wtórności kobiety) Bóg wcale nie stwarza człowieka „na swój obraz”; „na swój obraz” Bóg „stwarza” człowieka tylko w opowiadaniu pierwszym, tym, w którym ani człowieczeństwo nie wyczerpuje się w mężczyźnie, ani nie jest on władzą dla kobiety, ani ludzie nie są pozbawieni kompetencji do definiowania dobra. „Obrazem bożym” są równi sobie kobieta i mężczyzna, równe sobie wchodzące ze sobą w relacje jakiegokolwiek podmioty. Nie trzeba dodawać, że nie jest to obraz religijny²⁸.

Oto kluczowy z punktu widzenia struktury pojęcia Boga w Starym Testamencie sposób jego definiowania: o ile w z osobna wziętych opowiadaniach „bóg” może jeszcze oznaczać „stwórcę” (jakkolwiek raz „stwarzającego” mężczyznę i kobietę jako równych, innym razem znów jako nierównych), to tu (jako „obraz”) najwyraźniej występuje w roli pojęciowej reprezentacji. Przypisanie absolutnego autorytetu („boskości”, statusu „złotej reguły”) równemu metafizycznemu statusowi kobiety i mężczyzny, sprzecznemu z ich społeczno-religijnym, kulturowym statusem (opisanym w opowieści drugiej, a zwłaszcza w opowieści o klątwach) pozwala tym bardziej traktować pojęcie „obraz boży” jako pojęcie filozoficzne, wskazujące jednocześnie na partykularny (takie relacje są realne, chociaż stosunkowo rzadkie) jak i uniwersalny (niezbywalność podmiotowości, nieodłącznej od równego traktowania) charakter relacji przez ten „obraz” symbolizowanej.

Do tej pory mieliśmy właściwie do czynienia z dwoma definicjami człowieka (po jednej w każdym opowiadaniu) – jako relacji hierarchicznej²⁹ i relacji niehierarchicznej³⁰ między podmiotami i ze wskazaniem na tę ostatnią jako „pierwszą wśród równych”, co podkreślone zostało przez pojęcie „obraz boży” w pierwszym, i jego nieobecność w drugim opowiadaniu. Dalszy ciąg historii o „stworzeniu”

28 Ściśle rzecz biorąc, „obraz religijny”, chociaż nie w religijnej narracji odnoszącej się do referowanego tu biblijnego dylematu, uwzględnia tę „równościami” formułę, jednak wyraźnie „pozycjonuje” ją jako drugą, a więc uzupełniającą, jako zasadę cząstkową obok uniwersalnej, hierarchicznej. Por. „największe przykazanie” wg św. Mateusza i pierwsze przykazanie dekalogu chrześcijańskiego. Zob. Mt 22, 36-39. O relacji między „największym przykazaniem” i „drugim [rzekomo] podobnym jemu” zob. *Dualizm wartości, normy etyczne i pluralizm dekalogów*, w: R. Paradowski, *Metafizyka i kultura. Repetycje kartezjańskie*, Warszawa 2011, s. 141-142.

29 Zob. Rdz 3, 7-23.

30 Zob. Rdz 1, 26-31.

stawia dodatkowo kropki nad i, ukazując jednocześnie – w finale – zanikanie pojęcia Boga, które dotychczasowy tok narracji od początku relatywizuje.

W przeciwieństwie do narracji religijnej, w tym teologicznej, gdzie Bóg jest od początku do końca absolutem, bóg biblijny takim absolutem nie jest, bo temu Bogu z opowiadania o glinie, drzewie i żebrze od razu przeciwstawiony jest Bóg niehierarchicznej relacji między kobietą i mężczyzną, nie mówiąc o tym, że ten drugi „bóg” (za pomocą pojęcia „obraz boży”) ukazany został nie tylko jako równy tamtemu hierarchicznemu bogu religii, ale zarazem jako „wyższy”, bo odnoszący się jednocześnie do tego co uniwersalne, co „absolutne”. Jeśli więc Biblia wskazuje na jakiś absolut, to nie jest nim „samoistny”³¹ Bóg z drugiego, „religijnego” opowiadania, bóg władzy. Władza jest tym co względne (choć akurat św. Paweł podkreślał, za religią egipską³², jej absolutny status jako „pochodzącej od Boga”); tym co „absolutne” jest wzajemnie równe traktowanie, „złota reguła”, „obraz Boży” Starego Testamentu.

Tak więc „bóg” jawi się w Starym Testamencie jako to co względne; tym co „absolutne” jest, będący zaprzeczeniem „boga” (zwłaszcza boga władzy, boga hierarchii, boga wtórności kobiety), „obraz boży”, oznaczający równe statusy stron, albo jeszcze lepiej - oznaczający relację stron, traktujących się nawzajem jak równe.

Biblia wszelako nie poprzestaje na relatywizacji pojęcia boga.

Najpierw jednak mamy do czynienia z ostatnim aktem jego absolutyzacji, chociaż lepiej nazwać ją samoabsolutyzacją – absolutyzacją samej siebie przez stronę silniejszą. Wyraża ją gniew władzy spowodowany nieposłuszeństwem poddanych.

O nieposłuszeństwie (o upadku przez nieposłuszeństwo) mówi oczywiście religijna interpretacja tekstu biblijnego, przyjmująca, chyba nie bezwiednie, punkt widzenia władzy. Z punktu widzenia władzy zakwestionowanie jej pretensji do arbitralnego definiowania dobra jest rzeczywiście niczym więcej jak tylko nieposłuszeństwem. Ale czy jest to

31 Względnie „samoistny”, bo wprawdzie nie dzielący swych kompetencji z drugą stroną relacji na zasadach niehierarchicznych, ale tym niemniej niesamoistny przynajmniej w takim zakresie, w jakim wyższy szczebel hierarchii uzależniony jest od niższego.

32 To tylko najbardziej wyrazisty wzór w śródziemnomorskiej ekumenie – w gruncie rzeczy wszyscy władcy, aż do czasów nowożytnych, podkreślali swoją boską genealogię.

jedyny uprawniony punkt widzenia?

W efekcie przedstawionego w Biblii dialogu wewnętrznego³³, w efekcie użycia rozumu najwyraźniej niezgodnie z „polityczną poprawnością” obowiązującą w królestwie „samoistnego” władcy, kobieta ustanawia odmienny punkt widzenia i kwestionuje absolutne prawo władzy do arbitralnego rozstrzygnięcia co dobre i złe. Rozpoczyna się proces zmiany definicji i autodefinicji Boga. W pierwszej fazie tego procesu Bóg występuje jeszcze jako bóg z drugiego opowiadania, tożsamy z najwyższym szczeblem hierarchii³⁴, i wykonuje swoje kompetencje władcze – potępia niezgodne z porządkiem hierarchicznym użycie rozumu, czyli użycie go do zakwestionowania tego porządku. Potępia kobietę, która ośmieliła się taki użytek z rozumu zrobić, i ustanawia tym samym kulturowy stereotyp, mówiący o bezrozumności kobiety, obrazowo wyrażony potem przez świętego Pawła w słynnej wypowiedzi o mężczyźnie jako głowie kobiety. Potępia przede wszystkim samą niehierarchiczną relację („ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą”³⁵), ale przy okazji potępia ponownie kobietę jako tę, która skłania mężczyznę do nawiązania takiej nieprawomyślnej relacji, i, znacznie łagodniej (ale też w duchu stereotypu kulturowego kultury tradycyjnej) mężczyznę:

33 Zob. Rdz 3, 1-5. Odnoszę dla porządku, że wąż nie symbolizuje tu Szatana (który w ogóle w tej partii tekstu się nie pojawia), lecz pracę myślową, dialog wewnętrzny, rozum refleksyjny.

34 Jeszcze jeden aspekt systemu hierarchii: w opowieści o glinie, drzewie i żebrze mężczyzna jest na górze hierarchii, kobieta na dole – mężczyzna ma kobietę do pomocy, a więc kieruje nią. W opowieści o zerwaniu owocu kobieta wykazuje inicjatywę, w tym również siłę intelektu i siłę ducha, mężczyzna zaś biernie podąża za nią. Ostatecznie jednak Biblia nie przeciwstawia sobie różnych hierarchii, na przykład wyższości kobiety nad mężczyzną, wyższości mężczyzny nad kobietą, ale obu, jako względnym i partykularnym, przeciwstawia regułę absolutną, niehierarchiczną, zaprezentowaną na początku i na końcu opowieści o antropogenezie. Dodam na marginesie, że współczesna egzegeza teologiczna, zarówno żydowska jak i chrześcijańska, przyłączając się do współczesnej demokratycznej poprawności politycznej, chętnie twierdzi, że Biblia „nie dyskryminuje kobiety”. Dowodząc swojej tezy nie powołuje się jednak ani na obecny w Księdze Rodzaju wzór wzajemnie równego traktowania, ani na przypisanie w niej kobiecie statusu pierwszego *homo sapiens*; teologiczna egzegeza ucieka się do infantylnej interpretacji żebra: stworzenie z żebra ma dowodzić wysokiej pozycji kobiety, bo... żebro jest blisko serca.

35 Rdz 3, 16.

„ponieważ posłuchałeś swej żony...”³⁶. W kulturze tradycyjnej, będącej skądinąd punktem odniesienia religijnej interpretacji Biblii, absolutną regułą jest posłuszeństwo, jednak ze szczególnym podkreśleniem „słuchania” mężczyzny przez kobietę. „Słuchanie” kobiety przez mężczyznę objęte jest kategorią zakazem kulturowym, a w istocie zakazem tym objęte jest wzajemne słuchanie się kobiety i mężczyzny; słuchanie kobiety przez mężczyznę kwestionuje siłę fizyczną jako faktyczną podstawę hierarchii (może się zresztą zdarzyć, że kobieta będzie fizycznie silniejsza), ale w z a j e m n e s ł u c h a n i e jest z punktu widzenia tej kultury gorsze – relatywizuje samą hierarchię, a więc relatywizuje jej podstawę metafizyczną. Rzecz w tym, że tej rewolucyjnej zmiany paradygmatu (z religijnego i autorytarnego na nieautorytarny) dokonuje ostatecznie w opowieści o stworzeniu, chociaż dokonuje jej z inspiracji kobiety, sam biblijny Bóg. Zakwestionowanie „samoistnego” statusu Boga jako Pana przypisane zostało w Biblii samemu Bogu. A Bóg, który nie jest już Panem, który, co więcej, sam siebie już nie uważa za Pana, nie tylko nie jest już Bogiem; na oznaczenie kogoś takiego pojęcie Boga nie jest już potrzebne. Może dlatego w dalszym toku narracji biblijnej Bóg pojawia się coraz rzadziej.

Zanim jednak do tego doszło, praca nad relatywizacją pojęcia boga musiała zostać doprowadzona do końca. Została ona doprowadzona do końca w sformułowanej przez Boga konstatacji o równej mu kompetencji człowieka do definiowania dobra, i skonkretyzowana później w kulturowym projekcie przymierza.

W związku z tym, że w dyskursie publicznym dominującą rolę odgrywa interpretacja religijna, nie sposób nie odnieść się do niej również w tym zakresie, w jakim odnosi się ona do zmiany metafizycznego paradygmatu.

Trzeba więc zwrócić uwagę, że Bóg mitu, sam siebie uważający za absolut (za samoistnego itp.), po zakończeniu pracy związanej z ustanowieniem reguł porządku tradycyjnego, porządku ufundowanego na hierarchii, na autorytecie (w tym na przewadze mężczyzny nad kobietą), zwraca się w stronę nieautorytarnego przesłania zawartego w „obrazie bożym”, by skonstatować następnie, że „oto człowiek stał się jak jeden z Nas, zna dobro i zło”³⁷. To wystarczy, by stwierdzić, że zamierza

36 Rdz 3, 17.

37 Rdz 3, 22. Na marginesie warto zauważyć, że ta wersja translatorska („jeden z

odtąd uznawać równą swojej kompetencję człowieka do definiowania dobra. Rzecz w tym, że interpretacja religijna, wychodząca od paradygmatu „nieposłuszeństwa”, „grzechu” i „pychy” i absolutyzująca ten paradygmat, próbuje przekonać nas, że chodzi tu o odwrócenie relacji: oto człowiek zapragnął zająć miejsce Boga. Zakładając, że nie chodzi po prostu o innych ludzi, którzy chcieliby wprowadzić w życie to pragnienie (jest ono wystarczająco zobrazowane w drugim opowiadaniu o „stworzeniu”, gdzie ustanowiona została hierarchia³⁸), ale o wszystkich, o ogólną zasadę, trudno wyobrazić sobie, że oto wszyscy ludzie mieliby (zapewne w drodze konsensusu) decydować o dobru i złu, a tylko Bóg miałby być z tego konsensusu wyłączony, inaczej jak tylko za sprawą brzytwy Ockhama. Jeśli więc uznamy, że chodzi o ogólną zasadę, a nie o „pychę” niektórych (na przykład powołujących się na boskie umocowanie ich despotycznej władzy - tę pychę akurat teologia aprobeuje w całej rozciągłości), że chodzi o człowieka w ogóle, a więc o wszystkich ludzi, będziemy musieli przyznać, że „Bóg” jest tu pojęciem, oznaczającym każdego człowieka, uznającego przysługującą każdemu, a więc i jemu samemu, kompetencję do definiowania dobra i zła. Tym samym pojęcie „boga” wypełnia ostatecznie swoją metafizyczną funkcję pojęciowego nośnika podstawowych paradygmatów (autorytarnego i nieautorytarnego), zniesionych najpierw (jeszcze w biblijnej opowieści o antropogenezie) w pojęciu „obrazu bożego”, a następnie, w toku dalszego rozwoju filozofii, w pojęciu (w Biblii ciągle zwanego jeszcze Bogiem) podmiotu, definiującego siebie już nie przez władzę nad innym podmiotem, którego podmiotowość jest tym samym sprowadzona do poziomu przedmiotu, ale przez uznanie (wzajemne uznanie) równych statusów, równych kompetencji do definiowania dobra³⁹, do stanowienia

Nas”), jeszcze bardziej niż odmienna („jak My”) wskazuje nie tyle na politeistyczne zaszłości (jak jeden z nas, bogów, podobnie jak my, bogowie), ile na to, że człowiek (dosłownie – inny człowiek) jest „jednym z nas dwóch”, równych sobie w definiowaniu dobra.

38 Już prędzej trzeba by uznać, że formuła Pawła o pochodzeniu władzy (pozostająca w autorytarnym paradygmacie drugiej opowieści o stworzeniu, gdzie władza mężczyzny nad kobietą i zwierzętami jak najbardziej „pochodzi od Boga”) jest wyrazem takiej pychy. A poza tym: wyższy szczebel hierarchii jest każdorazowo Bogiem (metaforycznie), a w istocie – przedstawicielem Boga (faktycznie, oczywiście w ramach „faktyczności” hierarchicznego porządku) w stosunku do niższego szczebla hierarchii.

39 W sprawie dialektycznej metafizyki wyboru, stanowiącej, obok platońskiego

prawa, i do zawiązywania w tym celu przymierza.

Ogólnie rzecz biorąc, to pojęcia są dla filozofa tym, czym dla człowieka religijnego „bóg”, jakkolwiek trudno postawić znak równości między „kultem pojęć” a kultem Boga. Kult pojęć na pewno nie jest kultem władzy, chociaż niektóre z nich mogą się do niej odnosić⁴⁰. Tak więc kult pojęć jest tylko „ogólnie rzecz biorąc” ekwiwalentem kultu władzy, ukrytym pod „kultem Boga”. Albo inaczej: co jest filozoficznym ekwiwalentem religijnie pojętej transcendencji? Mniejsza już o to, że kult Boga tylko na pozór, albo w najlepszym razie tylko częściowo, odnosi się do transcendencji – nadaje rzeczywistej, chociaż niepełnej, transcendencji władzy, jako relacji *par excellence* metafizycznej, kulturową formę rzekomo absolutnej transcendencji „Boga”. Ta religijnie pojęta transcendencja, nadająca władzy formę absoulutu, to Bóg, usytuowany poza i ponad światem (a wraz z nim władza, znajdująca się tym samym poza zasięgiem zwykłego ludzkiego życia), i z tej swojej transcendentnej pozycji dyktujący ludziom swoje rozumienie dobra i zła, narzucający im swoje wzory, wedle których mają budować swoje życie indywidualne i zbiorowe. Tak więc Bóg jako religijnie rozumiana transcendencja jest jedynie pozornie „transcendentny”. Czy oznacza to jednak, trochę na zasadzie „jeśli Boga nie ma, wszystko wolno”, że jeśli to, co religia uważa za transcendencję, transcendencją nie jest, to w ogóle nie ma żadnej transcendencji? Twierdząca odpowiedź na to pytanie na ogół zadowala tych, którzy uważają, że „Boga nie ma”. Wydaje się jednak, że jest to odpowiedź zbyt pochopna. Z filozoficznego punktu widzenia bardziej zasadne wydaje się twierdzenie, że, po pierwsze, Boga nie tyle „nie ma”, co j e s t o n formą (kulturową formą) transcendencji, ale nie transcendencją samą, i, po drugie, sama transcendencja może być uchwycona raczej w „dyskursie” filozoficznym⁴¹, niż w religijnym. Jeśli w religijnym dyskursie, ale też w religijnym przeżyciu, człowiek zamknięty jest w formie⁴², i z nią tylko ma do czynienia, to nie znaczy, że filozofia

dylematu, klucz interpretacyjny zastosowany do powyższej analizy opowieści o antropogenezie, zob. R. Paradowski, *Metafizyka i kultura. Repetycje kartezjańskie*, op. cit.

40 Na przykład w politologii pojęcie władzy sytuowane jest często na szczycie hierarchii pojęć, o czym świadczą liczne definicje polityki.

41 A ściślej – w procesie wytwarzania bytu wyższego, z czego dyskurs filozoficzny, będący zresztą uczestnikiem tego procesu, zdaje sprawę.

42 Zwłaszcza religijny dyskurs jest formą, gdy tymczasem religijne przeżycie,

ma jakoś szczególnie ułatwione zadanie – filozofia jest również, bądź co bądź, formą kulturową, gdy tymczasem transcendencja jest, *ex definitione*, poza i ponad kulturą – ujęta w formę kulturową przestaje być transcendencją samą. Do tej pory jednak nie powiedziałem, czym jest „sama transcendencja”, ryzykując, że się mi wymknie w tym samym momencie, w którym będę się starał ją uchwycić za pomocą pojęć. Czym zatem jest filozoficznie a nie mitologicznie (religijnie) rozumiana transcendencja? Co jest filozoficznym ekwiwalentem religijnie rozumianej transcendencji? Co, według filozofii, rządzi światem podobnie jak według religii rządzi nim Bóg?

Ale przecież nie Bóg religii, lecz pojęciowy bóg biblijnej opowieści o stworzeniu jest tu właściwym punktem odniesienia, chociaż nie zastępuje samego dyskursu filozoficznego. Nie zastępuje, ale zarazem wskazuje na filozofię jako formę (pojęciową, językową formę), z pomocą której, w przeciwieństwie do formy religijnej, transcendencja ujęta może być w całości, a nie tylko w części. Sygnalizuje to najpełniej przeciwstawienie „obrazu bożego” (w obu jego funkcjach – tego co partykularne, nieodróżnicowania hierarchicznego itd, i tego co absolutne) Bogu gliny, hierarchii i autorytetu. Innymi słowy, zgodnie z opowieścią o stworzeniu, na transcendencję „całą” składałby się „bóg” relacji hierarchicznej (władza), „bóg” relacji niehierarchicznej (przymierze) i najbardziej tajemniczy „bóg” z „obrazu bożego”.

To jednak ciągle jeszcze tylko forma – forma literacka, a zarazem forma filozoficzna pod względem swej konstrukcji i wymowy. Forma, na którą składają się mity – dwa mity o stworzeniu świata, dwa mity o stworzeniu człowieka, w tym, będący przedłużeniem ich obu, mit o ściśle pojętej antropogenezie, zawierający opowieść o „nieposłuszeństwie” i zmianie autoidentyfikacji samego „Boga”. Łatwo powiedzieć, gdzie jest w tym wszystkim *religijnie pojęty* Bóg, a więc i religijnie pojęta transcendencja: właśnie w opowiadaniu o człowieku, stworzonym w kształcie mężczyzny, w opowiadaniu o zakazie decydowania bez oglądania się na „górze” i o wtórnym statusie kobiety. „Transcendentny” ma być właśnie twórca tego wszystkiego. „Stwórca” w stosunku do

jakkolwiek ujęte w kulturową formę przeżywania Boga (ale już nie przeżywania piękna krajobrazu, na co powołują się często zwolennicy uniwersalizacji religii), jest bliższe transcendencji w rozumieniu przedstawionym poniżej, chociaż, znowu to trzeba podkreślić, nie transcendencji całej.

„stworzenia”. Mówiąc odmitologizowanym językiem: „transcendentny” jest twórca w stosunku do swego dzieła. Ale już „dzieło” żadną miarą w skład transcendencji nie wchodzi. Rzecz w tym jednak, że w opowieści traktowanej jako całość wchodzi⁴³, zwłaszcza wtedy, gdy „bóg” (a w istocie – podmiot, który sam siebie definiował dotychczas poprzez swoją przewagę nad innym podmiotem) przyznaje „człowiekowi” (a więc temu innemu, przedmiotowo dotychczas traktowanemu podmiotowi) zdolność samookreślenia, a więc i samotworzenia (przez definiowanie dobra i zła). Odtąd już, najwyraźniej, obie strony są „stwórcze”, obie więc są „transcendentne” (wzajemnie transcendentne). „Transcendencja” przybiera postać relacji między stronami⁴⁴. Tak jak w „obrazie bożym”, gdzie „transcendentnym” nie jest wyższy w stosunku do niższego (silniejszy w stosunku do słabszego), jak na przykład mężczyzna w stosunku do kobiety, ale (choć to jeszcze nie cała transcendencja) relacja nie-wyższości i nie-niższości mężczyzny i kobiety. Nie jest to cała transcendencja, bo jest jeszcze problem relacji wyższości i niższości i jej odniesienia do poprzedniej relacji, i jest „obraz boży” w jego funkcji scalającej obie te relacje, podobnie jak scala te relacje uznanie przez Boga równej jemu kompetencji człowieka do definiowania dobra. I przedefiniowanie się Boga - „twórcy” człowieka (a więc niejako jego właściciela) w podmiot równy mu pod tym szczególnie ważnym względem – pod względem kompetencji do definiowania dobra. Jeśli transcendentny jest twórca w stosunku do stworzenia (a to jest, na ile mi wiadomo, religijny obraz transcendencji), to biblijny Bóg od tej chwili nie określa już siebie w ten sposób. Jeśli więc mamy tu do czynienia z jakąś transcendencją, to nie jest to już transcendencja rozumiana na sposób religijny, nie jest to już transcendencja jednostronna. Pozostaje więc wyrazić ją już nie językiem mitu (czy choćby symbolami mitologicznymi użytymi jako pojęcia), ale bezpośrednio językiem filozofii. Odpowiedzi na pytanie o transcendencję szukać będą w obszarze metafizyki⁴⁵, w niej

43 Nie mówiąc o tym, że w ogóle wchodzi.

44 Jeśli nawet, stojąc na gruncie literalnej interpretacji opowiadania, stwierdzimy, że „Bóg stworzył człowieka”, to przyjdzie nam uznać (co najwyraźniej uznał Bóg biblijny), że człowiek stał się w stosunku do niego „transcendentny”, tak jak Bóg był początkowo (i pozostał) transcendentny wobec człowieka.

45 Metafizyka jest dziś jedną z najbardziej kontrowersyjnych kategorii filozoficznych. Jej kontrowersyjny charakter nie jest wszelako tematem niniejszych rozważań. Odnotuję więc tylko, że może ona być metafizyką tego co dane (Boga lub

bowiem „ukryty” jest byt wyższy. Będzie to jednocześnie poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o to, co jest właściwie doświadczane jako „absolut”.

Szukając odpowiedzi na te pytania należy zacząć od początku, a więc od tego, co istnieje na początku i zarazem istnieje na pewno. Przynajmniej pierwsza część odpowiedzi na to pytanie nie jest już, po Kartezjuszu, czymś szczególnie odkrywczym⁴⁶, chociaż ciągle nie jest, ze zrozumiałych względów, akceptowana przez tradycyjną metafizykę: tym „czymś” jest „ja”. Nie tylko i nie po prostu, jak u Kartezjusza, ja myślące (jeśli rozumieć myślenie wąsko jako funkcję poznania), co więcej, nie przez myślenie się w gruncie rzeczy w początkowej fazie określające. Określanie ja jako myślącego może stwarzać mylne wrażenie, że będące na początku wszystkiego ja jest od razu nosicielem jakiegoś atrybutu, choćby nawet tak mało „substancjalnego” jak myślenie. Tymczasem tym, czym się ja „pozytywnie” odznacza, jest jedynie jego cecha „negatywna” niebycia czymkolwiek innym, niebycia nie-ja. Właśnie nie-ja jest tym czymś, do czego odniesione jest ja, czymś co jedyną swą określoność ma w niebyciu ja, nie zaś w tym – jak choćby u Kartezjusza – by miało być „przyrodą” i/lub „Bogiem”⁴⁷. Oto więc odpowiedź na pytanie o to, co istnieje na początku a zarazem istnieje na pewno: na pewno istnieją ja i na pewno istnieje nie-ja, istniejące zresztą w koniecznym ze mną związku jako to, czym, nie tylko, nie jestem, ale od czego się dopiero oddzielam i odróżniam⁴⁸. Dlaczego „nie-ja”, a nie „Bóg” czy „przyroda”?⁴⁹

jakichś jego „samoistnych” ekwiwalentów), metafizyką tego co wytworzone i metafizyką częściowo tego co dane i częściowo tego co wytworzone. Metafizyka Boga mieści się całkowicie w tym pierwszym segmencie, bowiem samoistność Boga wyklucza samoistność (pierwszorzędny status metafizyczny itp.) „stworzenia”. Ona też tylko mieści się w paradygmacie „nauki” (jako „badającej” to co „pozytywnie” istnieje, czy będzie to „byt” czy „Bóg”). Tematem metafizyki może być tradycyjnie „dusza nieśmiertelna”, „Bóg” i „wolna wola”, a może być „byt wyższy”, „początek” i „element”. Tematy te dają się do pewnego stopnia na siebie nałożyć, ale takie przetłumaczenie podstawowych kategorii tradycyjnej metafizyki na pewno nie zadowoli jej zwolenników.

46 Do „odkrywców” ja zaliczany jest dość powszechnie Augustyn, który wiele uwagi poświęcił czemuś w rodzaju odrębności osoby, przypisując jej zarazem całkowicie wtórny (wobec Boga) status metafizyczny.

47 Ta określoność Boga i przyrody rodzi uzasadnione podejrzenie, że mamy raczej do czynienia z pozorną oczywistością dogmatu (dogmatycznego założenia), niż z pewnikiem wynikającym z dobrego źródła, jakim jest doświadczenie.

48 A więc nie tak dogmatycznie, albo tylko dydaktycznie lub metodycznie, jak u

Uznanie pierwszorzędno statusu metafizycznego czegoś, co się (rzekomo) kryje pod tymi pojęciami, automatycznie pozbawia ją (pozbawia mnie) pierwszorzędno metafizycznego statusu – zarówno przyroda, jak i Bóg mogą się z powodzeniem bez mnie obejść, w każdym razie obie te kategorie są tak definiowane zarówno przez naukę (przyroda), jak i przez teologię (Bóg). Co do przyrody, to jest ona, w stosunku do człowieka, „absolutem”, ale tylko w zakresie relacji, będących przedmiotem zainteresowania nauki, w obrębie których jednostka jest od początku do końca bytem zdeterminowanym. Bóg, w przeciwieństwie do przyrody, od razu odnosi się *ex definitione* do bytu wyższego, i sam jest, również *ex definitione* (tu już chodzi jednoznacznie o definicję religijną) absolutem, i jest w dyskursie religijnym czymś w rodzaju przyrody, bo jednostronnie determinuje człowieka, samemu nie będąc przezeń determinowanym⁵⁰. Nietrudno jednocześnie zauważyć, że, wbrew powyższemu, zawsze występuje w koniecznej relacji z człowiekiem: jako przedmiot wiary, przedmiot „wiedzy”, albo po prostu spekulacji (teologicznej) i jako treść religijnego przeżycia (nie mówiąc o przedmiocie wiedzy religioznawczej). Wierzy ją, teologię uprawia ją, przeżywa coś, co określa jako emocjonalny (mistyczny itp.) kontakt z Bogiem również ja. Ja, wbrew niektórym filozofom, ale zwłaszcza wbrew teologom⁵¹, nie jest bytem „przygodnym” i przypadkowym („Bóg

Sokratesa, bo wiem, że nic nie wiem, oprócz tego, że jestem i że jest to, od czego się oddzielam.

49 We współczesnych „filozofiach dialogu” „nie-ja” sprowadzone jest do „Ty”, które wszelako nie obejmuje wszystkiego (wszystkiego co nie jest ja), a w szczególności nie obejmuje „Boga”, w tym i „przyrody”, nie sięga więc metafizyki – nie jest elementem pierwszorzędno, nie ma, podobnie zresztą jak ja (owo ja z relacji „ja – Ty”) pierwszorzędno statusu metafizycznego.

50 W relacji z otoczeniem człowiek przynajmniej trochę determinuje przyrodę, zmieniając otoczenie w toku zaspokajania potrzeb. Religijna koncepcja łaski powoduje, że nawet to, co człowiek chciałby uznać za wymuszone na Bogu modlitwą, jest przedstawione jako od modlitwy niezależne. Z drugiej strony, nawet tu wzajemna zależność (typowa dla relacji magicznej między człowiekiem a magiczną siłą) nie jest do końca wyeliminowana (nie jest zwłaszcza do końca wyeliminowana w politeizmie, gdzie uosabiają ją herosi), modlitwa bowiem pełni funkcję komunikatu, zwracającego uwagę „Boga” na problem: „w tej sprawie mógłbyś Boże ewentualnie okazać łaskę”. Można to potraktować jako sprowadzone do minimum domaganie się równego traktowania. Władza nie jest niezależna od poddanych, ale za taką pragnie w ich oczach uchodzić.

51 Teolodzy o nastawieniu fenomenologicznym wahają się między ja

stworzył człowieka, ale przecież nie musiał⁵²), ale jak najbardziej koniecznym, a więc koniecznie musi być umieszczony na początku. Nie „świat”, nie „byt”, a nawet nie „byt i nic”⁵³, ani tym bardziej nie „Bóg”, który „na początku stworzył niebo i ziemię”, ale właśnie ja, oddzielające się i odróżniające od tego, co nim nie jest, od nie-ja⁵⁴. To oddzielanie się i odróżnianie ja od nie-ja nazywam doświadczeniem metafizycznym: oddzielenia (i odróżnienia) siebie od nie-ja doświadczam, i jest to, *nota bene*, jedyne czego doświadczam, a co ma zarazem charakter doświadczania całości, a nie części, jak „zwykłe” doświadczenie zmysłowe. To warto podkreślić: ja i nie-ja to nie wyjściowe aksjomaty, to „przedmioty” doświadczenia⁵⁵. Doświadczam siebie oddzielającego się od nie-ja i nie-ja jako tego, od czego się oddzielam. Ani ja nie jest więc „samoistne”, ani „samoistne” nie jest nie-ja, i tej niesamoistności, *nota bene*, również doświadczam. Doświadczenie więc, a nie założenie, jest punktem oparcia i punktem wyjścia metafizyki. Zarazem tylko doświadczenie (tu: doświadczenie metafizyczne) odnosi się do tego co dane (ale też tylko, jak to doświadczenie, dane w dynamice uzależnionej

metafizycznie znaczącym i ja metafizycznie nie znaczącym. O ich najnowszych zmaganiach z problemem metafizycznego statusu ja zob. np. *Między przedmiotowością a podmiotowością: intencjonalność w fenomenologii francuskiej. Entre l'objectivité et la subjectivité: intentionalité dans la phénoménologie française*, (A. Gielarowski, R. Grzywacz, red.), Kraków 2011.) Teolodzy o nastawieniu tradycyjnym (w tym teolodzy, pragnący uchodzić za filozofów) zdecydowanie negują metafizyczny status ja, stwierdzając np., że „Relacja człowieka do Absolutu sama nie jest absolutem” (R. Spaemann, *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*, Warszawa 2009, s. 132); tym samym nie jest w żadnym sensie absolutem (częścią absoliutu itp.) człowiek, do „Absolutu” odniesiony.

52 To jest co najwyżej ekstrapolacja relacji „człowiek-przyroda” na byt wyższy.

53 Co najwyżej „nic”, czyli coś, czym była (?) relacja ja – nie-ja w stanie poprzedzającym oddzielanie się i odróżnianie ja i nie-ja.

54 Nie-ja jest często (również w fenomenologii) określane jako „przedmiot świadomości”, co nie ułatwia uchwycenia i konstytuowania jego metafizycznego statusu, chociaż fenomenologiczne „konstytuowanie przez świadomość sensu przedmiotu”, w tym „innego ja”, ale także „intersubiektywność” i status świata (albo – mniej – tylko fenomenów) jako danego w doświadczeniu korelatu „transcendentalnego ja” przybliżyła jakoś do uchwycenia tego, co ja i nie-ja robią ze sobą nawzajem (a nie tylko ja z nie-ja) w toku kreacji bytu. W sprawie różnicy między fenomenologią Husserla a dialektyczną metafizyką wyboru zob. m.in. W. Paradowska, *Problem ontycznego statusu innego „Ja” u Husserla*, *Studia Filozoficzne* 2/1089.

55 Ściśle rzecz biorąc „przedmiotem” tym jest relacja.

od ja i nie ja⁵⁶), a więc co, w jakimś sensie, istnieje absolutnie (choć to jeszcze nie cały absolut). Tym czymś, absolutem w swojej wyjściowej, początkowej fazie, jest relacja ja i nie-ja, doświadczana jako relacja oddzielania i odróżniania, ale też jako związek.

Proces oddzielania się i odróżniania ja od nie-ja ma złożoną strukturę: wzajemnemu oddzieleniu się ja i nie-ja towarzyszy obustronny opór, stawiany nie tylko przez nie-ja wyodrębniającemu się ja, ale także przez ja samemu sobie, a raczej swojemu wyodrębnianiu się - to wyodrębnianie się i odróżnianie wymaga większego wysiłku niż niewyodrębnianie, niż rezygnacja z oddzielenia. Chaos doświadczenia metafizycznego (związany z tym podwójnym ruchem o przeciwnych wektorach, oddzielania i nieoddzielania⁵⁷) wymaga więc uporządkowania, które może przebiegać na dwa sposoby, oba angażujące obie strony relacji. Pierwszy polega na uznaniu przemożnej siły nie-ja i zadowoleniu się statusem jego przedmiotu (przedmiotu jego panowania⁵⁸, i to jest „dobro” w rozumieniu religijnym, a nie-ja jest, w tym samym rozumieniu, „Bogiem”), albo, odwrotnie, uznaniu siebie za podmiot władzy nad nie-ja - to co teologia określa jako „pychę”, zamykając tym samym listę możliwości⁵⁹, zarazem odnosząc to każdorazowo tylko do niższego szczebla hierarchii. Ale jest jeszcze drugi sposób organizacji relacji między ja i nie-ja: to przyznanie nie-ja podmiotowego statusu, połączone z domaganiem się takiego samego przyznania dla siebie. W ten sposób do „danej” części absolutu, na którą składają się pozostające w koniecznej relacji oddzielania-nieoddzielania się ja i nie-ja dobudowuje się część druga, „wytwarzana”, byt wyższy, złożony z dwóch „części” - podmiotowo-podmiotowej i podmiotowo-przedmiotowej, porządkujących wyjściową relację oddzielania się ja i nie-ja w drodze wyboru, dokonywanego przez każdą ze stron z osobna i obie jednocześnie, w formie wymuszenia i przyzwolenia w jednym, i wzajemnego domagania się uznania równych statusów i ich wzajemnego uznania w drugim przypadku⁶⁰.

56 Nie mówiąc (a właściwie - mówiąc) o tym, że to ja doświadczam.

57 Dobrze to ilustrują przeciwstawne freudowskie popędy Erosa i Tanatosa.

58 I oczywiście opieki jako funkcji panowania.

59 Pierwsza możliwość to posłuszeństwo, druga to pycha, towarzysząca nieposłuszeństwu.

60 Wyboru, w tym również podmiotowo-przedmiotowego, dokonują podmioty (ja i nie-ja jako podmioty), zatem relacja podmiot-podmiot jest podstawową relacją

Tak więc doświadczanie absoulu w sensie ścisłym związane jest jedynie z doświadczaniem przez ja siebie jako oddzielającego się itd. i nie-ja jako tego od czego się oddzielam.

Niezależnie od tego, czy tego rodzaju doświadczenie ktoś chciałby uznać za „religijne”, czy za co najwyżej „egzystencjalne”, jest to jedyne doświadczenie, które odnosi się do sfery transcendencji – do tego, co, jako metafizyczne, nie jest zdeterminowane ani przez naturę, ani przez kulturę. Przechodząc do sfery metafizycznego wyboru – drugiej i ostatniej fazy procesu transcendencji - porzucamy sferę doświadczenia na rzecz wytwarzania określoności (porzucamy sferę nieokreśloności ja i nie-ja na rzecz ich określoności jako podmiotów⁶¹), a następnie (albo jednocześnie) konstruowania jej formy kulturowej. Zarazem wytworzona forma kulturowa (forma takiego czy innego wyboru metafizycznego) może być przedmiotem doświadczania, z natury rzeczy jednak (jako forma) nie jest ona absoultem, a samo jej doświadczanie nie jest ani doświadczaniem całości, ani doświadczaniem początku – nie jest

metafizyczną i, co się z tym wiąże, strukturą absoulu. Kompletna struktura absoulu zawiera w sobie jednocześnie, oprócz wzajemnego uznania podmiotowości, również wzajemne i wzajemnie ograniczone przedmiotowe traktowanie się owych podmiotów. W sprawie kompletnej struktury absoulu zob. R. Paradowski, *Afirmacja i wiara a wybór metafizyczny. Bóg w strukturze absoulu*, Przegląd Religioznawczy 4/2007. Na marginesie: dialektyczna metafizyka wyboru, w przeciwieństwie do innych współczesnych prądów, nie uważa, by, w ścisłe metafizycznym sensie, człowiek (chodzi o „współczesnego człowieka”) stał przed wyborem nieskończonej liczby możliwości; człowiek, owszem, przed takim „nieograniczonym” wyborem stoi, ale jedynie w płaszczyźnie kulturowej. A i to nie do końca, bo każda kultura jest wprawdzie swoista, ale każda zarazem jest już to hierarchiczna i autorytarna, już to ufundowana na „przymierzu” (na umowie społecznej, na wzajemnie równym traktowaniu się przez podmioty).

61 Chociaż, w jednym z dwóch przypadków, w przypadku podmiotu przedmiotowo traktowanego przez inny podmiot, który zresztą, tym samym, sam nie traktuje już siebie jak podmiot *par excellence*, lecz jak podmiot panowania. Podmiotowość, wprawdzie wytworzona w trybie wyboru metafizycznego (przede wszystkim zaś jako podmiot samego wyboru) jest elementem struktury absoulu, zarazem jednak (z tego zresztą powodu) nie jest „przyrodzona” - w fazie oddzielania się ja od nie-ja nie jest jeszcze przesądzone, czy ja będzie podmiotem dla siebie i dla nie-ja jako podmiotu, czy np. przedmiotem dla nie-ja jako podmiotu panowania, ale też dla siebie jako przyzwalającego na takie traktowanie. „Podmiot” oddzielania się i odróżniania jest zaledwie swego rodzaju „podmiotem działania”, który swą metafizyczną pełnię zyskuje dopiero odnosząc się do siebie i do nie-ja jako podmiotów (podmiotów wyboru metafizycznego).

doświadczeniem metafizycznym. Nie zmienia to jednak oczywistego faktu, że forma ta może być (i nader często jest) traktowana (i przeżywana) jak absoul, a jej „doświadczanie” - jak doświadczanie „pierwotne”. Taką kulturową formą, kulturową formą podmiotowo-przedmiotowego wyboru metafizycznego, definiowaną i przeżywaną jak absoul, jest przede wszystkim „Bóg”. Bóg jest kulturową formą przeżywania nie-ja, uznanego przez ja za podmiot panowania, natomiast „wierny” - kulturową formą przeżywania swego ja, a właściwie już nie ja, lecz siebie jako przedmiotu panowania, pozbawionego pierwszorzędnego statusu metafizycznego i tym samym nie uczestniczącego w absoulu⁶², przeżywania swojej nicości w obliczu tak zdefiniowanego „absoulu”⁶³, zaś w skrajnej postaci (w postaci wyobrażonej i upragnionej) – jako nie oddzielonego. Metafizyczny wybór podmiotowo-przedmiotowy jest, jako wybór, uczestnictwem w absoulu, zarazem jednak skutkuje (za pośrednictwem formy) negacją i samonegacją przez podmiot swego metafizycznego statusu, statusu koniecznego elementu bytu, statusu podmiotu jako współuczestniczącego w absoulu⁶⁴. Kulturowa forma wyboru podmiotowo-przedmiotowego (Bóg itp.) maskuje pierwszorzędny status metafizyczny ja – ukrywa jego nieredukowalność i podmiotowość. Podobnie jak „klasyczne” doświadczanie mistyczne, jest przeżywaniem siebie jako ponownie włączonego do nie-ja, które zresztą tym samym nie może być już tak nazwane (nie może być już nazwane nie-ja) i dlatego jest nazywane „Bogiem”.

Wielu filozofów zajmowała kwestia Boga, głównie jednak, jak w przypadku Platona, Arystotelesa, Spinozy czy Kartezjusza, raczej jako pojęcie⁶⁵, odziedziczone po myśleniu religijnym, niż jak religijny, i w sensie religijnym transcendentny, „byt”. Dlatego pojęcie „Bóg filozofów”

62 Przynajmniej do czasu podjęcia innej decyzji co do sposobu traktowania siebie i nie-ja.

63 Sc. traktowanego jak absoul nie-ja, na które ja scedowało swoją część absoulu.

64 Zważywszy jednak na to, że ja j e s t współuczestnikiem absoulu, j e s t elementem i współpoczątkiem (o czym zaświadcza doświadczanie metafizyczne), zrzeczenie się przezeń podmiotowości na rzecz niekompletnej podmiotowości bycia przedmiotem panowania nie jest nieodwołalne, a ma jedynie moc kulturową. Innymi słowy, kompetencja metafizyczna ja (bycie podmiotem wyboru metafizycznego) jest niezbywalna.

65 Albo/i „myślenie myślenia”.

wyduje się nieściśle, odnosi się ono bowiem raczej do wyobrażenia Boga, nurtującego filozofujących teologów, czy będzie to Augustyn, czy Tomasz⁶⁶, ale też do takich niepewnych swej filozoficznej tożsamości filozofów jak Kierkegaard, albo zdeklarowanych konformistów i asekurantów, jak Pascal⁶⁷. Zarazem w formule „Bóg filozofów, Bóg mistyków” można się dopatrzeć tendencji różnicowania obu tych „fenomenów”. Nie kwestionując zasadniczo możliwych różnic między obu tymi „bogami” (jeden z nich jest bogiem władzy, drugi bogiem poddaństwa⁶⁸) twierdę, że ważniejsze jest to, co, przy całej różnicy zastosowanych środków, jest dla nich wspólne: pragnienie, w wypadku mistyków, ponownego zatracenia się w nie-ja, i „racjonalne”, w wypadku filozofujących teologów, uzasadnienie tego zatracenia.

Istnieje wszelako coś, co łączy nie tylko tak zwanego Boga filozofów z Bogiem mistyków, ale też coś, co łączy filozofię z religią. Jedna i druga jest sposobem radzenia sobie ze śmiercią. Ale istotniejsza jest różnica: filozof, akcentując oddzielenie i odróżnienie od nie-ja, afirmuje życie. Teolog, pojęciowo dezawuuujący jednostkę, ale także mistyk, zatracający się w nie-ja, afirmują śmierć, czyli Boga.

66 Ale już nie Hegel, który wprowadził najpierw powiedział, że „Bóg jest jedyną realnością”, ale w końcu orzekł, że Bóg jest rodzajem szyfru, oddającego zasadniczy wymiar bytu jako całości.

67 Esencją asekuranctwa jest jego znamienity „zakład”.

68 Nietzsche, krytykujący chrześcijaństwo, krytykował tylko jego apologię boga poddaństwa (którego najwyraźniej nie odróżniał od „boga” wzajemnie równego traktowania), i nie dostrzegał, że sam jest, częściowym przynajmniej, chrześcijaninem, jako apologeta boga władzy. Nie dostrzegał, ale może przeczuwał, że jest chrześcijaninem (nie w kościelnym, ale w szerszym, ideologicznym sensie), jeśli rzeczywiście wypowiedział słowa, przytoczone przez Tomasza Manna: „W sercu swoim nigdy i niczym nie zgrzeszyłem przeciwko chrześcijaństwu”.

ABSTRACT

DEFINING GOD IN THE BOOK OF GENESIS AND EXPERIENCING THE ABSOLUTE

The paper presents the philosophical interpretation of the Biblical story on anthropogenesis, contained in the introductory chapters of the Book of Genesis. The interpretation is developed on the base of the suggestion got out from „Plato's dilemma” and author's concept of metaphysics. The opinion about the relationship between philosophy and religion and the complex structure of the notion of „god” and the contents of the „mystic experience” is given.