

Definiowanie boga i człowieka w Księdze Rodzaju

Autor tekstu: **Ryszard Paradowski**

Literatura i religia

Nikomu dziś nie przychodzi do głowy twierdzenie, że Iliada, Odyseja czy nawet Epos o Gilgameszu, opowiadające o bogach, półbogach, cyklopach czy syrenach jako siłach sprawczych ruchu kosmosu i losów człowieka, są sprzeczne z naukowym obrazem świata. Nie tylko dlatego, że pod wieloma względami rzeczywiście są z nim sprzeczne, również dlatego, że naukowy obraz świata nie obejmuje znacznej części tego, o czym te teksty traktują, czyli zasad porządku świata ludzkiego i ich uzasadnienia. Biblia, w tym Stary Testament, nie jest, podobnie jak nie są tamte dzieła, mniej lub bardziej prymitywnym ekwiwalentem dyskursu naukowego (a tak są właśnie traktowane przez większą część ich krytyków), lecz literackim i symbolicznym wyrazem stanu świadomości ich autorów, stanu świadomości, tylko w mniej znaczącej części odnoszącego się do tego, co jest właściwym przedmiotem zainteresowania nauki. Nie znaczy to jednocześnie, że Biblia jest księgą religijną *par excellence* (napisaną „pod natchnieniem ducha świętego” i zawierającą głównie lub wyłącznie treści religijne), chociaż pogląd ten ma ciągle wielu zwolenników w Polsce, i to nie tylko wśród ludzi religijnych — również niektórzy ateści zdają się ją często traktować tak, jak by była rzeczywiście „pod natchnieniem Ducha Świętego” napisana.

Stary Testament jest dziełem literackim i jak każde takie dzieło zawiera refleksje na temat wielu kwestii egzystencjalnych. Jest przy tym dziełem, zawierającym wszelkie możliwe gatunki — od mitu i poezji miłosnej poprzez kodeks karny i cywilny po rozważania etyczne i koncepcje filozoficzne. Nie jest zatem księgą świętą w wąskim, religijnym rozumieniu tego pojęcia, lecz księgą kultury — właśnie ta jej złożona struktura daje asumpt do tego, by odnajdować w niej syntezę dokonań kulturowych epoki, w tym i takich, które do dziś zachowały swoje znaczenie. Problemy, podejmowane przez mitologię sumeryjską, perską, grecką, a nawet, rzadziej w tym kontekście przytaczaną, twórczość religijną starożytnego Egiptu, nie są dziś tylko obiektami muzealnymi, nie są też tylko muzealnymi obiektami niektóre sposoby rozwiązywania tych problemów.

Przekonanie, że Biblia jest zbiorem, mniej lub bardziej przetworzonych, mitów sprzed paru tysięcy lat, stworzonych między Egiptem a Indiami, jest dość powszechnie podzielane przez ludzi wykształconych. Jednak w interpretowaniu biblijnych komunikatów kulturowych nie odbiegają oni zbyt daleko od religijnej interpretacyjnej ortodoksji. Przykładem (najbardziej drastycznym i brzemennym w ideologiczne konsekwencje przykładem) powszechnej, chociaż nie bezwyjątkowej, zgody interpretacyjnej jest mniemanie, że opowieść o zerwaniu owocu z drzewa wiadomości złego i dobrego jest opowieścią o grzechu i upadku człowieka. Tymczasem ta interpretacja broni się wyłącznie pod warunkiem uznania posłuszeństwa za wartość absolutną. Rzecz w tym jednak, że sam ten warunek nie stanowi dla odczytania biblijnego przesłania absolutnie koniecznej i absolutnie uzasadnionej przesłanki. Tymczasem w Biblii, a przynajmniej w Księdze Rodzaju, a dokładniej — w opowieści o stworzeniu człowieka, mamy do czynienia nie tylko z myśleniem mitycznym i rzekomo nieuchronnie pasującą doń interpretacją religijną. Mamy do czynienia z przeciwstawnym mu, ale także z przeciwstawnym myśleniu religijnemu myśleniem filozoficznym ^[1]. Właśnie dlatego opowieść o stworzeniu jest nie tylko świadectwem czasów, ale jest również, a nawet głównie, przekazem o uniwersalnym, a nie tylko partykularnym, religijnym znaczeniu. Znaczenie uniwersalne, a nie tylko partykularne religijne znaczenie mają zawarte w tej opowieści definicje boga i człowieka. Biblijna opowieść o stworzeniu, a także zawarte w niej obrazy boga, mają wiele wspólnego z Platońską dialektyką.

Mit i filozofia

Opowieść o stworzeniu jest więc zbudowana z mitów, zarazem jednak sama nie jest mitem, lecz przesłaniem o charakterze filozoficznym. Nietrudno to zauważyć, pod warunkiem, że się trzy pierwsze rozdziały Księgi Rodzaju potraktuje jako całość, a nie jako mniej lub bardziej luźny zbiór. Koniecznym i wystarczającym argumentem na rzecz tego filozoficznego charakteru tej opowieści jest fakt, że jej narracja ma strukturę antynomii. W tym — strukturę dylematu. W każdym razie, inaczej niż to ma miejsce w religii, nie głosi ona prawdy objawionej, lecz stawia każdego człowieka wobec problemu, który tylko on sam może, ale też — musi rozwiązać. I, co więcej, przez całe życie rozwiązuje. Przy czym nie zawsze w sposób religijnie sankcjonowany.

Eksponeci religii mają świadomość tego, że życiowe dylematy bardzo często nie są przez ludzi rozwiązywane w sposób przez nich zalecany a nawet narzucany, i to narzucany pod groźbą śmierci „tu” lub wiecznej męki „tam”. Rzecz w tym jednak, że opowieść o „stworzeniu człowieka” ma na tę kwestię (kwestię tych nie religijnych, a zarazem dość rozpowszechnionych sposobów ich rozwiązywania), pogląd całkowicie odmienny od religijnego. I to właśnie postaram się tu pokazać przy okazji wydobywania z Księgi Rodzaju sposobu pojmowania człowieka i boga przez autorów tej kompozycji mitów.

Odpowiedź na pytanie, jak Księga Rodzaju, a ściślej — opowieść o „stworzeniu”, pojmuje boga [2] i człowieka, może być wywiedziona jedynie z całościowej struktury tej opowieści, dlatego przedstawienie jej tutaj ma dla naszego przedsięwzięcia pierwszorzędne znaczenie.

Bardzo pomocne w zrozumieniu intencji autorów Księgi może być odwołanie się do zawartego w dialogu *Eutyfron* Platońskiego dylematu, tam bowiem kwestia definiowania boga, ale też kwestia definiowania człowieka [3], postawiona została w sposób ściśle filozoficzny, a więc nie jako twierdzenie, nie jako dogmat, i nie jako opowieść, czyli nie jako mit, ale jako pytanie, jako problem, jako antynomia, właśnie jako dylemat. Czy to, co zbożne, dlatego jest zbożne, że je bogowie lubią, czy dlatego je lubią, że jest zbożne? [4] Przekładając pytanie z języka dyskursu dydaktycznego na język filozofii (choć ciągle z użyciem terminów mitologicznych), zwłaszcza na język właściwy samemu Platonowi, można zapytać, czy dobro jest dobrem, bo je bóg uważa za dobro, czy też bóg je uważa za dobro, bo jest dobre? Albo jeszcze bardziej dobitnie: czy bóg jest ponad dobrem, czy dobro jest ponad bogiem? Odrzucmy na wstępie (choć przyjdzie nam jeszcze nie raz do niej wrócić) interpretację religijną, która głosi, że bóg **jest** dobrem, zaciemniając tym samym to, co się dzieje między stronami tej relacji, a nawet sam fakt, że mamy do czynienia z relacją. W ogóle nie szukajmy tu Platońskiego jej rozwiązania, tym bardziej, że zawisło ono od punktu widzenia na samego Platona (od tego, czy będziemy go uważać za filozofa, czy za prekursora chrześcijańskiej teologii), ale przede wszystkim dlatego, że nie dylemat Platoński, lecz dylemat biblijny jest przedmiotem naszych rozważań oraz sposób, w jaki sama Biblia ten dylemat rozstrzyga. Na jedno tylko, w związku z Platońskim dylematem i jego odrzuconym na wstępie religijnym rozwiązaniem warto zwrócić uwagę: Biblia, w przeciwieństwie do religii, nie unieważnia samego dylematu. Religia zaś unieważnia go w ten sposób, że ukazuje jedynie wybór między „dobrem” i „złem”. A tymczasem zarówno „dobro”, jak i „zło”, mogą być, i muszą (również według Biblii!) rozumiane na dwa sposoby.

Jest jeszcze trzecia, przy czym nie najmniej ważna, przesłanka i podstawa filozoficznej interpretacji tej konkretnie opowieści biblijnej, podstawa metodologiczna i metafizyczna zarazem: to dialektyczna metafizyka wyboru. Wyłożona wielokrotnie w innych tekstach [5], w tym również, po części, na łamach *Racjonalisty*, tu zostanie zaprezentowana poprzez odczytanie biblijnego tekstu.

Struktura opowieści o stworzeniu

Podstawowe znaczenie dla zrozumienia wymowy opowieści o stworzeniu ma fakt, że ma ona strukturę podwójną: jest to jedna opowieść złożona z dwóch opowieści. Fakt ten jest w interpretacjach religijnych pomijany, a w biblistycznych bagatelizowany. Religijna interpretacja łączy obie opowieści w jedną, ujednociając zarazem jej wymowę; biblistyczna konstatuje tylko pochodzenie jednej opowieści ze starszych, drugiej zaś z nowszych zasobów mitologicznych (zasobów „jahwisty” i zasobów „elohisty”), sugerując pośrednio ich komplementarność, ale nie zauważając w zasadzie, że wymowa każdej z nich jest całkowicie odmienna. Co skądinąd powoduje, że wspomniana komplementarność staje się problematyczna (w każdym razie na poziomie prostej, jednolitej ciągłości narracyjnej) - bo jaka może być komplementarność (zwłaszcza prosta komplementarność) między twierdzeniem, że Bóg stworzył człowieka na końcu, i twierdzeniem, że stworzył go przed roślinami i zwierzętami (by do tego tylko sprowadzić na razie całą fundamentalną różnicę między opowieściami)? Stanowisko biblistyczne trochę dziwi, nie dziwi natomiast religijne uproszczenie interpretacyjne, jest ono bowiem nieprzypadkowe i stanowi integralną część religijnego rozstrzygnięcia biblijnego dylematu. Sprowadza się ono do stwierdzenia, że Bóg stworzył człowieka na swój obraz z prochu, a kobietę z żebra. I jeszcze do zakazu spożywania owoców. Rzecz charakterystyczna, że religijnie zapośredniczona opowieść biblijna o stworzeniu człowieka czerpie materiał zasadniczo z jednej z dwóch opowieści, oprócz „obrazu”, wziętego z innej. W rozszerzonej wersji mowa jest jeszcze o tym, że Bóg stworzył człowieka szóstego dnia, bez szczególnego akcentowania tego faktu, że informacja ta pochodzi z innego źródła (z innej części opowiadania), niż informacja o prochu, drzewie i pobieraniu żebra.

Są zatem w tekście dwie opowieści o stworzeniu, przy czym różnice między nimi nie sprowadzają się do kolejności stwarzania; zresztą również znaczenie kolejności nie sprowadza się do

tego, że można dzięki temu same opowieści od siebie odróżnić. Kolejność stwarzania rzutuje wprost na sposób widzenia i definiowania „boga” w każdej z dwóch opowieści. Jeśli bowiem Bóg z opowieści drugiej (tej o prochu itd.) stwarza w kolejności przez siebie w sposób arbitralny ustalonej — stwarza człowieka (zresztą w tej roli tylko mężczyznę) na pustym miejscu, tuż po stworzeniu „nieba i ziemi”, potem dopiero rośliny, po nich zwierzęta, a na końcu kobietę, a w pierwszej stwarza wszystko w kolejności zgodnej z logiką, znaną skądinąd, a mianowicie (z grubsza biorąc), z naukowego obrazu świata (najpierw sprawy kosmiczne, potem rośliny, zwierzęta morskie i lądowe, małe i duże, a na końcu człowieka, zresztą tu (i tylko tu!) „na swój obraz”, to są to dwaj zupełnie różni „bogowie”, skoro jeden z nich liczy się z jakimś wyższym wzorem, może z jakimś „prawem” („prawem przyrody”?), albo wręcz z jakimś wyższym „dobrem”, a drugi nie liczy się właściwie z niczym, a jedynym „prawem” jest jego własna wola. Trudno oprzeć się wrażeniu, że pierwszy (ten od sześciu dni stworzenia) liczy się z jakimś wyższym wzorem, uważając go za „zbożny” (a nawet być może, jak sugerują niektórzy, wcale nie tworzy „z niczego”), drugi (ten od zakazu i groźby śmierci za jego złamanie) sam decyduje o tym, co „zbożne”. Wydaje się oczywiste, że bogiem religii może być tylko jeden z nich, drugi zaś jest jego wyraźnym zaprzeczeniem, chociaż słowo „bóg” oznacza (i symbolizuje) każdego z nich.

Przejście od stwarzania świata do stwarzania człowieka jeszcze bardziej uwypukla różnicę między obydwojoma „bogami”, wprowadzając zarazem między nimi pewne rozróżnienie pojęciowe.

W pierwszej opowieści Bóg stwarza, określając mianem „człowieka”, kobietę i mężczyznę, przy czym stwarza ich jednocześnie (a więc już choćby z tego powodu nie sugerując jakiejś szczególnej różnicy między nimi), nie ustanawia żadnego hierarchicznego porządku w łączącej ich relacji i, co szczególnie ważne, nie zabrania im „spożywania owoców z drzewa wiadomości złego i dobrego”, a więc nie nakłada na nich żadnych ograniczeń w kwestii „poznania”, a w istocie — samodzielnego rozstrzygnięcia co dobre i złe. Dostrzegamy to wszystko z łatwością, bo tym, co się szczególnie rzuca w oczy w drugim opowiadaniu, a co w sposób zasadniczy odróżnia „człowieka” z pierwszego opowiadania od „człowieka” z drugiego opowiadania (i, ostatecznie, „boga” z pierwszego opowiadania od „boga” z opowiadania drugiego), jest to, że w drugim człowiekiem jest tylko mężczyzna, relacja między nim a kobietą jest hierarchiczna a porządek — autorytarny: o tym co dobre i złe decyduje wyższy szczebel hierarchii, zabraniając pod groźbą śmierci „spożywania owoców”. Żeby nie było wątpliwości, że relacja między mężczyzną i kobietą jest hierarchiczna, kobieta stworzona zostaje (zresztą z drugorzędnego kawałka ciała mężczyzny, a nie, jak on, ze szlachetnego, pierwotnego materiału — gliny [6]) dopiero po zwierzętach, je bowiem najpierw stworzył „Stwórca”, kiedy przejęła go współczuciem samotność mężczyzny. A co nie mniej ważne - stworzył zwierzęta mężczyźnie „do pomocy”, które to kryterium zastosował następnie do kobiety, określając tym samym jej wartość - pozwalając mężczyźnie określać jej wartość z pomocą tego kryterium. I co z kolei nie najmniej ważne — pozwalając mu każdorazowo określać pozycję kobiety i zwierząt w hierarchii w zależności od ich aktualnej przydatności. Dlatego, w kulturze tradycyjnej, czasem ważniejsza i cenniejsza jest kobieta, a czasem osioł [7].

Kim (czym) jest ten Bóg, ustanawiający hierarchię i zasadę arbitralnego decydowania przez wyższy szczebel o tym co dobre i złe, a za człowieka uznający jedynie mężczyznę? I kim (czym) jest tamten Bóg, stwarzający, jako człowieka, zarówno kobietę jak i mężczyznę, nie różnicujący ich hierarchicznie, a więc nie ustanawiający władzy mężczyzny nad kobietą, nie zabraniający im (pod groźbą śmierci!) samodzielnego rozstrzygnięcia o tym co dobre? Na pewno nie jest to ten sam „bóg”.

Dwa pojęcia człowieczeństwa i „obraz Boży”

Przed wszystkim warto zauważyć, że tylko człowiek z pierwszego opowiadania, a więc kobieta i mężczyzna (człowiek jako jedność kobiety i mężczyzny), stworzony został „na obraz Boży”, tylko kobieta i mężczyzna, stworzeni jednocześnie i nie usytuowani względem siebie hierarchicznie i zdolni do samodzielnego rozstrzygnięcia o tym, co dobre i złe, są „obrazem Bożym”, gdy tymczasem o żadnym „obrazie Bożym” nie czytamy w związku ze stworzeniem tylko mężczyzny w roli „człowieka”, w związku z zakazem samodzielnego definiowania dobra czy przydaniem człowiekowi do pomocy kobiety. Biorąc jednak pod uwagę, że każdy twórca przejawia się i realizuje w swoich wytworach, możemy przyjąć na chwilę, że również ten „człowiek” stworzony został „na obraz Boży”, skoro ten, który go stworzył, nazwany został „bogiem”. Ale jakże inny to „bóg” i jak odmienny to „obraz”. Tam równi sobie (albo lepiej: traktujący się nawzajem jak równi) mężczyzna i kobieta, tu — mężczyzna, przyznający kobiecie jako takiej „uniwersalny” status pomocy domowej; tam swoboda rozstrzygnięcia przez nich bez oglądania się na wyższy szczebel hierarchii o tym co dobre, tu —

groźba kary śmierci za próbę tego rodzaju.

Tak więc „bóg” to ktoś, kto się liczy z wyższym wzorem, ale też ktoś, kto się nie liczy z niczym, albo coś, czyli symbol kogoś takiego. „Bóg” to człowiek, składający się z kobiety i mężczyzny, albo inaczej — relacja między równymi sobie kobietą i mężczyzną, i człowiek, sprawujący „naturalną” władzę nad kobietą, powiedzmy ogólnie — nad innym człowiekiem. I tu warto zwrócić uwagę, że, zgodnie z wyraźnie wyrażoną intencją opowiadania, człowieka hierarchicznego i zależnego (człowieka jako relację między szczeblami hierarchii) stwarza wprawdzie „Bóg”, ale jednak nie stwarza go na „obraz Boży”, „obraz Boży” jako symbol tego co uniwersalne, tego co absolutne, odnosi się wyłącznie do człowieka niehierarchicznego i wolnego. I jeszcze wyraźniej: człowiek hierarchiczny, funkcjonujący w ramach relacji panowania i posłuszeństwa, nie jest tym co absolutne, ale tym, co względne. Zważywszy na to, że relacja panowania i posłuszeństwa jest podstawową wartością, zasadą i relacją religii (a już na pewno religii, dających Biblii swoją religijną interpretację), Biblia wydaje na religię wyrok: religijny obraz świata nie jest „obrazem Bożym”, religijny obraz świata nie jest absolutny, jest partykularny [8].

Ale to tylko wstępne rozdanie ról: „boga”, który, jako najwyższy szczebel hierarchii, pretenduje do roli absolutu, pozwalając i nakazując każdemu szczeblowi hierarchii pełnić rolę (mniejszego) absolutu w stosunku do szczebla niższego, i „boga”, który jest relacją, i który (jako „obraz”) oznacza, że absolutem jest sama relacja [9], zresztą zarówno hierarchiczna, jak i nie hierarchiczna, oraz „boga”, wyniesionego ponad nich obu w pojęciu „obrazu”, będącego absolutem *par excellence*, w której to roli nie występuje jednak nic trzeciego, ale jeden z nich — „bóg” relacji niehierarchicznej. „Obraz Boży” jest właśnie tym terminem, który odróżnia boga porządku niehierarchicznego od boga panowania i posłuszeństwa. Bóg biblijny, oznaczający zarówno porządek hierarchiczny, jak i niehierarchiczny, a zarazem prymat ogólny tego niehierarchicznego porządku (odmiennie niż to ma miejsce w rozstrzygnięciach religijnych, które odwrotnie ujmują relację między porządkami [10]), jest więc raczej czymś w rodzaju „boga filozofów”, niż „Boga” religii.

Można by rzec, że interpretacja ta (interpretacja opowiadania jako przekazu filozoficznego wyrażonego językiem mitu) grzeszy pewną dowolnością, gdyby nie to, że dalszy ciąg narracji dodatkowo tę interpretację potwierdza: zerwanie owocu z drzewa wiadomości złego i dobrego daje asumpt zarówno do utwierdzenia i potwierdzenia definicji „boga” jako porządku opartego na posłuszeństwie i hierarchii, jak i przeciwstawienia mu porządku odmiennego, zasygnalizowanego uprzednio w „obrazie Bożym”.

Interpretacja religijna, absolutyzująca posłuszeństwo, a co za tym idzie również nieposłuszeństwo, definiuje zerwanie owocu z drzewa wiadomości złego i dobrego jako „upadek”, jako „grzech”. W horyzoncie religii jako ideologii posłuszeństwa nie jest rzeczywiście możliwa inna interpretacja tego „wydarzenia”. Ale nie oznacza to zarazem, że inna interpretacja w ogóle nie jest możliwa.

Antropogeneza

Zacznijmy od samego tekstu. Inaczej niż ma to miejsce w stosunku do mężczyzny, gdzie w roli „kusicielki” wystąpiła kobieta, nic nie wskazuje na to, by jej decyzja o sprzeciwieniu się arbitralnemu zakazowi Boga hierarchii i autorytetu miała nie być jej samodzielną decyzją. Nikt, kto nie znajduje się pod wpływem archaicznego ze swej istoty myślenia mitycznego nie może poważnie twierdzić, że zwierzę może skutecznie zasugerować coś człowiekowi w takiej w dodatku fundamentalnej sprawie jak uznanie bądź nieuznanie czyichś pretensji do absolutnego panowania. Wypada więc raczej skłonić się do poglądu, że, wbrew interpretacji religijnej, wąż nie jest wysłannikiem Szatana, lecz symbolem pracy myślowej, dialogu wewnętrznego, wystąpienia po raz pierwszy na arenie dziejowej kogoś, kogo nauka określiła później jako *homo sapiens*. Religijnym interpretatorom książki, uchodzącej pospolicie za manifest tradycyjnych wartości (a Biblia właśnie za coś takiego pospolicie uchodzi) może się wydawać dziwne i niewiarygodne, że w roli pierwszego *homo sapiens* wystąpiła w niej kobieta, i że ona, a nie mężczyzna, dała pierwszy i decydujący impuls antropogenezie. W pewnym sensie można powiedzieć, że nastąpiło odwrócenie porządku. O ile w „religijnym” wariacie stworzenia to mężczyzna jest wyżej w hierarchii (tę jego pozycję determinuje z pewnością siła fizyczna, ale także solidarność męska [11]), — tu następuje odwrócenie hierarchii — z tym, że ta nowa „hierarchia” nie jest już oparta na sile, a jeśli już, to na sile ducha: w tej kobieta okazuje się wyżej, przynajmniej tutaj — ta „hierarchia” jest przejściowa i nie pretenduje do uniwersalizacji.

Definicja człowieka, dana w pierwszym opowiadaniu o stworzeniu, jest bardzo lapidarna, a swą pełnią i wyrazistość zawdzięcza niemal wyłącznie (niemal, bo usytuowania pojęcia „obrazu Bożego” w tym i tylko w tym miejscu nie możemy uznać za przypadkowe) absencji tych wszystkich

elementów opisu, które tak barwnie przedstawiają człowieka w drugim opowiadaniu, a zarazem przedstawiają go jako mężczyznę, posłusznego innemu, silniejszemu mężczyźnie (który ma moc karania za nieposłuszeństwo), i jako kobietę (bo ostatecznie, chociaż w sposób ograniczony, jak to w porządku hierarchicznym, w człowieczeństwie uczestniczy), całkowicie podległą jego władzy (tak jak on podlega temu, który ma nad nim władzę). Dlatego opowieść o zerwaniu owocu dostarcza materiału definicyjnego, wykraczającego daleko poza to, czego nie ma „tu”, w porównaniu do tego, co znajduje się „tam”, czyli w opowiadaniu o glinie, drzewie i żebrze. Ten materiał to przede wszystkim wspomniana praca myślowa. W opowieści o glinie i drzewie mężczyzna wyraża milczącą zgodę na wyłączne, „boskie” prawo silniejszego do definiowania dobra, niczego więc o pracy myślowej się nie dowiadujemy. Możemy się tylko domyślać, że jeśli ma tam w głowie mężczyzny miejsce jakaś wymiana argumentów między „ja” i wewnętrznym „alter ego”, to są to ostatecznie argumenty na rzecz rozwiązania konformistycznego. Inaczej niż w opowiadaniu o zerwaniu, gdzie, wbrew obawom, związanym z zagrożeniem życia, arbitralna władza silniejszego i jego wyłączna kompetencja do definiowania dobra została jednak zakwestionowana. Jeśli więc do definicji „człowieka hierarchicznego” możemy dodać takie użycie rozumu, które pozostaje w zgodzie z funkcją pogodzenia się z koniecznością (wynikającą już to z przemożnej siły praw przyrody, już to z przewagi silniejszego osobnika), a więc jego użycie zgodne z regułami porządku hierarchicznego, to tutaj *homo sapiens* byłby ktoś, kto samą tę przewagę poddaje refleksji, podając w wątpliwość jej absolutny charakter, uzasadniający i usprawiedliwiający absolutne podporządkowanie. Tak więc nowością jest tu nie tyle użycie rozumu, ile użycie go niezgodnie z regułami porządku hierarchicznego, i to właśnie będzie potępione, kiedy potępiany będzie wąż. A więc nie Szatan, jak się twierdzi w interpretacji religijnej, nie absolutne zło, będzie potępione, kiedy Bóg będzie rzucał klątwy, ale przedstawione przez zawiedzioną władzę jako absolutne, zło względne, polegające na odrzuceniu reguły (tak trafnie potem ujętej przez św. Pawła), jakoby mężczyzna był głową kobiety, a głową mężczyzny bóg, od którego (również wedle tego samego ideologa) rzekomo „wszelka władza pochodzi” (podczas gdy wiadomo, że pochodzi ona od umowy, a przynajmniej od przyzwolenia [12]).

Skoro już jesteśmy przy definiowaniu człowieka, odnotujmy składającą się nań skłonność do małostkowości i tchórzostwa, zobrażowaną w opowiadaniu przez donosicielstwo mężczyzny [13], ale też ironię, znakomicie ukazaną w odpowiedzi kobiety na pytanie Boga „Dlaczego to uczyniłaś?” - „Wąż mnie zwiódł i zjadłam” [14]. Jednak Bóg z tego opowiadania nie dał się zwieść, i zanim całkowicie zmienił swój wizerunek, potwierdził ten, który ujawnił, stwarzając mężczyznę z prochu: rzucił klątwy na „nieposłusznym”, do których zaliczył sam siebie również mężczyzna, ostatecznie bowiem, chociaż nie bez pewnego wahania, też wymówił Bogu absolutne posłuszeństwo i tym samym „załapał się” na antropogenezę.

Po pierwsze rzucił Bóg klątwę na „niepoprawne politycznie” użycie rozumu, po drugie na kobietę, która ośmieliła się w ten sposób rozumu użyć. Tym samym ustanowiony został pierwszy i podstawowy stereotyp patriarchalnej, tradycyjnej kultury, mówiący, wbrew dopiero przytoczonym faktom, uzasadniającym uznanie kobiety za pierwszą *homo sapiens*, o rozbracie między kobietą i rozumem [15]. Zamknięcie kobiety w żelaznej klatce kultury patriarchalnej wyraża w sposób dobitny i dramatyczny ekskomunika: „...ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą” [16]. Trudno o bardziej dosadne umocowanie kultury hierarchii, autorytetu i przewagi, dodatkowo określone przez znacznie łagodniejsze w wyrazie, niezwykle jednak popularne i funkcjonalne kulturowo do dziś upomnienie „Ponieważ posłuchałaś swej żony...” [17], mające odwrócić uwagę od „obrazu Bożego”, zgodnie z którym kobieta i mężczyzna (i jakiegokolwiek wzajemnie do siebie ustosunkowujące się podmioty) mogłyby regulować swoje relacje na zasadzie wzajemnego uznania równych kompetencji do definiowania dobra i w ogóle za zasadzie wzajemnie równego traktowania. Nie trzeba podkreślać, że religia nie te, lecz tamte wartości uważa za „uniwersalne”.

Biblia, a w każdym razie opowieść o stworzeniu, a ściślej rzecz biorąc, „opowieść o antropogenezie”, daleka jest od absolutyzowania religijnych, „tradycyjnych” wartości. I dlatego biblijny „bóg” zmienia nagle radykalnie swoją postawę i swoją autodefinicję, uwzględniając w niej nową, związaną z niepoprawnym dotąd użyciem rozumu, autodefinicję człowieka. Nie definiuje już sam siebie jako kogoś, kto ma monopol na definiowanie dobra i narzucanie tej definicji słabszym („z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz” [18]), ale jako kogoś, kto uznaje równe swojemu prawo innego do udziału w definiowaniu dobra — „Oto człowiek stał się taki jak jeden z Nas, zna dobro i zło” [19].

Zmiana paradygmatu

Temu cytatomu z Księgi warto poświęcić specjalną refleksję. Interpretacja religijna z uporem godnym lepszej sprawy narzuca świadomości potocznej przekonanie, że jedyną alternatywą posłuszeństwa Bogu i „władzy odeń pochodzącej” jest nieposłuszeństwo, wyrażające się w szczególności w pełnym pychy przekonaniu, że, podobnie jak Bóg, jestem w stanie narzucić innym swoją wolę i swoją definicję dobra, nie licząc się z ich poglądem na tę kwestię, podobnie jak nie liczy się z poglądem człowieka na tę kwestię Bóg (dodajmy, bóg z drugiego opowiadania o stworzeniu człowieka). Tymczasem Biblia mówi co innego. Po pierwsze, już w pierwszym opowiadaniu o stworzeniu przedstawia „boską”, złotą regułę nieróżnicowania hierarchicznego relacji człowieczeństwa, i, po drugie, przedstawia (w dalszych partiach biblijnej narracji) koncepcję przymierza, czyli wzajemnego traktowania się stron jak równych, albo, jak kto woli, takiego ich wzajemnego traktowania się, jakby były równe, a więc abstrahowania we wzajemnych relacjach od uwzględniania stosunku sił. Bóg biblijny, definiując się ostatecznie jako strona tak rozumianego przymierza, nie ustępuje swojego dotychczasowego miejsca komu innemu, nie ustępuje go żadnemu pretendentowi do absolutnej władzy, nie daje się zdetronizować, ale sam siebie przestaje traktować jak władzę absolutną (a więc, ostatecznie, jak Boga), przyjmując postawę kogoś, kto przyznaje innemu równą swojej kompetencję do definiowania dobra. Ale już nie równą swojej z opowiadania o drzewie (władza absolutna, jako absolutna, nie może być, *ex definitione*, z nikim dzielona), ale po prostu taką samą, czyli — domagając się jednocześnie uznania tego samego (jak ten przyznawany drugiemu) wymiaru swojej kompetencji. Definiuje siebie jako stronę relacji niehierarchicznej (jak w opowiadaniu pierwszym). „Bóg” oznacza tu więc stronę przymierza, stronę relacji niehierarchicznej, stronę umowy społecznej, stronę relacji człowieczeństwa pojętego niehierarchicznie.

„Bóg” jest więc głównym symbolem (właśnie symbolem) filozoficznej przypowieści o antropogenezie, zawartej w Księdze Rodzaju. Jego symboliczna funkcja, jak widać z powyższego, ma charakter złożony. Odnosi się do podmiotu, uznającego, by użyć konstrukcji z dylematu Platońskiego, że Dobro jest ponad nim (jak w pierwszej opowieści o stworzeniu), do podmiotu uznającego (w opowiadaniu drugim), że nie musi się liczyć z niczym, wszyscy natomiast muszą się liczyć z nim, odnosi się do relacji władzy i do wzajemnego uznania równych statusów — tym razem zarówno jako „obraz Boży”, jak i podmiot przymierza, uznający równorzędną mu podmiotowość drugiej strony. Samo pojęcie „bóg” jest więc głęboko antynomiczne. I to jest właśnie (wyrażana w terminach mitu) filozoficzna, uniwersalna, w przeciwieństwie do religijnej, partykularnej, struktura opowieści: składa się na nią (pomińmy już „boską” symbolikę) definicja człowieka jako mężczyzny, dominującego nad kobietami i słabszymi od siebie mężczyznami i definicja człowieka jako kobiety i mężczyzny (czy będących w jakimkolwiek związku jakichkolwiek podmiotów), nieróżnicowanych hierarchicznie, wolnych od narzuconych im bez ich udziału definicji dobra, przeciwnie, wzajemnie uznających swą podmiotowość, w tym przede wszystkim równą kompetencję do definiowania dobra i na równi z innymi uczestniczących w jego ciągłym definiowaniu.

Drzewo życia i antropogeneza

Jednak definicja człowieka byłaby niekompletna, gdyby w niniejszej analizie pominąć nad wyraz wieloznaczną kwestię drzewa życia, które, przypomnijmy, pojawia się już w opowieści o człowieku hierarchicznym i Bogu nie liczącym się z niczym. Warto odnotować, że o ile pojawieniu się drzewa poznania dobra i zła towarzyszy kategorię zakaz spożywania jego owoców, kategorię zakaz „wyręczania” Boga w definiowaniu dobra, o tyle z drzewem życia nie jest tu związany żaden zakaz. Co innego tam, gdzie ustanowiony został nowy, najwyraźniej wyższy (związany z „obrazem Bożym”), niehierarchiczny typ relacji, którego ustanowienie (przez domaganie się go przez kobietę i uznanie przez władzę) oznaczało dokonanie się antropogenezy; to już wprawdzie nie zakaz („bóg” relacji niehierarchicznej nie może już niczego zakazywać), lecz ostrzeżenie, ale właśnie ostrzeżenie przed krokiem wstecz w stosunku do dokonanej właśnie rewolucji antropologicznej, przed powrotem do stanu absolutnego posłuszeństwa i równie absolutnego konformizmu, w którym człowiek, w gruncie rzeczy nie będący jeszcze człowiekiem, cieszył się nieśmiertelnością [20]. Śmiertelność jest zatem synonimem człowieczeństwa. To ostatnie twierdzenie wydawać się może na pierwszy rzut oka banalne; żeby mu jednak ująć banału, wystarczy przypomnieć, że chodzi o człowieczeństwo, którego koniecznym elementem (a nawet elementem pierwszym wśród równych), jest uznanie przez „ja” podmiotowości „nie-ja” i domaganie się przezeń dla siebie takiego samego uznania [21]. A to ostatnie, jak pokazała pierwsza (biblijna) *homo sapiens* [22], nie jest możliwe tam, gdzie nie ma

ryzyka śmierci. Nawiasem mówiąc, chrześcijańskie „śmierci nie ma” jest, z metafizycznego punktu widzenia, największym (obok uproszczenia wymowy samej opowieści) odstępstwem od intencji omówionego tu filozoficznego przekazu [23]. Potwierdza to tylko przekonanie, że chrześcijaństwo (zwłaszcza katolickie i prawosławne, chociaż nie tylko) w większym stopniu stanowi nawiązanie do religijności starożytnego Egiptu, niż do Starego Testamentu.

Biblia nie jest księgą *par excellence* religijną, dlatego nie narzuca żadnej z tych definicji, a w szczególności, co zrozumiałe, nie narzuca definicji religijnej czy to boga, czy człowieka, pozostawiając wybór wartości podstawowej i ufundowanej na niej definicji czytelnikowi. Zarazem jednak dokonuje własnego wyboru wartości i tej wybranej i wskazanej wartości przypisuje status wartości absolutnej [24], nie zacierając zarazem i nie ukrywając, inaczej niż to czyni interpretacja religijna, a w istocie — autorytarna interpretacja ideologiczna, samego wyboru i jego fundamentalnego znaczenia [25]. Biblijny „obraz Boży”, mówiąc językiem mitu, a Biblia formułuje swą filozoficzną wypowiedź właśnie w tym języku, jest po stronie porządku nieautorytarne, a więc po stronie przeciwnej niż ta, po której opowiada się interpretacja religijna. Po stronie areligijnej, filozoficznej definicji człowieka i, odpowiednio, areligijnej, symbolicznej definicji „boga”.

Bóg, określony jako „Jestem który jestem”, obejmuje wszystko. Ale z czego właściwie składa się owo „wszystko”? Opowieść o antropogenezie udziela na to pytanie precyzyjnej odpowiedzi: to człowiek, rozumiany na dwa sprzeczne ze sobą sposoby, i „bóg”, który tę antynomię symbolizuje, a także, niezbędny dla antropogenezy, wybór fundamentalnej wartości i fundamentalnego porządku, na co wskazuje przeprowadzona tu analiza, oparta o zasady, wywiedzione z metafizyki dialektycznej.

Przypisy:

[1] Kwestia relacji między filozofią i religią (w tym teologią) jest jedynie pośrednio przedmiotem niniejszych rozważań, dlatego odniosę się do niej tylko pobieżnie: religia żywi przekonanie, a teologia stara się je uzasadnić, że hierarchia i autorytet jest absolutną, uniwersalną zasadą świata, w tym zwłaszcza bytu wyższego, podczas gdy filozofia, uznając znaczenie hierarchii i autorytetu, kwestionuje ich absolutny charakter. I dlatego, wbrew dominującemu przekonaniu, to filozofia ma do czynienia z tym co uniwersalne (albo inaczej - próbuje odpowiedzieć na pytanie o absolut), gdy tymczasem religia i teologia programowo (ze względu na swoją funkcję) zamykają się w obrębie tego co partykularne. Teologia świadomie zaciera różnicę między religią i filozofią między innymi przez nazywanie teologicznej interpretacji Biblii interpretacją filozoficzną. Wymownym przykładem zacierania tej różnicy jest twierdzenie Stanisława Kowalczyka, że "Pomiędzy teologią a filozofią nie ma żadnej istotnej sprzeczności. Ostatecznym źródłem obu typów poznania jest Bóg, twórca ludzkiego rozumu i dawca Objawienia". S. Kowalczyk, *Metafizyka ogólna*, Lublin 1998, s. 36. O ideologicznej funkcji i zarazem istocie religii zob. szerzej R. Paradowski, *Religia jako ideologia*, Środkowoeuropejskie Studia Polityczne (UAM), 3/2011.

[2] Słowo "Bóg", o ile odnosi się do "nadprzyrodzonego" bytu o mitologiczno-religijnej proveniencji, ale także - do literackiej postaci, będącej głównym bohaterem tej książki, może być (i jest) pisane zasadnie z dużej litery. Pisanie go z małej nie ma być nawiązaniem do intencji krytycznej, sprowadzającej się do twierdzenia, że "boga nie ma" (do złośliwego pomniejszania "osoby Boskiej"), ale tłumaczy się tym, że symbol nie jest imieniem własnym.

[3] Nie znaczy to bynajmniej, że "bóg" jest tu synonimem lub metaforą człowieka, albo jego projekcją, czy wreszcie - symbolem, chociaż taki sposób ujęcia Platońskiego dylematu jest całkowicie uprawniony; gdyby w przekładzie W. Witwickiego użyte zostało mitologiczne słowo "demiurg", najwłaściwszym jego odpowiednikiem w dzisiejszym żargonie filozoficzno-socjologicznym byłoby słowo "actor". To jednak zawężyłoby zarysowaną sytuację to jednego podmiotu i jego relacji z przedmiotem, co ostatecznie nie grozi ani Platońskiemu dylematowi (i nie tylko dlatego, że w dialogu mowa jest o "bogach"), ani tym bardziej naszej opowieści biblijnej.

[4] Platon, *Eutyfron*, w: Platon, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, Warszawa 1982, s. 195-196.

[5] Zob. R. Paradowski, *Metafizyka i kultura. Repetycje kartezjańskie*, Warszawa 2011, zwł. ss. 25-60.

[6]

"Proch ziemi" to właśnie glina, wysuszona na pył pod działaniem słońca.

[7] Odpowiednie przykazanie dekalogu, zaczynające się od słów "nie będziesz pożądał...", ustanawia zasadniczo jednakową wartość kobiety i osła

[8] Może to na pierwszy rzut oka wprowadzać pewne zamieszanie pojęciowe, bo albo religiami są te systemy światopoglądowe, dla których posłuszeństwo i hierarchia stanowią fundament aksjologiczny, zaś pozostałe (o ile takie istnieją), a same nazywają się religiami, religiami nie są, albo religiami są tylko te ostatnie. Wydaje się, że przyjęcie drugiego rozwiązania zmuszałoby do uznania, że zbyt wiele systemów uważających się za religijne religiami nie jest. Wyjściem jest jeszcze rezygnacja z merytorycznego kryterium, przesądzającego o nazwie i definicji, i powrót do podejścia fenomenologicznego. Jest ono niewątpliwie wygodne dla religii, usuwa bowiem w cień wątpliwości co do rzekomo uniwersalnego ("absolutnego") charakteru jej systemu aksjologicznego. Ostatecznie więc wspomniane zamieszanie wynika nie tyle z "nadmiernej" precyzji pojęciowej, ile z przypisywania sobie przez religie statusu prawdy absolutnej.

[9] Ściśle rzecz biorąc, absolutem, albo raczej, odpowiednio, połową absolutu, jest z filozoficznego punktu widzenia zarówno relacja hierarchiczna jak i niehierarchiczna między składającymi się na relację stronami (podmiotami itp.) relacji. Nawiasem mówiąc, "absolutem", jeśli zachować w filozofii to pojęcie, a co do tego nie ma jakichś zasadniczych przeciwwskazań, może być tylko relacja, żadne "jedno" bowiem nie może istnieć inaczej, jak tylko w relacji z jakimś innym "jednym". Operacją, która ma uprawdopodobnić takie osobne istnienie (w szczególności takie istnienie Boga) jest twierdzenie, że "człowiek jest niczym" ("Bóg jest wszystkim, człowiek jest niczym"), bo ostatecznie w koniecznej relacji z nim istnieje Bóg już to jako przedmiot wiary człowieka religijnego, już to jako przedmiot poznania teologa, już to jako symbol kulturowy będący przedmiotem poznania kulturoznawcy. Religioznawstwo, nie tylko wyznaniowe, ale również to, które pragnie uchodzić za naukowe, przedmiotem definicji Boga nie czyni całości, czyli koniecznej relacji (jednej z trzech wymienionych powyżej), ale, zupełnie jak teologia, "samego" Boga, chociaż relacjami (np. Bóg - świat), również się zajmuje, ale przecież zajmuje się nimi również teologia, nie odnosząc ich jednak do samej definicji Boga. Zob. np. *Bóg*, w: *Religie świata. Wierzenia, bogowie, święte księgi. Encyklopedia PWN*, Warszawa 2006, s.119 i n. Tym bardziej definiowaniem Boga w oderwaniu od koniecznej relacji zajmuje się "filozofia religii". Zob. np. B. Davies, *Wprowadzenie do filozofii religii*, Warszawa b. r. w.; K. Ward, *Bóg. Przewodnik błędzących*, Poznań 2006; J. Schmidt, *Teologia filozoficzna*, Kęty 2006.

[10] Por. Ewangelia wg św. Mateusza, gdzie zasada posłuszeństwa (zwanego tu "miłowaniem Boga") jest absolutna ("najważniejsza"), a zasada wzajemnego wymagania równego traktowania ("miłowania bliźniego jak siebie samego") rzekomo "równa temu", a w rzeczywistości - względna (nie obejmuje podmiotu najwyższego i podmiotów od niego pochodnych, a więc w istocie wszystkich podmiotów, będących wyżej od nas w "absolutnej" skądinąd hierarchii). Mt 22, 36-39. Zob. też pierwsze przykazanie chrześcijańskiego dekalogu.

[11] Bóg z tego opowiadania, stwarzający, przynajmniej według interpretacji religijnej, człowieka na swój obraz, musiał być wyraźnie dookreślonym w swej męskości mężczyzną, skoro "człowieka" sporządził tylko w tej postaci, inaczej niż to miało miejsce w opowiadaniu pierwszym, gdzie - gdyby odczytywać "obraz Boży" zgodnie z doktryną lustra, musiałby być obojnakiem, albo co najmniej osobnikiem biseksualnym. Filozoficzna wykładnia opowieści o stworzeniu odrzuca seksualną

interpretację zarówno "obrazu Boga", jak i "zerwania owocu".

[12] Od samego tylko przyzwolenia "pochodzi" władza autorytarna.

[13] Rdz 3, 12.

[14] *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, wydanie piąte, Poznań 2000, Rdz 3, 13.

[15] Rdz 3, 15.

[16] Rdz 3, 16.

[17] Rdz 3, 17.

[18] Rdz 2, 17.

[19] Rdz 3, 22. Interpretacja religijna ma poważny kłopot z owym "jak jeden z Nas", bo, jak to podkreślają zwłaszcza mniej religijni bibliści, może to być aluzja do wielobóstwa - bóg rzekomo wypowiada się tu zarówno w swoim, jak i w imieniu innych bogów; wydaje się, że chodzi tu raczej o człowieka jako "jednego z nas dwóch" (Boga i człowieka, a ostatecznie człowieka i człowieka), równych teraz w definiowaniu dobra, co z religijnego punktu widzenia jest chyba jeszcze bardziej kłopotliwe.

[20] Tak więc drzewo życia występuje razem z drzewem poznania, z tym, że za pierwszym razem dowiadujemy się, że z nieśmiertelnością łączy się bezwzględny determinizm przyrody (władza tego co "wyższe" nad tym co "niższe"), natomiast za drugim razem otrzymujemy wskazówkę, że człowieczeństwo, związane z przekroczeniem przyrodniczego determinizmu, a więc z wolnością, jest nieodłączne od śmiertelności. Drzewo życia łączy się pozytywnie z brakiem wolności, za to negatywnie - z człowieczeństwem.

[21] W sprawie konstruowania podmiotowo-podmiotowej i podmiotowo-przedmiotowej struktury bytu oraz metafizycznej relacji między strukturą podmiotowo-podmiotową i podmiotowo-przedmiotową, a także "metafizyki wyboru" jako swoistej "maszyny deszyfrującej" przekaz biblijny z Księgi Rodzaju zob. m. in. W. Paradowska, R. Paradowski, *Wartości w świetle dialektycznej metafizyki wyboru*, Przegląd Religioznawczy 1/2005.

[22] "Człowiek myślący", a dosłownie (i nieprzypadkowo) człowiek mądry, czyli nie ograniczający się używaniem rozumu w jego funkcji poznawczej, czyli przystosowawczej.

[23] Gwoli sprawiedliwości można dodać (w duchu biblijnego "Na pewno nie umrzecie!", Rdz 3, 4), bagatelizującego zagrożenie, że jest to tylko "kulturowy wynalazek", mający ułatwiać podejmowanie niezbędnego dla wytwarzania podmiotowości przez domaganie się jej uznania, ryzyka śmierci. Inna rzecz, że zbyt nie liczenie na "życie wieczne" powoduje, że tym częściej ceną za nią (za podmiotowość) będzie utrata życia.

[24] Absolutem jest to, co uznajemy za absolut, i o ile to uznajemy.

[25] Dwie opowieści, dwa przesłania, dwie wykluczające się definicje człowieka i wskazanie na jedną z nich (relacja niehierarchiczna jako "obraz Boży"), bez eliminowania tej drugiej (hierarchicznej) - oto dialektyczna struktura biblijnego wyboru.

Ryszard Paradowski

Politolog, profesor, pracownik naukowy Instytutu Nauk Politycznych i Dziennikarstwa Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (Zakład Systemów Prasowych i Prawa Prasowego) oraz Uniwersytetu Warszawskiego. Współpracuje z Polską Federacją Humanistyczną.

[Pokaż inne teksty autora](#)



(Publikacja: 29-03-2012)

Oryginał. (<http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,7899>)

Contents Copyright © 2000-2012 Mariusz Agnosiewicz

Programming Copyright © 2001-2012 Michał Przech

Właścicielem portalu Racjonalista.pl jest Fundacja Wolnej Myśli.

Autorem portalu jest Michał Przech, zwany niżej Autorem.

Żadna część niniejszych opracowań nie może być wykorzystywana w celach komercyjnych, bez uprzedniej pisemnej zgody Właściciela, który zastrzega sobie niniejszym wszelkie prawa, przewidziane w przepisach szczególnych, oraz zgodnie z prawem cywilnym i handlowym, w szczególności z tytułu praw autorskich, wynalazczych, znaków towarowych do tego portalu i jakiegokolwiek jego części.

Wszystkie elementy tego portalu, wliczając w to strukturę katalogów, skrypty oraz inne programy komputerowe są administrowane przez Autora. Stanowią one wyłączną własność Właściciela. Właściciel zastrzega sobie prawo do okresowych modyfikacji zawartości tego portalu oraz opisu niniejszych Praw Autorskich bez uprzedniego powiadomienia. Jeżeli nie akceptujesz tej polityki możesz nie odwiedzać tego portalu i nie korzystać z jego zasobów.

Informacje zawarte na tym portalu przeznaczone są do użytku prywatnego osób odwiedzających te strony. Można je pobierać, drukować i przeglądać jedynie w celach informacyjnych, bez czerpania z tego tytułu korzyści finansowych lub pobierania wynagrodzenia w dowolnej formie. Modyfikacja zawartości stron oraz skryptów jest zabroniona. Niniejszym udziela się zgody na swobodne kopiowanie dokumentów portalu Racjonalista.pl tak w formie elektronicznej, jak i drukowanej, w celach innych niż handlowe, z zachowaniem tej informacji.

Plik PDF, który czytasz, może być rozpowszechniany jedynie w formie oryginalnej, w jakiej występuje na portalu. **Plik ten nie może być traktowany jako oficjalna lub oryginalna wersja tekstu, jaki prezentuje.**

Treść tego zapisu stosuje się do wersji zarówno polsko jak i angielskojęzycznych portalu pod domenami Racjonalista.pl, TheRationalist.eu.org oraz Neutrum.eu.org.

Wszelkie pytania prosimy kierować do redakcja@racjonalista.pl