

# HISTORIA UPADKU

---

ku antropologii adekwatnej

Marian Grabowski

---

Wydawnictwo WAM  
Kraków 2011

© Wydawnictwo WAM, 2006

Korekta  
Agnieszka Caba

Projekt okładki  
Andrzej Sochacki

ISBN 978-83-7318-681-1

Publikacja współfinansowana  
przez Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu  
w ramach grantu Rektora UMK

Wznowienie 2011

**WYDAWNICTWO WAM**

ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków  
tel. 12 62 93 200 • faks 12 42 95 003  
e-mail: [wam@wydawnictwowam.pl](mailto:wam@wydawnictwowam.pl)  
[www.wydawnictwowam.pl](http://www.wydawnictwowam.pl)

**DZIAŁ HANDLOWY**

tel. 12 62 93 254-255 • faks 12 43 03 210  
e-mail: [handel@wydawnictwowam.pl](mailto:handel@wydawnictwowam.pl)

**KSIĘGARNIA INTERNETOWA**

tel. 12 62 93 260, 12 62 93 446-447  
faks 12 62 93 261  
[e.wydawnictwowam.pl](http://e.wydawnictwowam.pl)

**Drukarnia Wydawnictwa WAM**

ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

# Spis treści

<b>Genezis 2,8-3,24</b> .....	11
<b>„Program badawczy” Jana Pawła II</b> .....	15
<b>„Ogród” – środowisko życia ludzkiego ducha</b> .....	25
Drzewa Edenu .....	25
Drzewo życia .....	38
Kryjówka .....	45
<b>Samotność Adama – w stronę interpretacji komplementarnej</b> .....	56
Pierwotna samotność w <i>Mężczyznę i niewiastę stworzył ich</i> .....	56
Wielość przeżyć i jedność sensu .....	62
Kim nie jestem? .....	68
„Niewiasta” – ludzki duch .....	72
„Żebro” .....	83
<b>Genezyjska nagość – symbol wielopoziomowy</b> .....	90
Sens nagości w papieskich katechezach .....	90
„Nagość” jako symbol antropologiczny .....	95
„Pan Bóg sporządził dla mężczyzny i dla jego żony odzienie ze skór i przydzielił im” .....	107
<b>Drzewo poznania dobra i zła – o ubóstwie ludzkiego ducha</b> .....	113
Narracyjne centrum .....	113
Interpretacja dosłowna .....	116
Interpretacja symboliczna .....	124
„Nagość” a „drzewo poznania dobra i zła” .....	137
<b>Demitologizacja „skosztowania owocu” – zerowe przybliżenie</b> .....	144

<b>O agatycznej świadomości</b> .....	152
O poznawaniu dobra i zła .....	152
Podwójność serca .....	153
Niedojrzałość zmysłu agatycznego .....	157
W kręgu pierwotnej niewinności .....	162
„Nie jest dobrze, żeby człowiek był sam” .....	167
<b>Rozmowa z wężem – Rdz 3,1-5</b> .....	171
Reguły interpretacji .....	171
Początek rozmowy .....	175
Milczenie niewiasty .....	182
Dojrzewanie ludzkiej wrażliwości na prawdę .....	187
<b>Historia upadku jako dramat prawdy</b> .....	194
Gdy rozmowa staje się „rozmową” .....	194
Założycielskie kłamstwo .....	198
Wężowy werset .....	202
Nieprawda sposobu bycia .....	206
„Spontaniczne łamanie symetrii” .....	209
<b>Pragnienie pełni</b> .....	213
O pragnieniu niewinnym .....	213
Pragnienia „w pobliżu drzewa poznania dobra i zła” .....	218
„jak Bóg będziecie” .....	220
<b>Demitologizacja „skosztowania owocu” – próba druga</b> .....	225
Dyspozycje interpretacyjne .....	225
Edeńskie polecenie a intymność ludzkiej więzi z Bogiem .....	228
Ewangeliczna kontra .....	235
Hipotetyczne przypadki .....	243
Wykładnia symbolu „nie wolno ci” .....	257
Podsumowanie .....	261
<b>Rozmowa z Bogiem</b> .....	264
„Gdzie jesteś?” .....	264
Przestrach .....	268
„Usłyszałem Twój głos w ogrodzie” .....	278
Pierwszy przedmiot „rozmowy”: świadomość nagości .....	283

Drugi temat „rozmowy”: wina .....	290
I uwiedzeni, i wolni .....	297
<b>O wolności utraconej</b> .....	310
Pierwociny wolności Adama .....	310
Wolność niewinna .....	316
Pauza pomiędzy „zerwaniem” a „skosztowaniem owocu” .....	321
Ewangeliczna kontra II .....	330
Etyczna interpretacja upadku .....	337
<b>Początek „mowy Boga” – losy węża</b> .....	343
Kierunek interpretacji .....	343
Przekleństwo węża .....	345
Nieprzyjaźń pomiędzy człowiekiem i wężem .....	354
Protoewangelia .....	358
<b>„Mowa Boga” do upadłego człowieka – Rdz 3,16-19</b> .....	363
Milczenie – interpretacyjny horyzont .....	363
Tematyczna jedność .....	366
Paralelizm wypowiedzi do niewiasty i Adama .....	370
<b>„Czwarte oddziaływanie”</b> .....	377
Antropologiczna wykładnia „mowy Boga” .....	377
Dwie ilustracje .....	383
Finał .....	389
<b>Epilog – szabatowa plenipotencja</b> .....	395

## Genезis 2,8-3,24

**2**<sup>8</sup> A zasadziwszy ogród w Eden na wschodzie, Pan Bóg umieścił tam człowieka, którego ulepił. <sup>9</sup> Na rozkaz Pana Boga wyrosły z gleby wszelkie drzewa miłe z wyglądu i smaczny owoc rodzące oraz drzewo życia w środku tego ogrodu i drzewo poznania dobra i zła. <sup>10</sup>Z Edenu zaś wypływała rzeka, aby nawadniać ów ogród, i stamtąd się rozdzielała, dając początek czterem rzekom. <sup>11</sup> Nazwa pierwszej – Pizon; jest to ta, która okrąża cały kraj Chawila, gdzie się znajduje złoto. <sup>12</sup> A złoto owej krainy jest znakomite; tam jest także wonna żywica i kamień czerwony. <sup>13</sup> Nazwa drugiej rzeki – Gichon; okrąża ona cały kraj – Kusz. <sup>14</sup>Nazwa rzeki trzeciej – Chiddekel; płynie ona na wschód od Aszszuru. Rzeka czwarta – to Perat. <sup>15</sup> Pan Bóg wziął zatem człowieka i umieścił go w ogrodzie Eden, aby uprawiał go i doglądał. <sup>16</sup> A przy tym Pan Bóg dał człowiekowi taki rozkaz: Z wszelkiego drzewa tego ogrodu możesz spożywać według upodobania; <sup>17</sup> ale z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz. <sup>18</sup> Potem Pan Bóg rzekł: Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam; uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc. <sup>19</sup> Ulepiwszy z gleby wszelkie zwierzęta lądowe i wszelkie ptaki powietrzne, Pan Bóg przyprowadził je do mężczyzny, aby przekonać się, jaką on da im nazwę. Każde jednak zwierzę, które określił mężczyzna, otrzymało nazwę istoty żywej. <sup>20</sup> I tak mężczyzna dał nazwy wszelkiemu bydłu, ptakom powietrznym i wszelkiemu zwierzęciu polnemu, ale nie znalazła się pomoc odpowiednia dla mężczyzny. <sup>21</sup> Wtedy to Pan sprawił, że mężczyzna pogrążył się w głębokim śnie, i gdy spał, wyjął jedno z jego żeber, a miejsce to zapełnił ciałem. <sup>22</sup> Po czym Pan Bóg z że-

bra, które wyjął z mężczyzny, zbudował niewiastę. A gdy ją przypro-  
wadził do mężczyzny, <sup>23</sup> mężczyzna powiedział: Ta dopiero jest kością  
z moich kości i ciałem z mego ciała! Ta będzie się zwała niewiastą, bo  
ta z mężczyzny została wzięta. <sup>24</sup> Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca  
swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jed-  
nym ciałem. <sup>25</sup> Chociaż mężczyzna i jego żona byli nadzy, nie odczu-  
wali wobec siebie wstydu.

**3** <sup>1</sup> A wąż był bardziej przebiegły niż wszystkie zwierzęta lądowe,  
które Pan Bóg stworzył. On to rzekł do niewiasty: Czy rzeczywi-  
ście Bóg powiedział: Nie jedzcie owoców ze wszystkich drzew  
tego ogrodu? <sup>2</sup> Niewiasta odpowiedziała wężowi: Owoce z drzew tego  
ogrodu jeść możemy, <sup>3</sup> tylko o owocach z drzewa, które jest w środku  
ogrodu, Bóg powiedział: Nie wolno wam jeść z niego, a nawet go doty-  
kać, abyście nie pomarli. <sup>4</sup> Wtedy rzekł wąż do niewiasty: Na pewno nie  
umrzecie! <sup>5</sup> Ale wie Bóg, że gdy spożyjecie owoc z tego drzewa, otwo-  
rzą się wam oczy i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło. <sup>6</sup> Wtedy nie-  
wiasta spostrzegła, że drzewo to ma owoce dobre do jedzenia, że jest  
ono rozkoszą dla oczu i że owoce tego drzewa nadają się do zdobycia  
wiedzy. Zerwała zatem z niego owoc, skosztowała i dała swemu mężo-  
wi, który był z nią: a on zjadł. <sup>7</sup> A wtedy otworzyły się im obojgu oczy  
i poznali, że są nadzy; spleli więc gałązki figowe i zrobili sobie prze-  
paski. <sup>8</sup> Gdy zaś mężczyzna i jego żona usłyszeli kroki Pana Boga prze-  
chadzającego się po ogrodzie, w porze kiedy był powiew wiatru, skryli  
się przed Panem Bogiem wśród drzew ogrodu. <sup>9</sup> Pan Bóg zawołał na  
mężczyznę i zapytał go: Gdzie jesteś? <sup>10</sup> On odpowiedział: Usłyszałem  
Twój głos w ogrodzie, przestraszyłem się, bo jestem nagi, i ukryłem się.  
<sup>11</sup> Rzekł Bóg: Któż ci powiedział, że jesteś nagi? Czy może zjadłeś z drze-  
wa, z którego ci zakazałem jeść? <sup>12</sup> Mężczyzna odpowiedział: Niewia-  
sta, którą postawiłeś przy mnie, dała mi owoc z tego drzewa i zjadłem.  
<sup>13</sup> Wtedy Pan Bóg rzekł do niewiasty: Dlaczego to uczyniłaś? Niewia-  
sta odpowiedziała: Wąż mnie zwiódł i zjadłam. <sup>14</sup> Wtedy Pan Bóg rzekł  
do węża: Ponieważ to uczyniłeś, bądź przeklęty wśród wszystkich zwie-  
rząt domowych i polnych; na brzuchu będziesz się czołgał i proch bę-

dziesz jadł po wszystkie dni twego istnienia. <sup>15</sup> Wprowadzam nieprzyjaźń między ciebie a niewiastę, pomiędzy potomstwo twoje a potomstwo jej: ono zmiążdży ci głowę, a ty zmiążdżysz mu piętę. <sup>16</sup> Do niewiasty powiedział: Obarczę cię niezmiernie wielkim trudem twej brzemienności, w bólu będziesz rodziła dzieci, ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą. <sup>17</sup> Do mężczyzny zaś Bóg rzekł: Ponieważ posłuchałeś swej żony i jadłeś z drzewa, co do którego dałem ci rozkaz w słowach: Nie będziesz z niego jeść – przeklęta niech będzie ziemia z twego powodu: w trudzie będziesz zdobywał od niej pożywienie dla siebie po wszystkie dni twego życia. <sup>18</sup> Cierń i oset będzie ci ona rodziła, a przecież pokarmem twym są płody roli. <sup>19</sup> W pocie więc oblicza twego będziesz musiał zdobywać pożywienie, póki nie wrócisz do ziemi, z której zostałeś wzięty; bo prochem jesteś i w proch się obrócisz! <sup>20</sup> Mężczyzna dał swej żonie imię Ewa, bo ona stała się matką wszystkich żyjących. <sup>21</sup> Pan Bóg sporządził dla mężczyzny i dla jego żony odzienie ze skór i przyodział ich. <sup>22</sup> Po czym Pan Bóg rzekł: Oto człowiek stał się taki jak My: zna dobro i zło; niechaj teraz nie wyciągnie przypadkiem ręki, aby zerwać owoc także z drzewa życia, zjeść go i żyć na wieki. <sup>23</sup> Dlatego Pan Bóg wydalil go z ogrodu Eden, aby uprawiał tę ziemię, z której został wzięty. <sup>24</sup> Wyгнаwszy zaś człowieka, Bóg postawił przed ogrodem Eden cherubów i połyskujące ostrze miecza, aby strzec drogi do drzewa życia.

## „Program badawczy” Jana Pawła II

W pierwszej części mów katechetycznych: *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*<sup>1</sup> Jan Paweł II wprowadza pojęcie „antropologii adekwatnej”. Taka antropologia ma według jego określenia „rozumieć i tłumaczyć człowieka w tym, co istotowo ludzkie”<sup>2</sup>. Nieco dalej dopowiada: „Antropologia «adekwatna» pozostaje na gruncie istotowo «ludzkiego» doświadczenia człowieka”. Umieszczony poniżej przypis dodatkowo informuje, że chodzi o obronę przed naturalistycznym redukcjonizmem.

Szalenie to wszystko jest lakonicznie i zmusza czytającego do interpretacji. Ta, by być rzetelną, powinna być dwuetapowa. Na początku trzeba próbować uchwycić znaczenie samego pojęcia, które papież wprowadza. Dalej zaś można uznać, że tekst, w centrum którego pojawia się to określenie, jest próbą takiego właśnie uprawiania antropologii.

Jak ustanawia się znaczenie terminu „antropologia adekwatna” w obrębie użytego słownictwa? Antropologia jest nauką o człowieku. Słowo to pada w ramach analiz, które sytuują się na przecięciu rozważań biblijnych, teologicznych i filozoficznych. Antropologia adekwatna pojawia się więc w obrębie antropologii biblijnej, teologicznej i filozoficznej. Jan Paweł II, wprowadzając omawiane pojęcie, powie wprost: „Teksty biblijne zawierają w sobie zasadnicze elementy takiej właśnie (tzn. adekwatnej – M. G.) antropologii”<sup>3</sup>. Wypowiedź ta wskazuje nie-

---

<sup>1</sup> Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Libreria Editrice Vaticana, 1986, str. 9-97.

<sup>2</sup> Tamże, str. 54-55.

<sup>3</sup> Tamże, str. 55.

dwuznacznie, że wiedzy o ludzkiej naturze, wiedzy o tym, kim i jacy jesteśmy, należy szukać w Biblii. Antropologię filozoficzną ustanawia ostatecznie pytanie o istotę człowieka, pytanie o człowieczeństwo. Antropologia teologiczna podziela to samo zainteresowanie, tyle że w nieredukowalnej perspektywie istnienia Boga i Jego wpływu na ludzki los (gdy tymczasem w ramach antropologii filozoficznej wiele koncepcji będzie taką perspektywę zdecydowanie odrzucać). One obie zyskiwałyby miano antropologii adekwatnej, gdyby za pomocą posiadanego pojęciowego instrumentarium, za pomocą swoich metod próbowały wyrazić antropologię, która wyrasta z Biblii. Dopiero wtedy antropologia będzie antropologią adekwatną, dopiero wtedy będzie wiedzą o naturze ludzkiej, ściśle dopasowaną i zgodną z tym, czym i kim naprawdę jest człowiek. Widać, że założeniem fundującym antropologię adekwatną jest wiara w objawicielski charakter Biblii nie tylko w aspekcie teologicznym, ale także antropologicznym. Biblia nie tylko objawia Boga, ale prawdziwie objawia człowiekowi jego samego, jego istotę.

Drugi trop dla zrozumienia sformułowania „antropologia adekwatna” wyznacza wywołane wcześniej zdanie, w którym papież wskazuje na to, że o adekwatności nauki o człowieku stanowi uwzględnienie „istotowo «ludzkiego» doświadczenia człowieka”. Nie mamy tu do czynienia z błędem typu „idem per idem”, ale raczej z dobitnym i lapidarnym zogniskowaniem uwagi na jednym ze sposobów doświadczania samych siebie. Kluczowe znaczenie ma tutaj słowo „doświadczenie” – doświadczenie człowieka. Czy na przykład istotowo ludzkim doświadczeniem człowieka jest postrzeganie go jako swoistego rodzaju zwierzęcia? Czy istotowo ludzkim doświadczeniem człowieka jest studiowanie człowieka w jego swoistości na tle świata zwierzęcego, co z takim zacięciem czynili twórcy XX-wiecznej antropologii filozoficznej: M. Scheler, A. Gehlen i H. Plessner? W kontekście dalszej uwagi Jana Pawła II o opieraniu się redukcjonizmowi typu przyrodniczego trzeba na te pytania odpowiedzieć negatywnie. Autorowi mów katechetycznych *Mężczyzna i niewiasta stworzył ich* chodzi o jakiś rodzaj źródłowego doświadczenia człowieka, doświadczenia samotności, nagości, seksualności jako po prostu ludzkich. Aktywności seksualnej oddają się wszystkie ssaki, lu-

dzie także. Ale zachowanie seksualne człowieka, nawet ludzko podobne do zachowań zwierzęcych, pozostaje zachowaniem ludzkim. Ten istotowo ludzki sens trzeba uchwycić. Lekcją jego poszukiwań jest właśnie pierwsza część cytowanych katechez.

Najważniejszym pytaniem pod ich adresem jest pytanie o metodę. Tylko wtedy, gdyby istniała, gdyby udało się ją wypreparować, byłby sens w traktowaniu „antropologii adekwatnej” jako możliwego programu badawczego. Program badawczy bowiem składa się z pola przedmiotowego i metody, za pomocą której można to pole eksplorować. Metoda, której używa papież, nie jest dana wprost, trzeba ją z jego rozważań dopiero wyluskać.

W tym celu należy patrzeć na sposób, w jaki Jan Paweł II interpretuje fragmenty z początku Genезis: nie pozostaje przy naiwnej dosłowności obrazów, nie poddaje się nudzie biorącej się z powtórzeń dotychczasowych interpretacji. Pisze, że prostota genezyjskiej opowieści zawiera w sobie głębię znaczenia. Bazuje na hermeneutycznej regule, która w zaskakujący sposób odkrywa ten wymiar głębi. Prostota obrazów, niezwykle ubóstwo pojęciowe początku Księgi Rodzaju, są odwrotnie proporcjonalne do fundamentalności tego, o czym mówią. To, co podstawowe, absolutnie konstytutywne dla ludzkiego gatunku, zostało wyrażone na pierwszych kilku stronach Biblii w maksymalnie prostych obrazach. Papież używa słowa „pierwotny” pisząc o samotności Adama, jedności kobiety i mężczyzny, znaczeniu wstydu. Sam objaśnia ten epitet. Powie, że chodzi nie o oddalenie czasowe, ale o podstawowe znaczenie. To, co relacjonuje Biblia, „tkwi stale u korzenia wszystkich ludzkich doświadczeń”. Można posłużyć się metaforą, której Jan Paweł II nie używa i powiedzieć, że na początku Genезis została opisana natura człowieka, jego duchowe i egzystencjalne DNA. To DNA należy odczytać.

Widać więc, jak tematyka początku Genезis wyznacza pole przedmiotowe antropologii adekwatnej. Jej zadaniem miałyby być rozszyfrowanie i wypowiedzenie prawdy o człowieku zawartej w pierwszych rozdziałach Księgi Rodzaju. W związku z tym pilnie trzeba pytać, za pomocą jakich pojęć, za pomocą jakiego języka należy wyrażać biblij-

ne symbole i obrazy. Papież posługuje się terminologią, jakiej refleksja filozoficzna dopracowała się po tysiącach lat od powstania biblijnego tekstu. Nasuwający się zarzut o anachronizm nie ma sensu, bo istnieje nie tylko jedność tematu, ale, jak będzie widać dalej, także jedność metody. Różnica pojawia się tylko na poziomie języka. Jedność tematyczną Jan Paweł II odnotuje wprost: „Przy gruntownym wmyśleniu się w ten tekst – poprzez cały archaiczny kształt narracji, która ujawnia swój pierwotnie mityczny charakter – znajdujemy w nim «in nucleo» prawie wszystkie te elementy analizy człowieka, na które stała się wrażliwa nowożytna, a zwłaszcza współczesna antropologia filozoficzna”<sup>4</sup>. Istnieje więc wspólnota tematyki przy zupełnie odmiennym sposobie jej wyrazu.

Interpretator, który decyduje się na takie odczytanie, staje przed odpowiedzialnym zadaniem oddania w sekwencji uszczegółowionych, technicznych pojęć filozoficznych zarazem prostoty i złożoności pierwotnej symboliki. Będzie uprawiał coś, co można nazwać „filozoficzną egzegezą” genezyjskiego tekstu.

Oto przykłady takiej translacji obrazów biblijnych na pojęcia filozoficzne i narracji biblijnej na narrację filozoficzną dokonanej przez Jana Pawła II. O drugim rozdziale Genezis papież będzie pisał używając terminów nowożytnej filozofii świadomości i filozofii wartości. Powie, że jest to „jakby najdawniejszy opis i zapis ludzkiej świadomości”, że opisano „stworzenie człowieka nade wszystko w aspekcie jego podmiotowości”. I dalej: „Rdz 2 odsłania jak gdyby pierwszy krąg przeżycia wartości człowieka”<sup>5</sup>. O pierwszym zaś rozdziale będzie się wypowiadał używając terminów metafizycznych. „Można śmiało powiedzieć, iż

---

<sup>4</sup> Tamże, str. 14-15. Zacytujmy w tym miejscu nie techniczne znaczenie słowa „mit”, jak funkcjonuje ono we współczesnej filozofii religii i kultury, które Jan Paweł II podaje w przypisie, ale określenie mitu podane przez niego w nieco późniejszej partii tekstu: „Mit wszakże nie oznacza w tym przypadku rzeczywistości zmyślonej, oznacza natomiast pewien pierwotny sposób wyrażania treści najgłębszej. Bez trudności też pod warstwą pierwotnej narracji odkrywamy ową najgłębszą treść – i to treść zdumiewającą, gdy chodzi o jakość i kondensację zawartych w niej prawd” (str. 34).

<sup>5</sup> Tamże, str. 38.

tekst Rdz 1 ukształtował jakby nienaruszalny system odniesienia i trwała podstawę dla metafizyki – a także dla takiej antropologii i etyki – wedle której «ens et bonum convertuntur»<sup>6</sup>.

Jeszcze wyraziściej ten sposób postępowania widać wtedy, gdy pojawia się kategoria wolności. Papież ustala „regulę przekładu” symbolu na filozoficzne pojęcie „wolności”. „Tak tedy owo «byli nadzy i nie odczuwali wstydu» (Rdz 2,25) można i trzeba rozumieć jako objawienie – i zarazem odkrycie – wolności”<sup>7</sup>. Nieco wcześniej definiuje wolność: „Wolność rozumiemy w tym miejscu przede wszystkim jako posiadanie siebie samego (samoposiadanie)”. Nietrudno spostrzec, że jest to rozumienie wolności, które Karol Wojtyła wypracował w *Osobie i czynie*. Z jego pomocą „czyta” Genenezis.

Z analogiczną transkrypcją biblijnego obrazu na filozoficzne terminy mamy do czynienia wtedy, gdy Jan Paweł II analizuje sens pierwotnej samotności. Jego zdaniem przeżycie samotności jest miejscem rozpoznania – rozpoznania elementarnego, a równocześnie głębokiego – swej podmiotowości: „Samotność oznacza zarazem podmiotowość człowieka, która buduje się poprzez samoświadomość”<sup>8</sup>. Poprzez swą samotność w świecie, poprzez zdolność rozpoznania braku podobnych sobie człowiek tyle elementarnie, co dojmująco odkrywa własną swoistość. Można powiedzieć, że to właśnie w samotności najradzykalniej natrafiam sam na siebie, sam dla siebie staję się problemem. Nie mogę siebie pominąć. *Moja* samoświadomość intensywnie kształtuje się w *moim* doświadczeniu samotności.

By taka translacja opisu biblijnego na język antropologii filozoficznej nie zawisała w próżni, nie wyrodziła się w dowolności spekulacji, musi opierać się na jedności metody opisu rzeczywistości stosowanej przez biblijnego autora i interpretatora, jakim staje się Jan Paweł II. To

---

<sup>6</sup> Tamże, str. 14.

<sup>7</sup> Tamże, str. 62. Nie jest to określenie okazjonalne, bo nieco wcześniej na str. 60 znajdujemy sformułowanie: „Owa pierwotna nagość, nagość wzajemna, a równocześnie nie obciążona wstydem, zdaje się mówić o takiej wewnętrznej wolności człowieka”.

<sup>8</sup> Tamże, str. 27.

ta jedność ostatecznie warunkuje, że tekst biblijny odsłania swą głębię i niezmienną aktualność. Rzecz nie tylko w tym, że opisuje on to, co dla gatunku podstawowe, co ustanawia jego pierwociny. Treści skryte w obrazach i prostych symbolach genezyjskich opowieści nie dałyby się żadną miarą wysłowić w języku metafizyki i filozofii wartości, gdyby nie wspólnota doświadczenia autora i czytelnika. Jedność prehistorycznego myśliciela, który układał genezyjskie opowieści, i Jana Pawła II zasadza się na tej wspólnocie doświadczenia. Tym, co pozwala przejść od Księgi Rodzaju, która jest księgą symbolicznych obrazów opisujących wzorcowe zdarzenia, do abstrakcyjnego świata pojęć, jest jedność doświadczenia. Czym ono jest? Jest to ludzkie doświadczenie związane z pierwocinami naszego człowieczeństwa – nieczułe na upływ czasu, zmianę warunków. Zachowuje się jak niezmiennik w następujących po sobie epokach, kulturach, cywilizacjach, które stworzy ludzki gatunek. Jest tak elementarne i podstawowe, że nieustannie jest aktualne mimo wszelkich perypetii i zawirowań ludzkiej historii. Trwa tak długo i tak niezmiennie, jak długo istnieje człowiek i ludzki rodzaj. Jest doświadczeniem, które ten rodzaj definiuje.

Jan Paweł II odwołując się konsekwentnie do tego właśnie doświadczenia, uprawia swoistą odmianę fenomenologii. Jest to fenomenologia skupiona wokół tego, co jest wspólnym dziedzictwem nie tylko biologicznym, psychicznym człowieka, jak samotność, płęć, nagość, płodność, ale wspólnym poczuciem sensu z tymi rzeczywistościami związanym. Istnieje taki wymiar człowieczeństwa, którego znaczenie pozostaje rozpoznawalne i zasadniczo niezmiennie dla prehistorycznego mędrca i współczesnego filozofa; dla człowieka reflektującego u zarania ludzkiej historii i u jej schyłku, dla kogoś, kto nie dziedziczy kultury, bo jeszcze nie zdążyła powstać, i kogoś, kto poza kulturą i jej wytworami nie dostrzega już nic więcej. Jaki jest sens wstydu, na czym zasadza się tajemnica odmienności płci, jakie jest znaczenie samotności – to tylko niektóre z pytań, które pozostają wiecznie aktualne w odniesieniu do naszego człowieczeństwa. Myśliciel postawi je zawsze i to zupełnie niezależnie od tego, czy będzie biegał w hordzie nagich myśliwych, czy żył w kulturze promującej bezwstyd, jak nasza. Będą dla niego

ważne i pilne we wspólnocie eliminującej bezwzględnie zachowania homoseksualne i w społeczeństwie, w którym reklamuje się interwencje hormonalne i chirurgiczne jako lekarstwo na zaburzenia osobowościowe transwestyty.

Odpowiedzi na te pytania są osiągalne pod warunkiem powrotu do owego podstawowego doświadczenia człowieczeństwa. Chodzi o „zwrot do tych pierwotnych doświadczeń, w których jawi się jak gdyby całkowita i bezwzględna oryginalność tej rzeczywistości, jaką jest człowiek”<sup>9</sup>. Chodzi o taki moment człowieczeństwa, który „zdaje się spoczywać w takiej głębi, z jaką człowiek na co dzień nie obcuje, choć równocześnie stale ją jakoś zakłada”. Te podstawowe zarysy ludzkiej egzystencji są na tyle pospolite, jak powie papież: „objęte poczuciem zwyczajności, że na ogół nie odkrywamy ich niezwykłości”. Ten wymiar ludzkiej egzystencji ustala zarazem zadanie dla analizy fenomenologicznej. Należy wprowadzić w obszar reflektującej świadomości to, co zwyczajne i tak elementarne, oczywiste, że niedostrzegalne. Nie tylko dowartościować doświadczenia codzienności, ale w ich mnogości szukać tego, co tyle oczywiste, ile fundamentalne. Taka modyfikacja metody fenomenologicznej współokreśla metodę antropologii adekwatnej.

I trzeci element papieskiej metody – element hermeneutyczny. Zarówno translacja języka genezyjskich symboli na język pojęć filozoficznych, jak i analiza fenomenologiczna ludzkich zachowań i przeżyć nieczułych na kulturową i historyczną zmianę współustanawiają określoną hermeneutykę. Celem tej hermeneutyki ma być rekonstrukcja zrębów ludzkiej natury, ma być uchwycenie człowieka w tym, co istotowo ludzkie. Te zręby nie są dane wprost. Ich faktyczność nie odsłania w oczywisty sposób ich znaczenia. Jan Paweł II wybrał znakomite przykłady elementów ludzkiej natury, których sens nie jest dany bezpośrednio: samotność, nagość, wstyd, płęć. Człowiek doświadcza samotności w każdej kulturze, w każdym czasie. Tak samo natrafia na swoją nagość, wstyd, opozycję płci. Jak długo będzie trwał ludzki gatunek, tak długo

---

<sup>9</sup> Tamże, str. 46.

te elementy będą przeżyciowo w nim rozpoznawalne. Równocześnie ich sens i znaczenie nie są dane człowiekowi wprost. Musi pytać o sens wstydu, o znaczenie nagości, o płć. Fenomenologia jest tutaj hermeneutyką. Odsłanianie znaczeń tych ludzkich rzeczywistości jest procedurą hermeneutyczną. I, co więcej, z powodu złożoności tych rzeczywistości nie ma tutaj prostej odpowiedzi na pytanie o eidos, o istotę nagości, wstydu, płci czy samotności.

Ta złożoność jest ostatecznie odpowiedzialna za głębię symboliki pojawiającej się na początku Genesis. Wielość znaczeń nagości, wielość możliwych rodzajów samotności w naturalny sposób zezwalają na wielość odczytań tej historii. W naturalny sposób czynią z genezyjskiej opowieści opowieść symboliczną. Słuchacz i czytelnik szukają swego rozumienia znanych im z własnego doświadczenia elementów człowieczeństwa, do których odwołuje się autor historii upadku, a zarazem muszą je wpasować w biblijną narrację, poddać swe rozumienie jej wymogom. I odwrotnie. Startując z dosłowności opowieści genezyjskiej muszą tę dosłowność przekroczyć w kierunku znaczeń symbolicznych. W ten sposób symbol króluje i na wskroś przenika tu wszystko, czyniąc wysiłek interpretacyjny nieodzownym.

Opisany fenomen hermeneutyczny można łatwo zaobserwować w papieskim tekście, śledząc w nim wielorakość określenia nagości.

– Po pierwsze papież mówi o „pełni «zewnątrznej» widzialności, o jakiej stanowi nagość «fizyczna»”<sup>10</sup>.

– Dalej powie: „Nagość oznacza to pierwotne dobro Bożego widzenia. Nagość oznacza całą prostotę i pełnię tego widzenia, poprzez które ujawnia się «czysta» wartość człowieka jako mężczyzny i kobiety, «czysta» wartość ciała i płci”<sup>11</sup>.

– Wreszcie wywoła cytowane już znaczenie nagości nieznaającej wstydu: „Owa pierwotna nagość, nagość wzajemna, a równocześnie nieobciążona wstydem, zdaje się mówić o takiej wewnętrznej wolności człowieka”. I nieco dalej: „[...] «byli nadzy», a równocześnie w pełni

---

<sup>10</sup> Tamże, str. 51.

<sup>11</sup> Tamże, str. 53.

wolności od przymusu ciała i płci. O tym zdaje się świadczyć owa nagość wewnętrzna wolna od wstydu”<sup>12</sup>.

Pierwsze określenie jest zasadniczo uznaniem znaczenia dosłownego. Nagość ma sens pełnego odsłonięcia. Jest „do zobaczenia”. Ale nawet tutaj zjawia się określenie sugerujące wolę przekroczenia samej dosłowności. Papież mówi o pełni „zewnątrznej” widzialności. Nagość w sensie dosłownym nie gwarantuje pełni widzialności człowieka. Nagość objawia człowieka niezwykle ubogo. Jest tak słabym wyrazem człowieczeństwa, że często korzystano z niej, by odebrać człowiekowi jego indywidualność. W drugim sformułowaniu nagość ma już wyraźnie symboliczny charakter. Jest znakiem przejrzystości człowieka jako stworzenia – niezaburzonej przez nic i nikogo wartości człowieka, jego seksualności – takiego, jaki wyszedł z Bożej ręki. Wreszcie w trzecim znaczeniu nagość, która nie zna wstydu, jest symbolem wewnętrznej wolności człowieka. Ten sens nagości staje się dla Jana Pawła II odskocznią do wypracowania obłubieńczego sensu ciała.

Taka sama metoda interpretacyjna jest stosowana w opisie pierwotnej samotności. Przejście od przeżycia samotności do rozpoznania swej tożsamości nie tylko gatunkowej, ale nade wszystko osobniczej, ma u swego podłoża właśnie charakterystyczny dla początku Genesis symbolizm. Chodzi wyraźnie o to, by utrzymać napięcie między bogactwem dosłowności symbolu a bogactwem symbolicznego odczytania. Pozorna ostatecznie prostota dosłowności zapowiada uniwersalne symboliczne znaczenia. Ich rozjaśnienie w konkretnych formułach antropologii filozoficznej nie likwiduje znaczenia dosłownego. W interpretacji Jana Pawła II widać ruch od dosłowności do ujęcia ogólnego i powrót do dosłowności, który umożliwia ponowne odczytanie symboliczne niesprowadzające się do tego, co uzyskano poprzednio. W ten sposób interpretacja papieża nie znosi symboli, które odczytuje, ale je pogłębia.

Ubóstwo przykładów nie powinno zniechęcać. Rekonstruowaną wyżej metodę Jan Paweł II zastosował praktycznie zaledwie do dwóch

---

<sup>12</sup> Tamże, str. 60.

wersetów, do dwóch wątków: genezyjskiej samotności i nagości nieznającej wstydu. A nawet i one nie zostały wypracowane do końca. W końcu papież wydobywa z nich tylko to, co jest mu potrzebne do naszkicowania sensu ludzkiej seksualności, płci.

Tę metodę można potraktować jako program badawczy, jako swoisty paradygmat w kuhnowskim znaczeniu tego słowa, który można i warto wypracować. Nic nie stoi na przeszkodzie, by w taki sposób przeanalizować nie tylko stan pierwotnej szczęśliwości, ale także historię upadku, mowę Boga i ostatecznie całą resztę pierwszych dwunastu rozdziałów Księgi Rodzaju.

Jak tę metodę stosować? Czy wyniki uzyskane za jej pomocą dają wiedzę antropologiczną, którą można by rzeczywiście nazwać adekwatną do ludzkiej rzeczywistości? Skuteczność i owocność metody poznawczej odślania się w działaniu. Zobaczmy ją w przykładowej akcji. Wybierzmy obraz, którego Jan Paweł II nie opisywał. Spróbujmy według opisanego schematu przyjrzeć się drzewom Edenu i samej strukturze ogrodu.

# „Ogród” – środowisko życia ludzkiego ducha

## Drzewa Edenu

Ogród w sensie dosłownym jest właściwym środowiskiem życiowym człowieka. Człowiek jako istota cielesna i istota żywa zostaje umieszczony w takim środowisku, które będzie dla niego właściwe. Ryby żyją w wodzie, ptaki w powietrzu, a człowiek zostaje umieszczony pośród przyrody – w ogrodzie.

By rozbić jego dosłowne znaczenie pójde za pomysłem Marii Szamot. Interpretując Rdz 2,9 – *Na rozkaz Pana Boga wyrosły z gleby wszystkie drzewa miłe z wyglądu i smaczny owoc rodzące oraz drzewo życia w środku tego ogrodu i drzewo poznania dobra i zła* – argumentuje ona następująco: „Cóż to jednak znaczy, że wśród innych miłych z wyglądu drzew, rosły te dwa szczególne drzewa? Znaczy to, że wszystkie drzewa ogrodu były w ten sam sposób «szczególne». Nie można bowiem mieszać porządków. Nie da się na jednej grządce posadzić obok siebie na przykład stokrotek i piękna albo hortensji i wdzięku. Można natomiast sadząc stokrotki przydać grządce piękna albo przeżyć zachwyt widząc wdzięk hortensji. Nie można więc [...] posadzić obok siebie papierówki czy bergamotki i drzewa, które daje dostęp do dobra i zła albo darzy nieśmiertelnością. Innymi słowy, skoro wiemy, że te dwa osobliwe drzewa na pewno rosły w tym ogrodzie, to musimy przyjąć, że wszystkie drzewa w tym ogrodzie były takie. Że były drzewami-dostępdo-wartości, przy czym akcent w tej nazwie pada na słowo «dostęp»<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Maria Szamot, *Genesis. Czy ktoś w to jeszcze wierzy?*, WAM, Kraków 2003, str. 36.

Od reszty ożywionego świata odróżnia człowieka dopiero umieszczenie go w ogrodzie Eden. Drzewa Edenu symbolizują więc sposoby wkraczania w aksjologiczny wymiar stworzonej przez Boga rzeczywistości. Takie odczytanie symboliki drzew Edenu wyznacza antropologię zupełnie inną od tej, w której od setek lat wskazuje się na rozum jako na podstawowy wyróżnik człowieczeństwa. Tutaj wcale nie rozumność, inteligencja, umiejętność mowy, zdolność do symbolizowania, wytworzenie kultury, wrażliwość moralna, religijna są pierwszym i najbardziej fundamentalnym elementem określającym swoistość człowieka na tle całego świata żywych istot, ale właśnie zdolność wchodzenia w relacje z wartościami. Wszystko inne albo umożliwia zaistnienie wrażliwości aksjologicznej i jej służy, albo jest rezultatem funkcjonowania człowieka w aksjologicznym wymiarze rzeczywistości. Bez tej zdolności nie ma kultury, nie ma moralności, religii. Ona jest najbardziej fundamentalną cechą definiującą człowieczeństwo. Bardziej niż „zwierzęciem rozumnym” człowiek jest „zwierzęciem aksjologicznym”, jest istotą wrażliwą na wartości, „zwierzęciem odczuwającym wartości”<sup>14</sup>. Czyż zaraz na wstępie nie widać, że antropologia, która serio potraktuje tekst Genезis, która mu zaufa, uzna jego objawicielską funkcję w stosunku do samej ludzkiej natury, nie staje się antropologią adekwatną? Czyż zdolność reagowania na wartości, realizowania ich nie określa fundamentalniej i trafniej, właśnie: adekwatniej, ludzkiej natury niż odwoływanie się do rozumności? Ilu kompletnych głupców kręci się po Bożym świecie, ile próżnych kobiet, ile jest mentalnego upośledzenia, zetknięcie z którym wstrząsa! Wszyscy ci ludzie są żywą antytezą rozumności człowieka, ale przecież nie człowieczeństwa! Zarazem wszyscy odnoszą się na sobie właściwy sposób do wartości. Nieraz są to wartości najniższe, a jednak odniesienie do nich jest ludzkie. Zadowolenie z sytości, przyjemność z najprostszych podrażnień zmysłowych, unikanie tego, co nieprzyjemne, atrakcyjność określonych fragmentów rzeczywistości, niezwerbalizowany, nieuświadomiony pociąg do dobrego czło-

---

<sup>14</sup> Jan Galarowicz, *Ukryty blask dobra*, PAT, Kraków 1998, str. 87.

wieka, lęk przed kimś srogim, potrzebę miłości podziela upośledzone mentalnie dziecko i laureat nagrody Nobla. Ta zdolność orientowania się w świecie przez udział w jego wymiarze aksjologicznym jest znacznie bardziej podstawowa i elementarna niż orientacja przez wzgląd na relacje w świecie, które rozpoznaje rozum, takie jak związek przyczynowo-skutkowy, seria prawidłowości, cel działania.

Drzewa Edenu pojawiają się kilkakrotnie w genezyjskiej opowieści. Jeśli rozszyfrowanie tych drzew jako sposobów dostępu do wartości jest trafne, to wszelkie elementy opowieści, w których obecna jest symbolika drzew, powinny dać się zinterpretować według zaproponowanego klucza<sup>15</sup>. Minimalnym wymogiem interpretacyjnym w takiej sytuacji jest wymóg spójności i niesprzeczności. Poza tym powinna istnieć jakaś współbieżność, jakieś wzajemne oświetlenie i komplementarność wiedzy o ludzkim odnoszeniu się do świata wartości, zebranych i opisanym przez twórców aksjologii fenomenologicznej: M. Schelera, D. von Hildebranda, R. Ingardena, N. Hartmanna i K. Wojtyłę i tym, którym dysponował archaiczny myśliciel. Ten ostatni myślał najpierwotniejszym językiem człowieka, językiem obrazu i symbolu. Nie miał niczego innego, bo czynił to „w epoce odległej wiedzy, kiedy płomień pobudzał mędrców do myślenia, metafory były myślą” (G. Bachelard). Nie przeszkadza to temu, że czynił to tyle prosto i elementarnie, co głęboko i wnikliwie.

Przejrzymy według powyższych wskazówek te fragmenty tekstu, gdzie w opowieści zjawiają się drzewa. Najpierw w opisie stworzenia „ogrodu” pojawiają się *wszelkie drzewa miłe z wyglądu i smaczny owoc rodzące*. Smaczny owoc symbolizuje ten fragment rzeczywistości, którego wartość uchwytujemy poprzez nasze potrzeby, rejestrujemy zmysłami – przecież smakuje. Zarazem drzewa są miłe. Lubimy ich widok, podobają się nam. Tak uchwycona symbolika drzew pozwala zobaczyć

---

<sup>15</sup> Współczesna aksjologia, szczególnie aksjologia fenomenologiczna XX wieku, dostarczyła bardzo bogatych analiz sposobu uczestniczenia w świecie wartości. Jej ustalenia, kategoryzacje, jej język filozoficzny będzie używany w próbie całościowego odczytywania symboliki drzew ogrodu.

człowieka jako admiratora i konsumenta rozpoznanych przez niego wartości. Używając języka współczesnej aksjologii należałoby mówić o jakościach estetycznych w pierwszym przypadku, a o jakościach hedonistycznych i na dalszym planie utylitarnych w drugim.

Przyglądając się ludzkiej zdolności uczestniczenia w świecie wartości nietrudno dostrzec, że najintensywniej doświadczamy tego, co przyjemne i nieprzyjemne, a dalej tego, co pożyteczne i bezużyteczne dla naszego sposobu egzystowania w świecie. Jesteśmy istotami zmysłowymi i wielorako potrzebującymi. Stąd pierwszy i najmocniejszy impuls aksjologiczny pobiegnie przez nasze doznania i nasze potrzeby. Efekt kontaktu zmysłowego ze światem pierwszy gości w ludzkiej świadomości i aksjologicznie otwiera człowieka: dolegliwość zimna i upału, łagodność chłodu i ciepła, ból i rozkosz, przyjemność i nieprzyjemność – cały „smak” zmysłowo danej nam rzeczywistości. Człowiek konsekwentnie „filtruje” rzeczywistość pod kątem przyjemności i pożytku. Tak odnosi się do wszystkiego, z czym się spotyka i co tworzy. Wartości hedonistyczne i utylitarne potężnie wiążą ludzką świadomość wartości. Poprzez swą siłę panoszą się w niej i dominują naszą wrażliwość aksjologiczną. Wysycają ją niemalże całkowicie. Gdyby próbować opisywać strukturę ludzkiej świadomości aksjologicznej, to z pewnością w jej centrum należy umieścić właśnie wrażliwość na wartości zmysłowe i użytecznościowe. W świecie wartości jesteśmy zrazu tylko konsumentami i użytkownikami. Wszelkie ludzkie zabieganie o przyjemność, wygodę, życiową pomyślność rozgrywa się wokół tych wartości.

Gdyby jednak nasze przebywanie w ogrodzie polegało tylko na „spożywaniu owoców”, byłoby żałosne. Byłoby czystą konsumpcją. Szczerliwie w ludzki świat doznań, potrzeb i najprostszej kwalifikacji: smakuje – nie smakuje, potrzebne – zbędne, wkracza bezinteresowność piękna, na które wrażliwy staje się człowiek. Bezinteresowność poszukiwania prawdy, bezinteresowność czynu prawdziwie wartościowego moralnie, bezinteresowność miłości człowieka, Boga – to wszystko jest znacznie bardziej skomplikowane, jest dopiero przed ludzkością. U jej zarania, ale także i tyle razy później, stajemy wobec najprostszego rodzaju

bezinteresowności koniecznej w udanym kontakcie ze światem. Drzewa są nie tylko cenne, bo rodzą owoce, ale są miłe z wyglądu. Nie da się przecenić doniosłości tego sformułowania. Coś, co jest tylko smaczne, nie musi być ładne ani miłe z wyglądu. Piękno jest ponadużyteczne i tam gdzie po raz pierwszy zostało jako takie dostrzeżone w kręgu tego, co zmysłowo zadowala, co jest potrzebne, tam „zaczął się człowiek”. Swoistość człowieczeństwa zaznacza się może słabo, ale poruszająco w dostępie zarazem do najniższych i najmocniejszych wartości hedonistycznych, utylitarnych i do tego, co piękne.

Autor biblijny nie pisze jednak o drzewach smaczny owoc rodzących i drzewach miłych z wyglądu, ale dokonuje tutaj inwersji – *drzewa miłe z wyglądu i smaczny owoc rodzące*. I w tej inwersji tkwi genialność całej formuły. Człowiek bowiem nie tylko jest wrażliwy na wartości utylitarne, nie tylko rozbudzona w nim została wrażliwość na wartości estetyczne, na ich ponadużytkowy charakter. Nie tylko umie dostrzec, że wartości hedonistyczne i użytecznościowe stają się nosicielami wartości estetycznych, ale on sam je takimi uczyni. Ludzie podając posiłek dbają o jego estetyczny walor, wytwarzając najpilniej potrzebne narzędzia w wolnej chwili ozdobią je. Człowiek umie *przedłożyć* wartości estetyczne, wartości bezużyteczne, nad te, które są przydatne. O tej jakże ludzkiej „zdolności” opowiada ta inwersja.

Nie tylko odpoczywamy po pracy, ale i świętujemy. Nie jest to prosty odpoczynek, ale pewien wysiłek włożony w celebrowanie święta, w jego przygotowanie, który z punktu widzenia samej przyjemności odpoczynku jest niezrozumiały. Porządkujemy miejsce naszej pracy, „bo jak tu wygląda”, chociaż jesteśmy już zmęczeni. Ten porządek jest jakąś niezwykle prostą jakością estetyczną. Przedkładamy go nad natychmiastowy odpoczynek. Głodny malarz pracujący nad swym dziełem, zziębnięty amator górskich widoków w zimowym krajobrazie i tyle innych sytuacji, gdzie to przedłożenie ma miejsce – to ujmujące przejawy człowieczeństwa.

Roman Ingarden w jednym ze swoich wykładów tak wyrazi ten moment przedłożenia: „Ludźmi jesteśmy przez to, że żyjemy w pewnym sensie «ponad stan», że ponad wszystko, co nam jest potrzebne do

utrzymania naszego fizjologicznego życia i jego mniejszej lub większej pomysłowości, stwarzamy pewne «rzeczy», luksus dla życia fizjologicznego stanowiące [...]. Jesteśmy ludźmi przez to, że przerastamy warunki biologiczne, w jakich znaleźliśmy się, i że na ich podłożu budujemy nowy, odmienny świat”<sup>16</sup>.

Ale mieszkańcami ogrodu wartości jesteśmy niezależnie od naszej woli. Jesteśmy nimi z Bożego ustanowienia. Chcąc nie chcąc doznaję wrażeń zmysłowych, które mi dokuczają lub sprawiają przyjemność. Muszę zabiegać o to, co dla mnie ważne i mi potrzebne. Owoc jest mi potrzebny, bo syci głód. Coś mi się podoba albo nie podoba, coś lubię lub nie lubię i dzieje się to zupełnie spontanicznie i niezależnie ode mnie. Takiego siebie „zastaję” wkorzonego w świat wartości – umieszczonego w tym świecie na mocy decyzji Stwarzającego.

Na symbol drzew miłych z wyglądu można spojrzeć jeszcze inaczej. Jest on na tyle pojemny, że może symbolizować początek doświadczania wartości. Drzewa przyciągają wzrok. Są miłe. Widok owocu porusza. Wzruszyła mnie przypadkowo zasłyszana na ulicy melodia, chwyciła za serce cudza dobroć, zachwyciło piękno krajobrazu. Przejąłem się kłopotami drogiej mi osoby. To oddziaływanie wartości na mnie jest początkiem mego kontaktu z nimi. Wywołują we mnie swoiste poruszenie emocjonalne. Badał je i opisywał D. von Hildebrand<sup>17</sup>. Poruszenie emocjonalne (Affiziertsein) nie jest emocjonalnym zaangażowaniem się w wartość, nie jest emocjonalną odpowiedzią na wartość. Od strony przeżyciowej czujemy, że ocieramy się o coś, co jest cenne, że coś wartościowego „zaczepiło” nas emocjonalnie. Poruszyło nasze uczucia. Czujemy się przez wartość przyciągani. Poruszenie emocjonalne niweczy dotychczasową obojętność naszego serca, inicjuje kontakt z wartością. Zwykle jest krótkotrwałe, momentalne, ale zostawia w osobie znaczący ślad. Dzięki tego typu śladom orientujemy się wśród wartości.

---

<sup>16</sup> Roman Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Wyd. Literackie, Kraków 1972, str. 38.

<sup>17</sup> Dietrich von Hildebrand, *Ethik*, Stuttgart Verlag Josef Habbel, Regensburg 1973, str. 218.

Powracamy do nich, poszukujemy ich. Są niezależną od naszych decyzji formą więzi ze światem wartości. Drzewa miłe z wyglądu symbolizują to, że kontakt z wartościami satysfakcjonuje nas, odbieramy go jako ze wszech miar dla siebie właściwy.

I jeszcze jedno odkrycie aksjologiczne, które znajduje swój refleks w liczbie mnogiej interpretowanej frazy. *Wszelkie* drzewa ogrodu są *miłe z wyglądu i smaczny owoc rodzące*. Człowiek będzie szukał i znajdował elementy satysfakcji i piękna w każdej wartości, z którą się zetknie, niezależnie od jej materii. Nie będzie to wyczerpywało natury tej wartości, ale to odniesienie będzie dla nas charakterystyczne. Piękny jest nie tylko krajobraz, dzieło sztuki, ale drugi człowiek, prawda. Istnieje swoisty splendor i blask prawdy, piękno realizującej się w jakimś człowieku cnoty moralnej, świętości. Wartość życia biologicznego ma swój wymiar i piękna, i pożytku dla człowieka, chociaż samo życie jest wartością rodzajowo inną od wartości ściśle estetycznych i utylitarnych.

Najpoważniejszym wyzwaniem dla interpretacji drzew Edenu jako sposobów dostępu do wartości jest opis wypędzenia z ogrodu. Ten końcowy akord opowieści o upadku jest rozstrzygającym testem dla zastosowanego klucza interpretacyjnego. Nasz stan, stan po upadku, jest dalej wyznaczany przez wrażliwość aksjologiczną, a przeciwieństwo: „jesteśmy poza Edenem”, „jesteśmy wypędzeni”. Konfrontacja z frazą: *Dlatego Pan Bóg wydalil go z ogrodu Eden, aby uprawiał tę ziemię, z której został wzięty. Wygnawszy zaś człowieka, Bóg postawił przed ogrodem Eden cherubów i połykujące ostrze miecza, aby strzec drogi do drzewa życia* – jest nieunikniona. Jak odczytywać ten obraz wypędzenia z Edenu, gdy nie poddajemy się jego dosłowności, gdy próbujemy myśleć nad przywołanymi wersetami, gdy świadomie odrzucamy obrazek ze szkolnej katechezy, na którym widać potężną zagniewaną twarz starca, aniołów z płomiennym mieczem i dwójkę skulonych, zapłakanych nieszczęśników skapo odzianych w zwierzęce skóry?

Trzeba zacząć od uświadomienia sobie tego, co należy nazwać *pozycją interpretacyjną* czytelnika. Wyznacza ją wiara w to, że gatunek ludzki znajduje się w sytuacji, w której coś zupełnie kluczowego dla siebie utracił, że jako całość jest po kataklizmie duchowym. Rodzi się

wówczas pytanie o skutki samego kataklizmu i o to, co uległo zniszczeniu, a było „przedtem”. Autor biblijny oddaje to napięcie między tym, co jest teraz, i tym, co było, symbolem „wygnania”. Odwołuje się do doświadczenia egzystencjalnego człowieka wypędzonego ze swego miejsca zamieszkania, ze swej ojczyzny. Czytelnikowi i słuchaczowi tej historii przydzielono rolę dziecka wypędzonych. Dziecko zna ojczyznę rodziców tylko z opowiadań. Jawi mu się ona jako bezpowrotnie utraczona kraina szczęśliwości. Dla niego jest niedostępna od zawsze. Faktyczność stanu pierwotnej niewinności jest mu egzystencjalnie obca. Rodzic tęskni do utraczonej ojczyzny, jego dziecko już tego nie potrafi. Ono jest „stać”. Problemem dziecka jest zachowanie wiary w istnienie krainy, którą zna tylko z rodzicielskich opowieści. Miłość między dzieckiem i rodzicem może stać się przekąźnikiem pragnienia. Dziecko nie może tęsknić, ale może zapragnąć odnaleźć krainę szczęśliwości, o której słuchało, w której istnienie uwierzyło.

Egzystencjalna sytuacja dziecka wysiedleńców jest symbolem sytuacji egzystencjalnej każdego z nas, jest właśnie pozycją interpretacyjną. Tę pozycję określa nasz stosunek do stanu pierwotnej niewinności. Wśród nas będą „dzieci”, które chcą tylko tego, co bezpośrednio dane i z natarczywą bezpośredniością absorbujące. One odrzucają opowieść, potraktują jako rojenie, jako bajkę. Ale będą też takie, które wybiorą się w podróż nie oszczędzając wysiłku, by ziemię tę odnaleźć i poznać. Ten symbol, jak każdy, ma w sobie coś, co zamyka, i ma w sobie coś, co otwiera na niedosłowną, duchową warstwę znaczeń. Charakter tego otwarcia i zamknięcia determinuje skala posiadanej wiary w istnienie tamtej krainy szczęśliwości, w stan pierwotnej niewinności człowieka.

Biblijnej narracji odpowiada określona rzeczywistość ludzkiej egzystencji duchowej, jej perypetie. Jeśli obecność w Edenie symbolizuje określony udział w świecie wartości, to wypędzenie zeń oznacza przekształcenie świadomości aksjologicznej człowieka! Historię wypędzenia się pamięta. Co w egzystowaniu ludzkiego ducha po upadku odpowiada temu „pamiętaniu”? Stan wygnania nie jest stanem totalnego odcięcia. Wygnaniec pamięta. Pamięć jest rodzajem obecności w nieobecności, trwania w tym, czego nie ma. Ogród Eden przeżywa jakoś

w ludzkiej duszy. Można powiedzieć, że poprzez pamięć wygnaniec jest ciągle w swojej ojczyźnie. Tak samo wygnani z Edenu ciągle w nim jakoś przebywamy, ciągle mamy jakoś w nim udział. Czym on jest? Właściwością zmienionej świadomości aksjologicznej człowieka musi być jakiś ślad tego, co było uprzednio, i musi być jakaś nowa, wówczas nieobecna możliwość funkcjonowania. Ten „ślad” nie jest po prostu pamięcią o tym, co było „na początku”, nie jest samą biblijną opowieścią, ale jakąś pozostałością, jakimś residuum, ciągle przecież wystarczająco wyraźnym elementem w naszym obecnym odnoszeniu się do świata wartości. To dzięki niemu obraz drzew Edenu, obraz dostępu do wartości w stanie pierwotnej niewinności nie jest bajką, ale ma dla siebie pokrycie w naturze człowieka, pokrycie antropologiczne, a nie tylko mityczne.

Symbolika analizowanego wersetu pozwala tropić ten element w nowym aksjologicznym odniesieniu do świata po upadku. *Bóg wydalil go z ogrodu Eden, aby uprawiał tę ziemię, z której został wzięty.* Najpierw odnotujmy to łaskawe *aby*. Bóg usuwa człowieka z Edenu, aby uprawiał ziemię, a nie dlatego, żeby się zrewanżować za rozczarowanie, jakie mu człowiek zgotował. Uwagę skupia słowo *uprawiał*. W stanie pierwotnej niewinności Bóg *umieścił go w ogrodzie Eden, aby uprawiał go.* Teraz ma *uprawiać ziemię, z której został wzięty.* Nietrudno odczytać to pierwsze „uprawiać” jako symbol zabiegania, troszczenia się o wartości. Teraz także człowiek ma troszczyć się, ale nie o drzewa Edenu, a o ziemię. Ten sam sposób odnoszenia sugeruje jakieś podobieństwo tego, do czego się odnosimy. Całuję twarz kochanego człowieka, jego rękę, fotografię. Analogia wartościowości może być odległa, ale jest. Fotografia, przedmiot należący do kochanego, są cenne, bo jakoś go uobecniają. Szanuję rodziców, przełożonego. Gdy mi powiadają: szanuj zieleni, to używają słówka „szanować” analogicznie, aby podkreślić wartość zieleni. Używają analogicznie przy całym wzajemnym niepodobieństwie tego, do czego się ono odnosi. Tak można odczytywać słowo „uprawiać”. Jest wyrażeniem, które analogicznie przenosi sens tego, do czego je zastosowano. Symbol „ziemi” zawiera też właściwy sobie wymiar aksjologiczny.

Określają go wartości związane nie z ludzką aktywnością duchową, wewnętrzną, ale z aktywnością na zewnątrz, aktywnością symbolizowaną przez uprawę ziemi. Ta aktywność to przede wszystkim praca – zabieganie o wartości konieczne do przetrwania i wszystkiego, co z tym się wiąże. Są to wartości związane z naszą cielesnością – biologią, zdrowiem, płodnością, bezpieczeństwem, pomyślnością życiową, dobrobytem w dosłownym znaczeniu tego słowa. Są to wartości obecne w całej przebogatej stworzonej rzeczywistości, którą metaforyzuje w Biblii „ziemia” – majestat gór, zapach dojrzałych owoców, smak wina, wartość zebranego ziarna, ale też piękno galopującego konia, wydętych żagli fregaty, struktur matematycznych. Te wartości mamy uprawiać, o nie troszczyć się i je realizować. Podziwiamy krajobrazy i sadzimy ogrody, by cieszyły oko, budujemy domy i je ozdabiamy, wykorzystujemy dla siebie reguły mechaniki i opisujemy je za pomocą wyrafinowane pięknych teorii matematycznych. Potrafimy „uprawiać ziemię, z której zostaliśmy wzięci”, mamy wystarczające uzdolnienia i możliwości. W języku aksjologii powiedzielibyśmy, że dbamy o wartości niskie, wartości nieosobowe, związane z całą szeroko pojętą sferą materialną, w której egzystuje człowiek, bądź o wartości pośrednio związane z osobami – zdrowie, własność.

Przy takim odczytaniu symbolu „wydalenia” można zwrotnie uściślić charakter wartości symbolizowanych przez „drzewa Edenu”. Nie są to dowolne wartości, ale głębokie wartości osobowe, bo w universum wartości nie istnieje podział bardziej fundamentalny niż na wartości osobowe i nieosobowe. Jeśli „ziemia” symbolizuje te drugie, to „ogród” powinien symbolizować pierwsze – prawość, sprawiedliwość, mądrość, wierność, szlachetność, pokorę...

Przy takim dookreśleniu „edeńskich drzew” w imię interpretacyjnej spójności należy spojrzeć jeszcze raz na symbol *wszelkich drzew miłych z wyglądu i smaczny owoc rodzących*. O jakiej ludzkiej reakcji na wartości osobowe opowiada? Czy to „miłe z wyglądu” nie oddaje splendoru tych wartości: przenikliwości mądrego, nieugiętości prawego, serdeczności miłosiernego, dostojności pokornego? Piękno wartości osobowych lśni sobie właściwym blaskiem. Czyż te „owoce” nie są smacz-

ne? Jak potrzebni są ludzie szlachetni, którzy pokazują nam zwykłym zjadaczom chleba drogę ku temu, co wyższe! Jaką ulgą jest spotkanie człowieka prawdziwie mądrego, gdy tkwi się w rozterce sumienia, gdy jest się zgubionym w komplikacji życia! Jak człowiek prawy w swej nieugiętości dodaje ducha chwiejnemu! Porusza wielkoduszość, budzi podziw męstwo, uszczęśliwia miłość, cieszy szacunek...

Powyższe uwagi czynią uchwytnym przekształcenie świadomości aksjologicznej, które symbolizuje wypędzenie z Edenu. Ta jest po upadku inaczej zogniskowana. W stanie pierwotnej niewinności była skupiona na głębokich wartościach osobowych. Człowiek mógł o te wartości zabiegać – „uprawiać” je. Po upadku te „drzewa” są dalej obecne, ale tracimy zdolność bezpośredniego skutecznego odnoszenia się do tego, co symbolizują, do głębi własnej natury. Pozostaje nam uprawa „ziemi”. To rozstrzygnięcie interpretacyjne daje się z różnych stron uzasadniać. Już na poziomie poznania mamy trudności z uchwytywaniem wartości ściśle osobowych. Bez problemów uchwytyjemy cudze jakości seksualne, urodę, zdolności do tego lub owego, użyteczność drugiego człowieka. Od biedy rozpoznajemy elementy sylwetki psychicznej, poznajemy cudzy charakter. Natomiast zaledwie dostrzegamy najostrzejsze rysy cudzej sylwetki moralnej, które nazywamy wadami i cnotami. Ktoś jest leniwy, pracowity, uczciwy, tchórzliwy, niesprawiedliwy. Reszta jest praktycznie niedostępna dla naszego zmysłu wartości. Jeśli usiłujemy patrzeć na sylwetkę moralną drugiego, to najczęściej widzimy jej karykaturę, co bierze się z widzenia tylko jednego „profilu” człowieka. Widzimy zwykle wyostrzony „profil” tego, co negatywne, lub akurat mamy skłonność do nadmiernego podkolorowywania drugiego „profilu” – dobroci drugiego człowieka.

Hildebrand idąc za rozpoznaniem św. Tomasza wskazuje, że na wartości zupełnie kluczowe dla wewnętrznej struktury człowieka, wartości określające ludzkiego ducha, nie mamy bezpośredniego, skutecznego wpływu. Tych „nie uprawiamy”, chociaż jesteśmy ich nosicielami. Człowiek umie zabiegać o optymalną skuteczność narzędzi, które wytwarza, o estetykę i funkcjonalność wnętrza, które zamieszkuje, ale

nie umie skutecznie „uprawiać” głębokich wartości osobowych. Wspomniany filozof używa określenia „jestestwo habitualne”. Tym określeniem obejmuje rzeczywistość *sui generis* osoby, którą współkonstytuują trwale przymioty, takie jak pokora, sprawiedliwość, miłosierdzie, wspaniałomyślność. Powiada on: „Jestestwo habitualne leży całkowicie poza bezpośrednim zakresem naszego działania. Ani pokory, ani ufności Bogu, ani dobroci czy ducha miłości, czy łagodności, czy miłosierdzia nie możemy wzbudzić w sobie aktem wolnej woli”<sup>18</sup>. Nasza decyzja, „nasze wolne samostawienie nie wystarcza do wytworzenia właściwej substancji tych cnót” – napisze nieco dalej. Tomasz zaś będzie uczył o nieodzowności łaski, konieczności udziału tego, co nadprzyrodzone, by coś tutaj się zasadniczo zmieniło. Człowiek może zwalczać swą pychę, ale sam nie może dać sobie pokory. Podobnie jest z miłością, ufnością do Boga. Mogę występować przeciw obojętności swego serca wobec innych ludzi, ale miłości sobie nie potrafię dać. Człowiek jest nosicielem tych jakości, ale sam ich w sobie nie sprawia. Nie przestaje mieć udziału w tych wartościach i w tym sensie niesie w sobie pamięć o Edenie. Miewa odruchy miłosierdzia, dobroci. Wśród nas pojawiają się ludzie z silnym pragnieniem sprawiedliwości, ludzie wspaniałomyślni, miłosierni, ale jest ich tak niewielu. Oni są raczej znakiem, przypomnieniem niż czymś zwyczajnym w ludzkim plemienu. Przecież widać doskonale, że nawet zabieganie o proste przymioty moralne osoby, takie jak uczciwość, nie jest typowe dla człowieka, a cóż dopiero o pokorę, wspaniałomyślność. Zasadniczo orientujemy się na wartość pomyślności, dostatku, a w najlepszym razie na realizację wartości, na jakie natrafiamy pracując. Ludzie nie żyją po to, by być prawdomównymi, ofiarnymi, pokornymi, miłującymi, co nie znaczy, że nie ma w nich miłości, śladów prawdziwej pokory i ofiarności. Ale nie jest to właściwy żywioł, w którym wydarzałyby się ludzka egzystencja po upadku.

---

<sup>18</sup> Dietrich von Hildebrand, *Przemienienie w Chrystusie*, Znak, Kraków 1982, str. 172.

Ci z nas, którzy pragną takiego życia, ci którzy odkrywają to, o czym pisze Hildebrand, a zarazem orientują się, że sami tego nie osiągną, ci odkrywają w całej trudnej prawdzie sens „wygnania z Edenu”<sup>19</sup>.

Widać, jak takie odczytanie sensu symboli „drzew”, „ziemi” strukturalizuje sam świat wartości. Człowiek, „uprawiając ziemię”, zabiegając i troszcząc się o związaną z nią klasę wartości, staje się wytrwały, uczy się pracowitości, rzetelności. Ponieważ pracuje we wspólnocie, ma szansę zaznać solidarności, docenić lojalność, poznać wagę uczciwości, szczerości, łaskawość uczynności. Może też sam być lojalnym, uczynnym, solidarnym. Zwarcie człowieka z „ziemią” przekształca jego samego – uszlachetnia. Jednak ta klasa przymiotów moralnych, których może dorobić się „na wygnaniu”, jest czymś innym od tych wartości, które symbolizują drzewa. Współczucie i udzielona pomoc jeszcze nie jest miłosierdziem, wyraźnie odczuwane uczucie niesprawiedliwej zapłaty za pracę, boleśnie ostra świadomość cudzej krzywdy nie są jeszcze sprawiedliwością. Materia wartości, to, czym one są, jest ta sama, ale mimo wszystko różnica jest zasadnicza. Św. Tomasz odróżnia cnoty przyrodzone i nadprzyrodzone – mądrość przyrodzona i nadprzyrodzona, miłość przyrodzona i nadprzyrodzona... Jest to jedno z fundamentalnych rozróżnień *Sumy Teologicznej*. Można je wyrazić w taki sposób, że w przypadku posiadania cnoty nadprzyrodzonej człowiek znajduje się w znacznie większej bliskości Boga niż w przypadku posiadania cnoty przyrodzonej. Ta pierwsza jest jednak łaską, jest darem Ducha Świętego, Ducha Chrystusa. Jest możliwa tylko dlatego, że Jezus zmienił sytuację duchową ludzkości, że ten, kto za Nim serio podąża, nie jest już wygnańcem, ale repatriantem. Bez Niego ma się tylko przyrodzoną miłość, mądrość...

Ogród Eden był miejscem spotkania człowieka z Bogiem. Temu miało służyć uprawianie drzew i spożywanie z ich owoców. Powtórz-

---

<sup>19</sup> Zarazem ich dotyczą błogosławieństwa z Kazania na Górze. Ci zaś, którzy do Chrystusa zwracają się z prośbą o łaskę pokory, miłości, sprawiedliwości, ci stają się „nowym człowiekiem”, człowiekiem, którego Jezus z „wygnania” zabiera i prowadzi na powrót ku Ojcu.

my, „drzewa Edenu” symbolizują dostęp do wartości, poprzez które to zbliżenie dokonuje się szczególnie intensywnie. W stworzonym świecie nie ma mocniejszej teofanii niż zrealizowane głębokie wartości osobowe. I takimi są niewątpliwie sprawiedliwość, pokora, miłosierdzie... Symbolizują je te drzewa, które rosną po wschodniej stronie Edenu. Wschodnia strona jest w Biblii stroną Bożą, stroną określającą szczególną bliskość Boga. Na to, że autor natchniony strukturalizuje sam ogród i wyróżnia w nim wschodnią stronę, zdaje się wskazywać dosłowne tłumaczenie polskie, w którym znajdujemy werset 24 w następującym brzmieniu: *I wypędził człowieka i umieścił na wschód do ogrodu Eden cherubów i płomienny miecz wirujący, aby strzegł drogi do drzewa życia*<sup>20</sup>. Takie sformułowanie pozwala myśleć, że człowiek jest odcięty od „wschodniej strony ogrodu Eden”, a nade wszystko jest odcięty od drzewa życia, które „rośnie w samym środku ogrodu”.

## Drzewo życia

Dla opowieści o upadku kluczowe jest drzewo poznania dobra i zła. Stąd zarówno jego znaczenie, jak i polecenie, które go dotyczy, trzeba analizować osobno. Jakkolwiek będzie wyglądać interpretacja tego symbolu, to jedno jest jasne. Właśnie drzewo wiadomości dobrego i złego najłatwiej daje się utrzymać w przyjętym kluczu interpretacyjnym, ponieważ samo go wyznacza. Znacznie trudniejszy do odczytania jest symbol „drzewa życia”.

Zrazu można je rozumieć tylko jako symbol doznawania przez człowieka wartościowości własnego życia biologicznego, bo pojawia się w sekwencji, której kolejność chyba nie jest przypadkowa. Wartość życia jest wyższa od wartości hedonistycznych i użytecznościowych, a równocześnie jest znacznie bardziej od nich fundamentalna<sup>21</sup>. Życie jest

---

<sup>20</sup> *Księga Rodzaju*, tłum. Anna Kuśmirek, Vocatio, Warszawa 2000.

<sup>21</sup> Tę dwuwymiarowość hierarchii wartości opisywał Nicolai Hartmann.

wartością zupełnie podstawową. W opisie biblijnym nie zostaje, jak cała reszta stworzenia, powołane do istnienia słowem Boga, ale jest Jego „oddechem”. Człowiek zostaje nim obdarzony, zanim na Boży rozkaz wyrosną drzewa Edenu, to znaczy zanim cokolwiek dostrzeżemy z wartościowości świata.

W wartościach witalnych mamy udział dzięki naszemu sposobowi istnienia. Wiele z naszych doznań zmysłowych nie kończy się na samej przyjemności, rozkoszy, bólu, ale odsyła właśnie do wartości życia. Bywa, że sami odczuwamy nasze ciało lub przeżywamy pewne wewnętrzne stany psychiczne, poprzez które natrafiamy na wartość życia.

Orzeźwiająca kąpiel po marszu w upalny dzień jest nie tylko przyjemna, ale wzmaga poczucie żywotności. Błogość stanu sytości także naprowadza na wartość życia. Poczucie tężyzny, euforyczność pewnych stanów psychicznych, intensywne zmęczenie, złe samopoczucie, choroba... – stany cielesno-psychiczne, które ludzie przeżywają jako coś izolowanego i przejściowego – nieraz pozwalają „dotknąć” samej wartości życia. W takich momentach czujemy, jak przenika nas strumień życia, jak się wzmaga w nas bądź niepokojąco słabnie. Poddajemy się temu przeżyciu spontanicznie jako swoistemu „przedłużeniu” samego doświadczenia cielesności czy wewnętrznego nastroju. Takie doświadczenia własnej cielesności i psychiczności są integralnie związane z faktem bycia istotą żywą, istotą, w której życie osiągnęło stopień świadomości.

Jeśli tak, to dlaczego jako miejsce dostępu-do-wartości życia pojawia się jeszcze samo drzewo? Pierwiastek życia – *tchnienie życia* – jest w człowieku, jest wyczuwalny jako wartościowy, więc po co autor symbolizuje go dodatkowo? Czyżby chciał w ten sposób zaznaczyć charakterystyczną tylko dla człowieka zdolność ujmowania wartościowości życia? Żyje kot. Żyje człowiek. Są istotami żywymi, są zanurzeni w strumieniu życia. Człowiek w relacji do swego życia tym różni się od kota, że potrafi się do życia odnieść, ująć je aksjologicznie. Strumień życia nie tylko go unosi, podporządkowuje swym prawom takim jak instynkt samozachowawczy. Nie tylko je przeżywa, nie tylko jego świadomość muska wartości życia w odczuciach ciała i psychiki, nie tylko mu się ono wydarza. Może się do niego ustosunkować: rozpoznać jego

wartość. Kluczowe znaczenie ma ta ujmowalność wartości życia przez człowieka. Jest w tym przypadku zdolny do poznania aksjologicznego. Dostrzega doniosłość i cenność swego biologicznego trwania. Może też tą wartością rozporządzać. Skala tej rozporządzalności, jak trafnie ujął to G. Marcel, wyznacza rozpiętość pomiędzy męczeństwem i samobójstwem. Dlatego każdy reflektujący nad wartością życia doskonale wie, że życie biologiczne nie jest wartością centralną! Jest wartością najbardziej fundamentalną dla istot biologicznych, jakimi jesteśmy, ale nie jest najwyższą. Ludzie oddają swe biologiczne życie w imię wyższych wartości. Tymczasem „drzewo życia” umieszczone jest *w środku tego ogrodu*, ma centralną pozycję w kręgu ludzkiego sposobu odnoszenia się do wartości.

Jeśli tak, to jedynym sensownym wyjściem z sytuacji jest przyjąć, że biblijny autor używa słowa „życie” w sensie metaforycznym. Życie biologiczne jest zaledwie symbolem. Jest znakiem, uobecnieniem, ale dostęp do owoców drzewa żywota daje coś więcej niż materię zabezpieczającą kontynuację ludzkiego życia biologicznego.

Życie jako symbol wyróżnia się z całego uniwersum ludzkich symboli. Życie jest dla nas, żywych istot, czymś tak doniosłym, że niezwykle trudno jest traktować je symbolicznie. Uporczywie powraca się do jego dosłowności. By coś mogło skutecznie pełnić symboliczną funkcję, musi z jednej strony być dla człowieka nie tylko dostępne w maksymalnym bogactwie doświadczenia egzystencjalnego, ale musi też być bytowo doniosłe i znaczące, z drugiej zaś strony potrzebuje minimum dystansu. Nasze biologiczne życie spełnia te warunki w sposób optymalny. Ludzka egzystencja jest taka, że najostrejsze doświadczenie życia zarazem dystansuje od niego, jak i pozwala doznać jego wartościowości. Tym doświadczeniem jest doświadczenie kruchości – rozpoznanie śmiertelności, rozpoznanie nieuchronności umierania.

W bogactwie przejawów życia, które czynią z niego pojemny i wieloraki symbol, śmiertelność jest języczkiem u wagi. Nie sposób symbolizować czegokolwiek za pomocą życia, omijając umieranie. Na drzewo żywota człowiek patrzy „z oddali”. Nie ma do niego dostępu. Patrzy też przez pryzmat swego umierania w ciele. Jego pozycja inter-

pretacyjna jest bardzo niekorzystna. Co może „dostrzec” i jak zrozumie sens drzewa życia?

Bóg mówi: *Oto człowiek stał się taki jak My: zna dobro i zło; niechaj teraz nie wyciągnie przypadkiem ręki, aby zerwać owoc z drzewa życia, zjeść go i żyć na wieki*. Natrafiając na tę jedyną w całej historii wypowiedź, w której jest cokolwiek powiedziane o charakterze drzewa żywota, spontanicznie przyjmujemy, że owoc z tego drzewa zapewnia nieśmiertelność. *żyć na wieki* – życie kojarzy się nam momentalnie z własną nieśmiertelnością, bo człowiek nie chce umierać, boi się śmierci, pragnie nieograniczoności życia. Czy to narzucające się skojarzenie jest słuszne?

Wcześniej przecież człowiek słyszy decyzję Boga: *W pocie więc oblicza twego będziesz musiał zdobywać pożywienie, póki nie wrócisz do ziemi, z której zostałeś wzięty, bo prochem jesteś i w proch się obrócisz!* W niej sprawa śmiertelności ciała człowieka została już przesądzona. Te słowa Stwórcy, jak każde, są stwarzające. Nimi Bóg ustanawia śmierć ciała. Jaki więc sens miałyby jeszcze odcięcie drogi do drzewa życia, skoro decyzja Boga jest definitywna? Typowe odczytywanie owocu z drzewa życia jako remedium na śmiertelność ciała ma sens tylko przy milczącym założeniu, że człowiek wbrew woli Bożej mógłby wykraść sobie tę nieśmiertelność. Ale Bogu nie sposób niczego wykraść. Siła pragnienia nieśmiertelności jest w nas tak potężna, że czytając opowieść roimy niezauważalnie dla samych siebie. Jak wydobyć się z tego rojenia? Jak się z niego otrząsnąć?

Trzeba medytować nad śmiercią, o której w opowieści o upadku jest mowa i o naszym pragnieniu nieśmiertelności. I trzeba to czynić z niezachwianą wiarą, że każdy akt Stwórcy jest dla dobra człowieka, że służy nam także dekret o tym, że nasze ciało rozsypie się w proch, że dobra dla nas jest śmierć ciała, która jest tego początkiem. Bez dania takiej wiary niemożliwe jest zrozumienie mowy Boga po upadku, niemożliwe jest rozpoznanie łaskawości cielesnej śmierci. Zaś bez tego nie daje się oderwać od dosłowności symbolu drzewa żywota.

O śmierci mówi i Bóg, i wąż. Bóg wydając polecenie powiada, że Adam niechybnie umrze, gdy się do niego nie dostosuje. Wąż zaprze-

cza: *Na pewno nie umrzecie!* Opowieść jest tak skonstruowana, że zezwala na konfrontację stwierdzenia Boga i węzowej negacji z tym, co się po upadku dzieje, z samą faktycznością zdarzeń. Niewiasta i Adam rzeczywiście nie umierają po spożyciu owocu z drzewa poznania dobra i zła. Nie umierają przynajmniej tak, jak umierają ludzie wokół nas. W tej perspektywie to Bóg wygląda na kogoś rzucającego groźby na wiatr. Wąż zaś zdaje się mówić prawdę. Taka konstatacja gorszy. I to zgorszenie jest błogosławione, bo zmusza do poważnej refleksji. Likwiduje je albo odważne przemyślenie obu wypowiedzi, albo wycofanie się z czynionego sprostowania w spekulację o odroczonej śmierci, spekulację która za wszelką, nawet wątpliwą, cenę chce ratować reputację Boga. Można jeszcze przejść do porządku nad interpretacyjnymi wątpliwościami. Więcej możliwości chyba nie ma.

By rozstrzygnąć ten dylemat trzeba przyjąć, że co innego znaczy „śmierć” w jednej i drugiej wypowiedzi. Boże ostrzeżenie brzmi: „niechybnie umrzesz”. To określenie opisuje samozatrącenie, które zaczyna się dla stworzonej, ale duchowej istoty, gdy zrywa więź ze swoim Stwórcą i próbuje oprzeć się na czymś, co nie jest Bogiem, gdy decyduje się ona na odwrócenie od Boga w kierunku samej siebie, w kierunku stworzonego świata i węża. Wąż doskonale wie, że ta śmierć nie jest równoznaczna z unicestwieniem. Wie to z własnego doświadczenia. Wypraktykował. Odstąpił od Boga, a istnieje. Jest umarły, a przecież trwa. Wężowe „nie umrzecie” oznacza „nie przestaniecie istnieć”, Boskie „niechybnie umrzesz” oznacza zaś: „odpadniesz ode Mnie” i gdy stracisz więź ze Mną, zginiesz duchowo. Kłamstwo jest iście „węzowe” – polega na zmianie znaczenia słowa.

Człowiek przerażony widokiem śmierci ciała, rozpadem funkcji psychicznych, takich jak pamiętanie, rozpoznawanie, uświadamianie sobie, przepełniony poczuciem własnej kruchości ma nieodpartą skłonność do zacieśniania rzeczywistości śmierci tylko do śmierci ciała. Nie chce wierzyć w to, że można umrzeć duchowo, a żyć w ciele, i umrzeć w ciele, a żyć w duchu. To zresztą naturalne – tamto widzi, tamtego dotyka, a w to może tylko wierzyć. W konsekwencji nie rozumie przeinaczenia znaczenia czasownika „umierać”, którego dopuszcza się wąż. Uważa, że

i Bóg, i wąż mówią o tym samym, a sam w swych dziejach będzie uporczywie używał tego słowa martwiąc się tylko śmiercią ciała.

Tej podwójnej rzeczywistości i życia, i śmierci nie sposób uchwycić, dopóki, jak dobitnie wyrazi to S. Kierkegaard, „człowiek nie uświadomiamy sobie, że określa go duch”. Jak długo żyje nie zdając sobie sprawy z tego, że jest istotą duchową, tak długo śmierć widzi tylko jako śmierć ciała. Dopóki nie uwierzy, że jest wcielonym duchem, dopóty też nigdy nie przystanie na rozumienie śmierci ciała jako łaski. Nazwanie śmiertelności ciała łaską oburza, a siła tego oburzenia jest proporcjonalna do niewiary w nasz duchowy wymiar, proporcjonalna do jego „nieobecności” w życiu jednostki i do niewiary w absolutną dobroć Boga. W niczym nie jest nam tak trudno dostrzec działanie Bożego miłosierdzia, jak w tym dopuszczeniu śmiertelności ciała, w jej „zorganizowaniu”.

Dlaczego śmierć ciała jest także łaską, jest darem Boga dla upadłego człowieka? Na czym polega dar śmierci dla stworzenia, które poznało zło? Dlaczego nieśmiertelność ciała dla upadłego człowieka byłaby nieznośnym przekleństwem, a śmiertelność jest łaskawością?

Znowu dysponujemy tylko analogią. Ludzki rodzaj zna bardzo charakterystyczną łaskawość śmierci. Tak ją postrzegamy, gdy zabiera ona człowieka spośród cierpień, których nie może on znieść. Nieśmiertelność ciała prowadziłyby do nieznośnego cierpienia ludzkiego ducha. Pozostawienie nam nieśmiertelności w ciele oznaczałoby zgodę na możliwość nieskończonego oddalania się człowieka od Boga, zgodę na niekończące się czynienie zła, na nieskończoność biorącej się stąd krzywdy i cierpienia. Bóg momentalnie blokuje tę możliwość. Nie będzie nieskończonego oddalania się od Niego, nie będzie związanego z tym nieskończonego cierpienia. Granicą jest śmierć.

Trudno nam pojąć tę łaskawość nie tylko dlatego, że lękamy się śmierci. Trudno nam wyobrazić sobie rodzaj cierpienia, przed którego nieskończonością chroni nas śmierć. Jego goryczy daje się tu i ówdzie w życiu zakosztować. Ma ono dziwną własność. Po imieniu znane jest tym, którzy autentycznie dążą do Boga, świętym. Im bardziej człowiek kieruje się na Boga, im intensywniej Go pragnie, tym wyraźniej widzi odległość pomiędzy Nim i sobą i tym bardziej cierpi. Dzięki łaskawo-

ści Stwórcy to cierpienie sprawiedliwego, który wygląda Boga, jest czasowo ograniczone właśnie przez śmierć. Tu gdzieś przynależy westchnienie mistyków Karmelu: „umieram, że nie umieram”.

Ci zaś, którzy oślepli na Boga, doznają tego cierpienia jako bezmiejennego. Nie rozpoznają jego sensu biorącego się z upadku, z oddalenia od Boga. Przychodzą na nich chwile, że postrzegają świat, swoje życie jako opróżnione z sensu, z ostatecznego nadznaczenia – życie jałowe, daremne. Czepiają się tysiąca rzeczy. Wysysają z nich ich wartość: interesują się nimi, cieszą się, pożądamy, zabiegają, a w końcu i tak pozostają głodni. Wysoce niezadowolona suma detali. I także ten rodzaj cierpienia, bezsensownego cierpienia związanego z samym nagim faktem istnienia, dla którego człowiek nie znalazł prawdziwego, ostatecznego celu, Bóg przerywa swoją decyzją o ludzkiej śmiertelności.

Uchwycić łaskawość śmierci biologicznej pomaga psalmista, gdy wypowiada słowa: *W proch każesz powracać śmiertelnym i mówisz: Synowie ludzcy, wracajcie!* (Ps 90,3). Pomaga św. Franciszek, który wielbi w swoim hymnie Boga także „za śmierć, co siostrą jest ciała”.

W naszkicowanej tak perspektywie rysuje się sens symbolu, jakim jest „drzewo życia”. Opisuje ono zapośredniczenie ludzkiego ducha w Bogu. „Życie” jest tu życiem ludzkiego ducha, a to jest możliwe tylko w kontakcie z Bogiem, tylko poprzez udział ludzkiego ducha w Bogu. Owoce z drzewa życia są symbolem tego, poprzez co człowiek taki udział zyskuje. Na tym wstępnym etapie charakter tego zapośredniczenia pozostaje nieuchwytny. Nieco więcej będzie można o nim powiedzieć po rozpoznaniu symbolu *poznania dobra i zła* i po analizie słów Boga: *Oto człowiek stał się taki jak My: zna dobro i zło; niechaj teraz nie wyciągnie przypadkiem ręki, aby zerwać owoc z drzewa życia, zjeść go i żyć na wieki.* Ale i wtedy będzie to bardzo niewiele. My, upadli, nie bardzo wiemy, czym jest żywy kontakt ludzkiego ducha z Bogiem, czym ostatecznie jest to, co symbolizuje „drzewo życia”. O tym niejaki wyobrażenia mają ludzie święci.

Bogactwo naszego odnoszenia się do życia biologicznego, bogactwo przejawów tego życia, pozwala zmetaforyzować i tę niewiedzę. Życie biologiczne w swej istocie jest nam nieznanne, pozostaje tajemnicą. Igra-

my jego kodem, manipulujemy płodnością, ale to nie zbliża nas wcale do tego, by prawidłowo uchwycić jego znaczenie i wartość, nie wspominając o istocie. Ta bezradność jak lustro odbija naszą bezradność wobec istoty ludzkiego życia duchowego.

Istnieje jeszcze jedna perspektywa interpretacyjna, w której można popatrzeć na ten symbol. Jest nią perspektywa, którą wprowadza Jezus. On zdefiniuje, na czym polega to *żyć na wieki*. On określi, czym jest życie wieczne. W Mowie Arcykapłańskiej powie: *A to jest życie wieczne: aby znali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa* (J 17,3). W świetle tego określenia widać, że nie trzeba odczytywać *niechaj nie wyciągnie ręki, aby zerwać owoc także z drzewa życia, zjeść go i żyć na wieki* dosłownie jako pozbawienia człowieka nieśmiertelności ciała. Jest to zatwierdzenie przez Boga skutków ludzkiego wyboru – ludzkiego oddalenia, które za namową węża wybraliśmy. Bóg za pomocą cherubów i tego, co symbolizuje wirujący płomienny miecz, nadaje duchowej przestrzeni „profil”, który wpierv człowiek wybrał<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> Ten profil zmieni dopiero Jezus. Zacznie swe dzieło walką duchową w Getsemani, a zakończy zmartwychwstaniem. Dopiero On otwiera zamkniętą drogę do drzewa życia. Tylko za Nim można podążać ku pełni życia naszego ducha. On prowadzi ku drzewu życia, które widzi św. Jan w Apokalipsie – *drzewo życia rodzące dwanaście owoców – wydające swój owoc każdego miesiąca, a liście drzewa służą do leczenia narodów* (Ap 22,2).