

GRZEGORZ WIKTOROWSKI

Uniwersytet Medyczny im. Piastów Śląskich we Wrocławiu

ORCID ID: 0000-0003-0787-4395

DLACZEGO *FALLUS*¹ MA ZNACZENIE? ANTROPOLOGICZNA REFLEKSJA NAD PŁCIĄ JUDEOCHRZEŚCIJAŃSKIEGO BOGA

Inspiracje teoretyczne i metodologiczne

Inspiracją dla tak sformułowanego tematu jest standard interpretacyjny antropologii wiedzy (Płonka-Syroka 2005; 2007; 2013). Wpisuje się on w nurt antropologizujących historiografii nieklasycznych (Wrzosek 2010). Podejście to charakteryzuje się ukazywaniem szerokiego kontekstu kulturowo-społecznego. Korzysta również z ustaleń szczegółowych nauk przyrodniczych, stając się tym samym interdyscyplinarnym pomostem między nimi a naukami humanistycznymi i społecznymi. Upatrując zakorzenienia ludzkiej aktywności w kontekstach kulturowych i społecznych perspektywa ta zbliża się do antropologii historycznej, która nawiązuje do metod brytyjskiej, amerykańskiej i francuskiej antropologii kulturowej i społecznej, w tym empirycznych metod badań terenowych Bronisława Malinowskiego (1884–1942), relatywizmu kulturowego Franza Boasa (1858–1942),

¹ Użycie określenia ma wyłącznie charakter stylistyczny (eufemizacja). Powszechnie używane jest jako synonim penisa. Wytwarza to jednak znaczne problemy semantyczne. W religii i sztuce odnosi się bowiem do członka znajdującego się w stanie erekcji. Fallicyzm odsyłał do zagadnień związanych z płodnością będącą reprezentacją mocy, potęgi (s)twórczej, sprawczej bóstwa (np. nordycki Frejr, egipcyscy Min i Ozyrys, grecko-rzymscy Pan i Priap, indyjski Siwa). Niekiedy przybierał znaczenie apotropaiczne (np. rzymskie *phalloi*). W zoologii odnosi się do narządu kopulacyjnego samców stawonogów. Jest też ważną figurą dywagacji psychoanalitycznych, czy też obiektem krytyki jako symboliczna reprezentacja władzy, opresji, dominacji i podporządkowania w niektórych nurtach feminizmu.

podstaw dla kognitywizmu w rozważaniach Luciena Lévy-Bruhla (1857–1939), ujęć strukturalnych Claude’a Lévi-Straussa (1908–2009), czy relatywizmu epistemologicznego Clifforda Geertza (1926–2006). Ponadto czerpie z brytyjskiej i francuskiej historii społecznej i mikrohistorii (tu szczególnie francuska szkoła „*Annales*”), niemieckich szkół społecznej i kulturowej historii nauki (*Sozialgeschichte* i *Kulturgeschichte der Wissenschaften*), filozofii nauki Pierre’a Duhema (1861–1916) i Ludwika Flecka (1896–1961) oraz nauk kognitywnych lub odwołujących się do perspektyw kognitywistycznych (językoznawstwo kognitywne, religioznawstwo kognitywne, psychologia kognitywna).

W ujęciu antropologii wiedzy ludzie postrzegani są podmiotowo, a ich działania rozumiane są jako intencjonalne. Uwarunkowania kulturowo-społeczne stają się determinantą uniwersów poznawczych i generowanych przez nie wizji świata, które kształtują ludzką aktywność. Podmiotowość i indywidualność uwikłane są jednak w struktury o charakterze ponadjednostkowym (kultura, społeczeństwo). Antropologia wiedzy jawi się zatem jako dyscyplina zajmująca się człowiekiem, który tworzy w określonych warunkach społecznych, kulturowych i historycznych zespoły przekonań poznawczych odnoszące się do świata, w którym żyje (wiedza). Ta ostatnia rozumiana jest jako forma ludzkiej aktywności poznawczej, która za taką w społecznej recepcji jest uznawana w danym okresie historycznym czy danej kulturze. Dyscyplina reprezentuje podejścia antyesencjalistyczne, nawiązujące do tradycji interpretacyjnych europejskiej filozofii sceptycznej (poznanie ma charakter podmiotowy, subiektywny, zmienny historycznie i zapośredniczony przez kulturę). Podmioty poznające opisują świat realny (istniejący poza dyskursem) w sposób zapośredniczony przez kulturowo zakorzenione przekonania i wartości. Dlatego też opisy te mają charakter konwencji rywalizujących między sobą². Racjonalność ma w związku z tym charakter subiektywny i względny, odzwierciedlając zmiennie historycznie poczucie prawdy i oczywistości. Nauka stanowi zatem system o charakterze konwencjonalnym, co oznacza, że nie składa się „prawdziwych” teorii opartych na „obiektywnych” faktach, ale z konstrukcji o charakterze systemowym, którym w danej kulturze przysługuje status teorii prawdziwych, które opierają się na doświadczeniach, którym kultura ta przyznaje status faktyczności (prawdopodobieństwo prawdy – *verisimilitude*, Fleckowskie style myślenia) (Płonka-Syroka 2005; 2007; 2013; por. Fleck 2007).

Religia jest dla antropologii wiedzy zjawiskiem naturalnym, a przez to uniwersalnym (wspólnym „mianownikiem” jest zasada ucieleśnienia wywodząca się

² Podejście to jest krytyczne wobec np. modelu nauki Thomasa Kuhna (1922–1996) czy memetyki Richarda Dawkinsa (1941–), które są zbyt idealistyczne, czy choćby archeologii wiedzy Michela Foucaulta (1926–1984), koncepcji Sigmunda Freuda (1856–1939) i Carla Gustava Junga (1875–1961), które są niedowodliwe lub kontradykcyjne (Płonka-Syroka 2013).

z nauk kognitywnych)³. Znaczy to, że stanowi produkt ludzkich procesów poznawczych, które tworzą jedną z podstawowych cech adaptacyjnych człowieka (np. orientacja w przestrzeni, komunikacja, interakcje z innymi, rozpoznawanie, przewidywanie). Funkcja przystosowawcza wyraża się w umiejętności dostosowania się jednostek do różnych środowisk życia (np. współpraca między ludźmi – tworzenie wspólnot, wzajemna troska, regulacja instynktów). Funkcja poznawcza wyraża się w skłonności do wykrywania w otoczeniu celowości, porządku, struktury, zróżnicowania oraz odróżniania umysłów i przedmiotów (obie funkcje wyrażają kartezjańskie odróżnienie podmiotu-umysłu/rozumu i świata). Religia może stanowić zatem „nakładkę” na wiedzę podstawową (ang. *core knowledge*), na którą składają się wrodzone zespoły wiedzy (ang. *bodies of knowledge*) oraz mechanizmy wnioskowania na podstawie oddziaływania ze środowiskiem kulturowym (nie rodzą się jako „czysta tablica”) (De Cruz, De Smedt 2023). Nie prowadzi to jednak do wniosku redukcjonistycznego. Antropologia wiedzy uznaje bowiem, że nie można zredukować religii do jednej jej cechy (w tym przypadku aspektów poznawczych). Uchwycić ją można jedynie na styku perspektyw emicznej (ang. *emic*) i etycznej (ang. *etic*) (Pike 1967). Nie można jej też zredukować do konkretnego czynnika o charakterze naturalistycznym.

Religia ma istotny wymiar tożsamościowy, który jest związany z kwestiami epistemicznymi. Wytwarza bowiem wspólnotę interpretacyjną, której funkcją jest

³ Rozumienie religii jako zjawiska naturalnego może prowadzić przynajmniej do dwóch wniosków. Określę je tu jako negatywny i pozytywny. Pierwszy proponuje rozumienie religii jako nie-nadprzyrodzonej, gdyż będącej produktem naturalnych procesów poznawczych i interakcji (te ostatnie mają być pierwotne w stosunku do wtórnych idei religijnych). Drugi wskazuje, że idee religijne „pasują” do struktury ludzkiego poznania. Religia, w związku z tym, jawi się jako sposób myślenia pojawiający się spontanicznie. Innymi słowy, idee religijne „podczepiają” się pod zdolności poznawcze (obie domeny są pierwotne, wtórne jest ich przetwarzanie). Z wniosku pozytywnego wynika, że to religia (nie utożsamiać z teologią) jest bardziej „naturalna” aniżeli nauka. Idee naukowe są bowiem sprzeczne z tzw. ontologiami intuicyjnymi, z których powstaje tzw. wiedza codzienna i potoczna. Oba rodzaje wiedzy mają skłonność do intuicjonizmu i konspiracjonizmu (np. ziemia musi być płaska, a słońce ruchome, gdyż to podpowiadają zmysły – słońce porusza się po niebie w cyklu dobowym, a ludzie z Australii nie spadają w przestrzeń kosmiczną). Ontologie intuicyjne stanowią naturalne (wrodzone – obecne już u niemowląt) sposoby rozumowania. Wśród nich wyróżnić można: fizykę intuicyjną (rozumienie i przewidywanie zachowania przedmiotów nieożywionych, np. zasady ciągłości istnienia, kontaktu, spójności; fizyka intuicyjna podpowiada, że ciało o większej masie ma większe przyspieszenie w spadku swobodnym, natomiast fizyka naukowa wskazuje, że w próżni wszystkie ciała spadają z tej samej wysokości w tym samym czasie), psychologia intuicyjna (wyjaśnianie działania innych za pomocą przypisania wewnętrznych stanów mentalnych, np. pragnienia, intencje, przekonania), biologia intuicyjna (odnosi się do umiejętności rozpoznawania elementów świata przyrody; istotnymi składnikami są esencjalizm „psychologiczny”, czyli skłonność do przypisywania rodzajom esencji oraz teleologia, czyli postrzeganie części lub całości organizmów w kategoriach celów); inżynieria intuicyjna (nastawienie projektowe dające możliwość wnioskowania o funkcji i tożsamości artefaktów w oparciu o intencję osoby tworzącej). Można w tym miejscu dodać, że większość wiernych różnych religii częściej rozumie swoją wiarę poprzez opartą na ontologiach intuicyjnych tzw. wiedzę potoczną, aniżeli przez nieintuicyjną refleksję teologiczną, którą w pełni internalizują jednostki podejmujące jakąś pogłębioną formę edukacji religijnej.

kształtowanie komponentów tożsamościowych jednostek. Wspólnota ta posiada spójną wizję świata, która opiera się na właściwym sobie modelu poznawczo-teoretycznym. Model ten wytwarza konkretne uniwersum poznawcze, które formułuje koncepcje ogólnego ładu istnienia, następnie wytwarza wokół tych koncepcji aurę faktyczności, tak że jawią się one jako rzeczywiste. Religia stanowi systemem symboli, w którym te ostatnie wyrażają treści, których nie da się jednoznacznie określić. Symbol nie jest jednak autonomiczny, jest integralnie związany z kontekstami kulturowym i historycznym. Tak rozumiana religia pozwala radzić sobie człowiekowi z doświadczeniem egzystencjalnym – lękiem, cierpieniem i złem (Geertz 1992; 2005)⁴. Ze względu na swoje funkcje poznawcze i tożsamościowe religia konkuruje z nauką o hegemonię eksplanacyjną i interpretacyjną w wielu zakresach.

Założenia standardu interpretacyjnego antropologii wiedzy można zatem aplikować do analizy problemu postawionego w temacie niniejszego artykułu. Wskazuje on bowiem, że środowisko kulturowe i społeczne oddziałuje na wszystkie elementy kultury, w tym na religię. Wpływ ten odbywa się nie tylko w sposób bezpośredni – skutek czynników ludzkich, instytucjonalnych czy transferu idei – ale również pośredni, który jest trudny do określenia, jednakże stwierdzalny. Innymi słowy, dana kultura lub społeczeństwo czy grupa wytwarzają pewien „klimat” kulturowy i społeczny, w którym staje się możliwy rozwój określonych postaw, idei, perspektyw poznawczych czy aktywności.

Kulturowe uwarunkowania wyobrażeń dotyczących Boga

Wspomniana powyżej zasada ucieleśnienia (ang. *embodied*) wywodząca się z nauk kognitywnych⁵, wskazująca na ucieleśnione uwarunkowania procesów poznawczych (ang. *embodied cognition*), odsłania mechanizmy, w których ciało

⁴ Rozumienie to można przeciwstawić klasycznej (poleninowskiej) interpretacji frazy „opium ludu” (niem. *Opium des Volkes*) Karola Marksa (właśc. Karl Marx) (1818–1883). Określa ona religię jako złudzenie, które pozwala ludziom uśmierzyć cierpienie istnienia. Z perspektywy historycznomen-dycznej interpretacja ta jest niepełna, gdyż podkreśla jedynie odurzające właściwości opium – które filozof użył jako metafory – i proponuje jego rozumienie wyłącznie jako narkotyku. Należy jednak pamiętać, że w czasach, w których niemiecki myśliciel ją utworzył (1843, publikacja 1844) opium było składnikiem wielu lekarstw, także uznawanych za panaceum (np. laudanum, teriak). Jego lecznicze właściwości obejmowały działanie przeciwbólowe, uspokajające, a także odkażające. Odrzucenie metafory narkotyku na rzecz metafory lekarstwa przeorientowuje i neutralizuje perswazję tej popularnej frazy i jej klasycznej interpretacji (por. Adnan 2023). Dialektyczność samej wypowiedzi filozofa na taki zabieg dozwala: „Nędza religijna jest jednocześnie wyrazem rzeczywistej nędzy i protestem przeciw nędzy rzeczywistej. Religia jest westchnieniem uciśnionego stworzenia, sercem nieczułego świata, jest duszą bezdusznych stosunków. Religia jest opium ludu” (Marks 1843).

⁵ Ale także z neuronauki, psychologii poznawczej czy filozofii poznania (obecna już w filozofii monistycznej czy fenomenologii).

staje się „matrycą konceptualizacyjną”, „miarą wszechrzeczy”⁶. Ontologie intuicyjne, jako wrodzone sposoby rozumowania, prowadzą do „pierwszych” własnych spostrzeżeń otaczającego świata (środowiska życia), które następnie syntezowane są w całości (rozumienia, wyobrażenia). Mają one silny wymiar teoretyczny. Treści te mogą być strukturyzowane w systemy, które zwrótnie wpływają na sposoby postrzegania i rozumienia, ukazując swój emergentny charakter⁷.

Przykładem takiego systemu może być religia. Stanowiąc „nakładkę” na wiedzę podstawową, korzysta z jej mechanizmów interakcji ze środowiskiem. Jeśli zatem w otoczeniu dostrzega się zróżnicowanie, następuje przełożenie doświadczonych spostrzeżeń na wyobrażenie istoty lub istot wyższych (w przypadku tradycji judeochrześcijańskiej – Boga). Odmienny zestaw metafor i symbolizacji wytworzy się w społecznościach zbieracko-łowieckich, agrarnych czy pasterskich, a jeszcze inny w społeczeństwach industrialnych, postindustrialnych czy opartych na wiedzy naukowej (por. Szyjewski 2008). Sposób organizacji społecznej wpływa na stratyfikację czy specjalizację grupy (hierarchie społeczne, relacje klasowe czy kastowe), organizację władzy (ustroje polityczne, instytucje kontrolująco-nadzorcze, relacje międzygrupowe), czy choćby na role przypisywane płciom biologicznym (stosunki między płciami, modele rodziny, normy seksualne). W trzech pierwszych rodzajach społeczności doświadczane jest szczególne połączenie, związek z zamieszkiwanym środowiskiem. Codzienna głęboka zależność od otoczenia (elementów krajobrazu, przyrody, zwierząt, warunków atmosferycznych – habitat) kształtuje uniwersum poznawcze. Tak modelowane są wyobrażenia. W nich pojawiają się elementy animizacji (środowisko życia, obcowanie z przyrodą), antropomorfizacji (doświadczenie siebie) czy choćby zoomorfizacji (kontakt ze zwierzętami). Na wzór otoczenia i obecnych w nim istot żywych (ludzkich i zwierzęcych, nieludzkich) pojmowane są byty nadprzyrodzone. Powstałe taksonomie i klasyfikacje są bogate interferencyjnie (panteony bóstw o różnych specjalizacjach, szczególnie związanych ze sposobem funkcjonowania świata

⁶ Antropologia wiedzy reprezentuje podejście nieredukcjonistyczne. Ciało rozumiane jest jako baza, fundament. Element ten nie stanowi jednak o całej budowli, choć bez niego jej istnienie jest niemożliwe. Nie występuje, w związku z tym, jak liczne perspektywy kognitywistyczne w opozycji do dualizmu kartezjańskiego (niezależnie jak będziemy rozumieć jego szczegółowe implikacje), choć ten pojawił się na długo przed rozwojem neuronauki. Niemożliwe jest bowiem kategoryczne rozstrzygnięcie dylematu psychofizycznego. Nie uznaje zatem prostej dychotomii dualizm-monizm i ostatecznie nie rozwiązuje problemu stosunku umysłu do ciała. Co więcej, uznaje, że utożsamienie mózgu z umysłem jest nad wyraz intuicyjne i sztuczne. W tym ujęciu poznanie związane jest nie tylko z ciałem (mózgiem, układem nerwowym, zmysłami – „sam neuron nie myśli”), ale strukturami pozasomatycznymi, pozamaterialnymi, jak język, usytuowanie społeczne czy kultura, które stanowią „naddatek” przekraczający „ucieleśnienie” (dostęp do nich odbywa się oczywiście za pośrednictwem ciała i jego funkcji, ale nie jest z nimi tożsamy) (przeciwne do pewnych rozumień obecnych np. w: Varela, Thompson, Rosch 1991).

⁷ Jest to w znacznym uproszczeniu opis procesu wytwarzania czy konstruowania się kultury.

przyrodniczego; kreacja jako rodzaj zapładniania, rodzenia, embriogenezy). Te cechy poznawcze (biologia i psychologia intuicyjna) pojawiają się już na wczesnym etapie dziecięcym (np. przypisywanie rodzicom lub dorosłym „wszechwiedzy” lub wiedzy nieograniczonej czy wytwarzanie przedmiotów prowadzące do wniosku o stwórczej mocy bytu nadprzyrodzonego). Wnioskowanie o otaczającym świecie czy ludziach wpływa na myślenie o Bogu. W chrześcijaństwie wśród wiernych spotkać można rozumowanie typu „co zrobiłby Bóg”⁸, „co myśli Bóg”, czy „co się Bogu podoba” lub „co Bóg lubi”⁹ (psychologia intuicyjna: przypisanie stanów mentalnych, emocjonalnych, uczuciowych, często własnych). Ontologie intuicyjne są „wyciszane”, tłumione lub regulowane wraz z wiekiem i rozwojem intelektualnym. U dorosłych treść wierzeń winna być zbliżona do poprawności teologicznej¹⁰.

Należy wspomnieć o istotnej roli języka w formułowaniu obrazu świata (to jest ten element „naddania” do ucieleśnienia). Językiem nie tylko się komunikujemy, ale i myślimy¹¹ (Lakoff, Johnson 2010; Piattelli-Palmarini 1980). Za pośrednictwem języka reprodukuje się ontologie intuicyjne zapośredniczone przez doświadczenie kulturowe i społeczne.

Upłciwienie Boga

Dlatego, że ciało jest podstawą ludzkiego systemu pojęciowego („myśl ucieleśniona”) w ontologiach intuicyjnych dochodzi do „somatyzacji” wyobrażeń istot nadprzyrodzonych. „Somatyzacja” dotyczy różnych aspektów. Może wyrażać się choćby w idei urasowania/etniczacji (Wiktorowski 2011, 163–174) czy upłciwienia. Odbija się w nich również treść inwentarza kulturowego. Cieleśność podmiotu poznającego prowadzi do powstania schematów wyobrażeniowych. Ciało w przestrzeni „generuje” opozycje binarne będące efektem postrzegania zmysłowego (percepcji) i jego przetwarzania (odbiór bodźców zewnętrznych, umiejscowienie ciała w przestrzeni) – góra/dół, przód/tył, blisko/daleko, prawo/lewo. Doświadczenie binarności odnosi się też do rodzaju ciała (płeć ciała, płeć biolo-

⁸ W ewangelikalizmie amerykańskim popularna jest fraza *What Would Jesus Do?* (ang. ‘Co zrobiłby Jezus?’) i związany z nią akronim WWJD. Fraza pojawiła się pod koniec XIX wieku i odnosi się do koncepcji naśladowania Chrystusa (łac. *imitatio Christi*) i związanych z nią modeli postępowania.

⁹ Obecne są też odwrócenia typu „co się Bogu nie podoba” czy „czego Bóg nie lubi”. Przykładem tego typu myślenia może być fraza „Bóg nie lubi rocka”, czy spełniające już kryteria mowy nienawiści frazy „Bóg nienawidzi pedałów” (ang. *God hates fags*) czy „Bóg nienawidzi Ameryki”, głoszone przez amerykańską wspólnotę religijną uznawaną za grupę nienawiści o nazwie Westboro Baptist Church. Nawet ich strona oficjalna ma w nazwie mowę nienawiści: <https://www.godhatesfags.com/>.

¹⁰ Stwierdzenie to jest oczywiście jedynie założeniem.

¹¹ Abstrahuję w tym miejscu od debaty w łonie neuronauk, które redukują procesy myślowe, językowe i komunikacyjne do aktywności mózgowej i neuronalnej. Chodzi tu o konstruowanie i wyrażanie idei (por. Fedorenko, Piantadosi, Gibson 2024).

giczna) (Gomola 2010)¹². Dlatego ciąg cielesność-płciowość-seksualność obecny jest w konceptualizacji istoty wyższej. W większości znanych kultur nadprzyrodzone istoty wyobrażane były w jakiejś formie cielesnej, w której posiadały określoną płć¹³. Dzięki temu mogły podejmować aktywność seksualną. Często ich genitalia brały udział w stwarzaniu świata. Tak kształtująca się sytuacja problemowa, zależna od rozumienia uwarunkowanego kondycją cielesną, prowadzi do istotnych konsekwencji o charakterze teoretycznym. Otóż stwarzanie przez akt seksualny wiąże ontologicznie bóstwa ze stworzeniem, z materią. Podobnie jest również w przypadku porządkowania „pierwotnej rzeczywistości” (np. pęknięcie kosmicznego jaja, uporządkowanie chaosu) czy „pierwotnej esencji” (często jako rozczłonkowanie pierwotnej istoty). Bóstwa nie mają charakteru transcendentnego, nie wykraczają poza kondycję i prawa stworzonego świata, są „immanentnie” z nim związane¹⁴, a zatem podlegają porządkowi kosmosu (Tambiah 2007, 18; Wiktorowski 2018, 47–48). W przypadku tradycji judeochrześcijańskiej, Bóg jest odmiennej „substancji” aniżeli stworzenie. Materia (świat i człowiek) nie wychodzi z wnętrza bóstwa, ale jest stwarzana słowem (Rdz 1–2) (późniejsza koncepcja Logosu)¹⁵. Genitalia zatem nie biorą udziału w kreacji, są nieobecne. Skoro nie ma żadnego aktu o charakterze seksualnym, nieobecna jest płciowość, której funkcją jest seksualność. Więcej, schemat stwarzania jako płodzenia nie mógł zaistnieć, gdyż judeochrześcijański Bóg nie ma ciała, a zatem i genitaliów¹⁶. Jest

¹² Abstrahuję tu od kontekstów pozapoznawczych, np. somatycznego (debata nad relacją natury i kultury wskazująca, iż opozycja ta jest produktem tzw. kultury zachodniej, gdyż społeczności zbieracko-łowicze nie mają pojęcia Natury, uznając siebie za jej część – por. Descola 2013) czy tożsamościowego (współczesne spektralne modele tożsamości – por. Majcherek 2023). Kwestie te odnoszą się bowiem to innych wymiarów problemu. Należy zaznaczyć, że krytyczna refleksja nad binaryzmem jest produktem refleksji naukowej, a zatem przewyższającej intuicyjność doświadczenia jednostkowego.

¹³ Jedynie niewielka liczba bóstw czy istot hybrydycznych miała cechy interplciowe, bigenderowe, genderfluidowe (nieustalone) lub bezplciowe, np. greckie Agdistis i Fanes, także Afrodyta (jako Aphroditus), rzymska Wenus (jako Venus Barbata), egipskie Hapi, indyjskie Ila i Vaikuntha-Kamalaja (lub Lakshmi-Narayana), mezopotamskie Ninsinna, hetyckie i hurycyckie Szauszka, azteckie Tlaltecuhli, inkaskie Coa, japońskie (występują w różnych szkołach buddyzmu, shintō i religiach pierwotnych) Inari, Oyamakui no Kami, Ugajin i Umashiashikabihikoji, chińskie Lan Caihe (taoizm), aborygeńskie Kunapipi (pn. Australia) i Ungud (pn.-zach. Australia), Amihan u Tagalów (Filipiny), Amma u Dogonów (Mali), Gbadu u Fonów (Afryka Zachodnia), Jumadi u Tuluwa (Indie), Odudua u Jorubów (Afryka Zachodnia), czy Bafomet templariuszy.

¹⁴ Wyjątkiem jest nieśmiertelność lub nadzwyczajne umiejętności. Ontologicznie natomiast istnieje związek.

¹⁵ Idea stworzenia *ex nihilo* pojawia się w myśli judaistycznej i chrześcijańskiej za pośrednictwem myśli greckiej. Jest zatem późniejsza od tradycji biblijnej. Znaczący to, że myśliciele żydowski i wczesnochrześcijański, wywodzący się z kręgu kultury greckiej, przejęli koncepcje, metody i hermeneutykę greckiej myśli spekulatywnej i za ich pośrednictwem wypracowali pole dla idei wcześniej nieobecnej (Karamanolis 2014, 76; por. Zieliński 2013).

¹⁶ Należy zaznaczyć, że we wczesnej historii kultu JHWH oraz później poza kultem scentralizowanym, w pobożności typu ludowego, obecne były wyobrażenia Boga nieodbiegające od tych, które

to jednak już refleksja teologiczna autorów i interpretatorów tekstów biblijnych, a zatem taka forma aktywności poznawczej i twórczej, która jest sprzeczna, różna od doświadczenia budowanego na tzw. ontologiach intuicyjnych. Płciowość judeo-chrześcijańskiego Boga skonceptualizowana została, w związku z powyższym, w sposób funkcjonalny i jakościowy.

Funkcjonalne i jakościowe ujęcie płciowości odnosi się do tych cech, które z jednej strony są fizjologicznie związane z płcią biologiczną, z drugiej zaś są przypisywane kulturowo (gender jako społeczno-kulturowa tożsamość płci – por. Krasuska 2014, 155–158; Mizielińska 2006). Jako że środowiskiem rozwoju tradycji judeo-chrześcijańskiej były kultury patriarchalne, męskocentryczne, cechy te umieszczono w porządku binarnym, który uruchomił klasyfikacje waloryzujące (nadanie wartości). Spełniały one rolę czynników porządkujących otaczający świat, a zatem osławiający go (Kowalski 2007; Bystroń 1980). Odwoływały się one do cech, które były konstruktami danej kultury i które wiązały dane jakości z binarnie postrzeganymi płciami biologicznymi. Dymorfizm płciowy silnie związany był (i jest) z kontekstami reprodukcyjnymi (zdolności do rodzenia, opieki nad potomstwem, okazywania uczuć i emocji, zajmowania się domem) (Pakszys 2000, 19 n.). Tak konstruowaną kobiecość wiązano zatem z takimi kategoriami, jak „natura”, „materialne”, „cielesność”, „emocje”, „słabość” czy „zmiennosc”. Przeciwstawiano natomiast im konstrukt męskości związany z kategoriami: „kultura”, „duchowe”, „umysł/rozum”, „racjonalność”, „siła” i „stałość” (por. Corbin 2020; Courtine 2020; Vigarello 2020).

występowały powszechnie w innych kulturach (jako mającego ciało, czy nawet żonę – Aszerę) (synkretyzm). Ponadto w tekście Biblii hebrajskiej znajduje się wiele opisów antropomorfizujących wyobrażenie Boga. Jednakże, co należy w tym miejscu podkreślić, nie przełożyły się one na definicje teologiczne odnoszące się do natury ontycznej Boga, zarówno wyrażone w warstwie tekstologicznej, budowanej na niej myśli teologicznej czy praktyki pobożnościowej, świątynnej czy synagogałnej (Cogan 2011; Dever 2005; Münnich 2004). Dodać można, że zwalczanie kultu bogini Aszery może mieć związek z reprodukcją społecznej nierówności między płciami.



Ryc. 1: Zetniczyczone/urasowione wyobrażenia Chrystusa¹⁷.

Cechy związane z męskością odsyłały do waloryzowanych pozytywnie pojęć władzy, sprawstwa, polityki czy mądrości, natomiast cechy uznane za kobiece do waloryzowanych negatywnie pojęć podporządkowania, zależności, uległości, sfery domowej, emocjonalności czy braku rozsądku. Schemat wyobrazeniowy góra/dół reprodukował monarchiczny obraz świata związany z władzą i polityką – Bóg przebywał w górze, tak jak król na tronie. W górze znajdowało się zatem Niebo, w którym była jasność (odwołanie do geografii intuicyjnej). Obserwowanym źródłem jasności było słońce, stąd też większość bóstw solarnych była rodzaju męskiego¹⁸. W dole, pod Niebem i słońcem, znajdowała się Ziemia,

¹⁷ Pobrane z: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/6/65/CompositeJesus.JPG>. Dostęp: 17.10.2024.

¹⁸ Np. egipscy Amon-Re, Aton, Atum, Horus, Re (Ra), greccy Apollo, Helios, wschodniosłowiański Dadźbóg (utożsamiany niekiedy ze Swarozycem, a nawet Swarogiem), inkaski Inti, syryjski Jarhibol, celtycki Lug, indoiranijski Mitra, aztecki Nanautzin, babilońscy Nergal (pierwotny) i Szamasz, rzymski Sol, indyjski Surja. Nie brak też solarnych bóstw kobiecych. Stanowią one jednak mniejszość, np. japońska Amaterasu, arabska Hunam, bałtyjska Saule, czy indyjska Sawitri. Silne kultury solarne miały niekiedy charakter monoteistyczny lub henoteistyczny.

która zapładniana światłem słonecznym i deszczem (wilgoć) rodziła roślinność i dawała schronienie zwierzętom¹⁹. Dlatego wśród bóstw tellurycznych²⁰ występowała znaczna reprezentacja kobieca²¹. W Biblii (hebrajskiej i Nowym Testamencie) góra również wiązana jest z siedzibą Boga, niekiedy tak ściśle, że wyraża się to w określeniach typu „Bóg nieba”, „Niebiański Ojciec” czy „Ojciec, który jest w niebie” (por. Rdz 28,12–13; Pwt 26,15; Ne 1,4; Ps 68,5; 103,19; 104,3; 113,6; Dn 2,37; Mt 6,9.14.26.32)²². Chrześcijaństwo przejęło ten schemat i na jego podstawie zbudowało swoją soteriologię (np. w idei Wcielenia – „chleb zstępujący z nieba”: J 6,33) (Gomola 2010, 104).

Mężczyzna i związany z nim kulturowy konstrukt męskości stanowił centrum kultury patriarchalnej. Zarówno w przestrzeni publicznej, jak i w sferze prywatnej, domowej, zawsze powiązany był z władzą – polityczną lub małżeńską (jako mąż) i rodzicielską (jako ojciec). Cała kultura, w której powstawał tekst biblijny, była męskocentryczna. Relacje społeczne, rodzinne i pokrewieństwa były zogniskowane wokół i odnosiły się do mężczyzn. Dominował patrylineat, co znaczy, że potomstwo włączane było do rodu ojca oraz patrylokalność oznaczająca zamieszkiwanie w pobliżu rodziny męża²³, jak również patronimiczność²⁴. Prototypowy ojciec wypełniał przypisane mu role społeczne, w tym reprezentował rodzinę na zewnątrz, egzekwował normy behawioralne i moralne, utrzymywał dzieci w posłuszeństwie, czy zapewniał byt ekonomiczny. Prototypowa matka zredukowana była raczej do cech związanych z biologią, to znaczy nastawiona na opiekę i pielęgnację potomstwa, wytworzeniem środowiska emocjonalnego i uczuciowego w rodzinie, utrzymaniem siedliska (domu) w czystości i porządku²⁵. Domenie

¹⁹ Analogią jest tu ludzki akt seksualny, który w społeczeństwach patriarchalnych umieszczał kobietę zawsze pod męczyzną, jako podporządkowaną oraz jako odbiorczynię męskiego nasienia. Inny rodzaj aktywności nie był uznawany (Banaszak, Florkowski 2008; Blackledge [b.r.w.]; Endsjo 2011; Wiktorowski 2016; 2017).

²⁰ Bóstwa związane ze sferą ziemską, w odróżnieniu od bóstw uranicznych związanych z sferą niebieską (tu zalicza się bóstwa solarne).

²¹ Szczególnie boginie ziemi, płodności, rodzenia, urodzaju, roślinności, np. celtycka Epona, greckie Gaja i Demeter, rzymsko-gallo-germańskie Matrony, słowiańska Mokosz, południowoamerykańska Pachamama (Inkowie, rdzenna ludność Andów), staroindyjska Prythiwi, rzymskie Tellus, Ceres i Prozerpina.

²² Skróty biblijne i intytulacja za: Pismo święte 1980.

²³ Jest możliwe, że ta zasada przyczyniła się współcześnie na tzw. Bliskim Wschodzie do nadmiernej ilości aborcji selektywnych związanych z płcią, co doprowadziło do zaburzenia płciowej równowagi tamtejszych populacji (Goldberg 2011). Odnośnie do instytucji patriarchalnych por. de Vaux 2004.

²⁴ W okresie Drugiej świątyni imiona obu płci miały formę patronimiczną (Gomola 2010, 138).

²⁵ Poemat o dzielnej kobiecie z Prz 31,10–31 nakłada na wyobrażony typ idealny jeszcze więcej obowiązków. Prócz wymienionych dodaje sprowadzanie żywności z odległych terenów (w. 14), pracę na roli (w. 16), pomoc ubogim (w. 20), czy sprzedaż na rynku nadwyżki odzieży wytworzonej własnoręcznie dla rodziny, a nawet dostarczanie jej kupcom (w. 24). Nadto wymaga od niej nocnej pracy (wytworzenie odzieży: w. 18–19) i wczesnego wstawania (w. 15) (kiedy śpi i nabywa siły na to wszystko, nie wiadomo). Ma także być szczęśliwa i to okazywać (w. 25), gdy się wypowiada, ma mówić mądrze

władzy towarzyszył autorytet religijny i moralny. Odpowiedzialność za wychowanie, uspołecznienie, edukację i wprowadzenie dzieci (szczególnie synów) w meandry judaizmu spoczywała na ojcu. W kompetencjach matki były czynności opiekuńczo-pielęgnacyjne oraz przyuczenie córek do wykonywania czynności w domu czy gospodarstwie. Na ojcu spoczywał również obowiązek zapewnienia rodzinie utrzymania, dlatego też wdowy i sieroty znajdowały się w dramatycznej sytuacji materialnej (Daniel-Rops 1994; de Vaux 2004). W zasadzie całe życie rodzinne i społeczne opierało się na figurze ojca, czyli mężczyzny:

[...] „ojciec” to bardzo wyraźnie zarysowana domena pojęciowa w świecie semickim. Ze względu na patriarchalny charakter społeczeństwa oraz warunki codziennej egzystencji mieszkańców starożytnego Izraela znacznie trudniejsze od tych, w których żyją dzisiaj społeczeństwa zachodnie, była ona stale obecna w świadomości odbiorców oraz autorów i redaktorów Biblii. Dzisiaj w wielu społeczeństwach zachodnich możliwe jest w miarę normalne dorastanie i życie syna bez ojca. W starożytnym Izraelu nie sposób było wyobrazić sobie takiej sytuacji. To on był spadkobiercą własnego ojca, a zarazem kontynuatorem rodu (pokolenia), będącego zasadniczą formą identyfikacji poszczególnych Izraelitów w obrębie narodu. To on zapewniał ciągłość rodowi, z czym wiązał się społeczny przymus szybkiego ożenku w celu posiadania potomków. To jego imię nosili często zarówno synowie, jak i córki (Gomola 2010, 137–138).

Jak już powiedziano, doświadczenie – indywidualne (cielesne) lub społeczne – reprodukuje się w schematach wyobraźniowych i metaforach konceptualnych stanowiących rezerwuar kategorii poznawczych. Metafora ojca zdominowała myślenie o Bogu w chrześcijaństwie, przy szczątkowej obecności w judaizmie (np. Oz 11,1.3.4) i niewystępowaniu w islamie. Określenie (amalgamat pojęciowy) „Bóg to ojciec” wiąże się, prócz wskazanych wyżej ról społecznych, ze standardem starożytnej wiedzy biologicznej, według której jedynym przekazicielem życia był mężczyzna (por. rodowody: „Abraham zrodził Izaaka...”: Mt 1,2–16). ówczesna biologia zakładała, że w nasieniu obecna jest pełna forma ludzka. Kobieta nie była zatem dawczynią życia, tylko swego rodzaju inkubatorem²⁶:

(w. 26). Oczywiście należy się jej za to pochwała i szacunek (w. 28–31), lecz jednocześnie nie stawia się takich wymagań mężczyznom. Nie ma w Biblii podobnej formy literackiej (poematu, przypowieści), która opiewałaby pozytywne cechy mężczyzn (zapewne są domyślne) i stawiała im podobne wymagania, generując społeczne oczekiwania względem tego wzorca.

²⁶ Patologia humoralna, czyli główna doktryna medycyny starożytnej (jej elementy obecne były w medycynie klinicznej jeszcze w XIX wieku, a w Stanach Zjednoczonych Ameryki i dłużej), zakładała że krew (wówczas nie znano mechanizmu jej krążenia w organizmie) jest przyczyną innych płynów ustrojowych (np. nasienia czy mleka). Wcześniej zakładano też, że nasienie pochodzi z mózgu lub szpiku kostnego. Abstrahując od debaty o dwóch nasieniach (męskim i kobiecym; jeśli już zgadzano się, że istnieje kobiece nasienie, to uznawano je za gorsze), kwestią była forma, w jakiej istniał człowiek w nasieniu przed zamianą w zarodek i płód. Preformacjonizm głosił, że część lub całość (w zależności od nurtu; były trzy) człowieka istniała już w gotowej formie w nasieniu. Z preformacjonizmu homun-

I ja jestem człowiekiem śmiertelnym, podobnym do wszystkich, potomkiem prarodzica powstałego z ziemi. W łonie matki zostałem ukształtowany jako ciało, w ciągu dziesięciu miesięcy, we krwi okrzepły, z nasienia męskiego, i rozkoszy ze snem złączony (Mdr 7,1–2).

Rozumienie zatem Boga jako „dawcy życia” i „stworcy wszystkiego” odwołujące się do metafory rodzenia czy zradzania, odnosi się właśnie do wiedzy przyrodoznawczej w ówczesnym standardzie²⁷. Ojcostwo staje się tu metonimią rodzicielstwa, a męskość zostaje „stotalizowana”. Nie znaczy to, że kobiecość nie jest potrzebna. Ma jednak charakter wtórny, dopełniający, co wyrazi się następnie w formułach antropologii komplementarystycznej (Wiktorowski 2013).

Męskość zaaplikowana do wyobrażeń Boga działa w dwóch planach – rodzicielskim i małżeńskim. Tym samym ojciec, jako głowa rodziny, konstruuje ideę Boga jako głowy ludzkości i świata²⁸, a mąż, jako głowa żony, ideę Chrystusa jako głowy Kościoła (por. Ef 5,23)²⁹. Patriarchalne rozumienie Boga zrodziło patriarchalną wizję Kościoła. Przyjęto, że tylko mężczyźni mogą sprawować władzę. Mają zatem wpływ na decyzyjność i kształtowanie teologii, myśli społecznej, etyki, czy praktyki kościelnej. Eklezjologia oparta na modelu somatycznym (głowa i ciało) szczególnie wyraża się w formule *in persona Christi [capitis]* (łac. ‘w osobie Chrystusa [Głowy]’) i dalej *conformitas cum Christo* (łac. ‘podobieństwo [zgodność] do Chrystusa’)³⁰. Zawierają one ideę zastępstwa Chrystusa³¹.

kularnego powstała w późnym średniowieczu alchemiczna koncepcja homunkulusa, czyli sztucznie stworzonej istoty ludzkiej (sam termin jest starożytny) (por. Brzeziński 1995, 68 nn.; Sala 2018, 61–85).

²⁷ Dlatego też możliwe jest rozmnażanie poza biologicznym binaryzmem płciowym obecnym wśród gatunku ludzkiego, w którym niezbędne jest połączenie dwóch gamet pochodzących od obojga rodziców. W metaforze tej rozmnażanie płciowe (generatywne) zostało ograniczone do jakiejś formy partenogenezy. *Katechizm Kościoła Katolickiego* (1994) stwierdza: „Małżonkowie, powołani do dawania życia, uczestniczą w stwórczej mocy i w ojcostwie Boga” (§2367) i: „Płodność jest dobrem, darem i celem małżeństwa. Małżonkowie przekazując życie, uczestniczą w ojcostwie Boga” (§2398). Skoro „gameta” zawiera pełną i gotową postać ludzką, nie potrzeba partnerki rozumianej jako dawczyni jednej z dwóch gamet, ale jako „naczynie” (inkubator), w którym „homunkulus” w pełni się rozwinię. Konsekwencją ograniczenia zdolności rozrodczych do płci męskiej jest sprzeciw wobec zapłodnienia pozaustrojowego (*in vitro*). Nieobecność mężczyzny w procedurze zapłodnienia i implementacji rozrywa wyobrażenia na temat całego procesu zradzania-stworzenia.

²⁸ Na wyobrażenie roli ojca w tradycji chrześcijańskiej znaczący wpływ miała kultura rzymska, w której *pater familias* miał większe uprawnienia niż ojciec w rodzinie izraelskiej, włącznie z możliwością karania własnego dziecka śmiercią czy porzuceniem go po narodzinach (Gomola 2010, 163–164; Thuillier 2020, 57–98).

²⁹ Amalgamat „Bóg to ojciec” w katolicyzmie dopełniany jest amalgamatami „Maryja to matka”, „Kościół to matka” (Cyprian z Kartaginy [ok. 200/2010–258]: „Nie może mieć Boga za Ojca, kto nie ma Kościoła za Matkę”), czy „Kościół to rodzina”. W pobożności typu ludowego wytworzyło to specyficzne wyobrażenia Boga Ojca i Maryi jako rodziców w rodzinie patriarchalnej, czy Kościoła jako rodziny Boga, także w modelu patriarchalnym (cyt. za Gomola 2010, 178; także 167–182).

³⁰ Por. deklaracja o dopuszczeniu kobiet do kapłaństwa urzędowego *Inter Insigniores* z 1976 roku (Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith 1976).

³¹ Katolicycy teolodzy wskazują na fragment 2 Kor 5,18–20 (np. Dańczak 2010, 29). Katolickie ro-

Sprawujący posługę kapłan (szczególnie dotyczy to sakramentów) staje nie tylko w imieniu, ale też w miejscu Chrystusa, staje się jego znakiem (łac. *imitatio*) (Dańczak 2010, 29–30). Poprzez zastosowaną tu analogię bytu i analogię formy penis otrzymuje znaczenie³², przez co następuje odrzucenie kapłaństwa kobiet. Jest w tym pewna – w mojej ocenie – teologiczna sprzeczność, bowiem płciowość Jezusa Chrystusa dotyczy jedynie Jezusa jako człowieka, nie Chrystusa, który w teologii chrześcijańskiej jest drugą osobą Trójcy, a zatem nie ma płci³³. Nie sposób też – również w mojej ocenie – uznać celebracji Eucharystii jako *imago repraesentativa* męki Chrystusa poza jej sensem performatywnym. Bowiem pomiędzy „komponentami” rytuału (np. ołtarzem), a śmiercią Chrystusa na krzyżu nie zachodzi podobieństwo fizyczne, a symboliczne. Podobnie w przypadku kapłana, który „odgrywa” obraz Chrystusa, nie zachodzi podobieństwo fizyczne do palestyńskiego żyda z I wieku (dotyczy to również ubioru). Dlatego też konceptualizacje teologii feministycznych podkreślają nie męskość Chrystusa, a jego człowieczeństwo. To ostatnie, w tych perspektywach, ma być znakiem, podobieństwem wyrażanym w formule *in persona Christi* (Doyle 1983).

Wyobrażenia Boga mają charakter konwencjonalny, związane są bowiem z otaczającą kulturą i epoką historyczną. Są zatem zmienne³⁴. Zmienność ta nie jest

zumienie tego fragmentu pozwala na odniesienie do idei zastępstwa, przez co idea reprezentacji jest stopniowalna (Kościół > duchowieństwo). Protestantyzm, w dużym uproszczeniu, przesuwa rozumienie w kierunku prerogatywy, wzmacniając je ideą powszechnego kapłaństwa wszystkich wierzących (szczególnie ewangelikalizm).

³² Jest to jedyny raz, kiedy męski narząd jest nobilitowany w tradycji chrześcijańskiej (Banaszak, Florkowski 2008; Friedman 2003).

³³ Sformułowanie dogmatu trynitarne wypracowano w oparciu o pojęcia z myśli greckiej i uwieńczone w IV wieku, a zatem po tym jak odrzucono kapłaństwo kobiet, co w mojej ocenie, związane było z przemożnym wpływem kultur patriarchalnych i męskocentrycznych, w których powstało chrześcijaństwo. Choć, co należy dodać, we wczesnochrześcijańskiej myśli występowało wyobrażenie Boga jako matki („mleko Ojca”, „piers Boga”): „Logos jest wszystkim dla niemowlęcia, jakim jest chrześcijanin: i *Ojcem*, i [*M*]atką, i wychowawcą, i żywicielem” (Klemens Aleksandryjski [ok. 150–ok. 212]) (cyt. za: Gomola 2010, 186; kursywa oryg.; przywróciłem wielką literę, zgodnie z oryginałem; zmienił ją teolog katolicki, którego cytował autor). Warto zwrócić także uwagę na rozumienie pojęcia osoby w grece IV wieku (gr. πρόσωπον; transl. *prósopon* – ‘twarz’, ‘maska’) i późniejszej łacinie (łac. *persona* – ‘maska’, ‘postać’, ‘rola’). Łacińskie słowo było synonimem greckiego ὑπόστασις (transl. *hypóstasis*) (‘podstawa’, ‘esencja’, ‘istnienie’, ‘fundament’ w znaczeniu ‘podmiot’), szczególnie w debacie trynitarnej (Reese 1980, 424).

³⁴ Dotyczy to różnych aspektów. W początkach państwowości izraelskiej Bóg postrzegany był jako sojusznik w przymierzu (von Rad 1986) i miał silnie etniczny charakter (Wiktorowski 2011, 169–174; 2019, 100–101). W okresie prorockim (VIII–IV w. p.n.e.), szczególnie po niewoli babilońskiej (586–538 r. p.n.e.) zarysowały się elementy uniwersalistyczne, wykraczające poza etnos (początki uniwersalizmu zbawczego). Pojawił się także motyw Boga jako Mądrości (von Rad 1986, 345 nn.). Ewangeliczny Jezus zaproponował rozumienie, które określiłbym mianem relacyjnego i uczuciowego (troskliwy Ojciec, który wybacza i chce byśmy wybaczyli). U schyłku starożytności pojawił się Bóg wewnętrznej relacji trynitarnej. W średniowieczu rozumiany był w kategoriach metafizyki arystotelesowskiej, sposób obcy Biblii. W XX wieku pojawiły się idee Boga cierpiącego czy Boga dwubiegunowego (filozofia procesu) (Hartshorne 1948) lub też Boga jako podstawy istnienia.

niczym wyjątkowym, bowiem stare idee teologiczne nieustannie zasilane są nowymi wraz ze zmieniającym się uniwersum poznawczym. Dotyczy to również wyobrażeń upłciowiających. Pomimo dominujących męskich wyobrażeń Boga, ze względu na patriarchalne i męskocentryczne kulturowe środowisko powstania tradycji judeochrześcijańskich, obrazy kobiece również były nieustannie obecne. Wpisywały binaryzm płciowy w działanie samego Boga lub też cechy kulturowo przypisywane konstruktowi kobiecości przenosiły na podmioty inne (np. Jezus, Maryja, Kościół). Kobiecość wyrażana była w metaforach matki, macierzyństwa, rodzenia czy opieki nad potomstwem³⁵. Wątki te w drugiej połowie XX wieku podjęły teologie feministyczne.

Założenia standardu interpretacyjnego antropologii wiedzy można zatem aplikować do analizy problemu postawionego w temacie niniejszego artykułu. Wskazuje on bowiem, że środowisko kulturowe i społeczne oddziałuje na wszystkie elementy kultury, w tym na religię. Wpływ ten odbywa się nie tylko w sposób bezpośredni – wskutek czynników ludzkich, instytucjonalnych czy transferu idei – ale również pośredni, który jest trudny do określenia, jednakże stwierdzalny. Innymi słowy, dana kultura lub społeczeństwo czy grupa wytwarzają pewien „klimat” kulturowy i społeczny, w którym staje się możliwy rozwój określonych postaw, idei, perspektyw poznawczych czy aktywności.



Ryc. 2: Płciowość i seksualność Chrystusa przedstawiona w sposób niejednoznaczny³⁶

³⁵ Wiele przykładów znaleźć można w: Gomola 2010, 186–190.

³⁶ Pobrane z: [https://en.wikipedia.org/wiki/Salvator_Mundi_\(Leonardo\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Salvator_Mundi_(Leonardo)). Dostęp: 25.10.2024. Interesującym przykładem ukazania seksualności Chrystusa jest plakat zmartwychwstałego Chrystusa wykonany przez hiszpańskiego artystę Salustiana Garcíę Cruza w 2024 roku w celu promocji Wielkiego Tygodnia w Sewilli. Wizerunek dość szybko okrzyknięto mianem „zseksualizowanego”, „gejowskiego” czy „homoerotycznego” (Allen 2024).

Teologie feministyczne – krytyczne teologie ciała i języka

Teologie feministyczne³⁷ to współczesne konceptualizacje, które pojawiły się wraz z emancypacją kobiet w tzw. społeczeństwach zachodnich (por. Płonka-Syroka, Szlagowska, Stacherzak-Raczkowska, Patyk 2012; Żarnowska, Szwarz 2006). Ich początki sięgają tradycji protestanckiej i były głoszone już w XVII wieku przez kwakryzm. W katolicyzmie uprawianie teologii feministycznej stało się możliwe po soborze watykańskim II. Druga połowa XX wieku jest także czasem narodzenia żydowskiej teologii feministycznej (por. Duda 2014; Godfrejów-Tarnogórska 2006; Stańczak-Wiślicz 2006). W teologii feministycznej tekst Biblii postrzegany jest jako dyskryminujący. Podobnie męskie wyobrażenie Boga. Krytyką objęty jest patriarchy jako uniemożliwiający pełne zrozumienie równościowego przesłania tekstu biblijnego i wiary judeochrześcijańskiej, jak również zauważenie pozytywnych przedstawień i reprezentacji kobiecości. Zdaniem amerykańskiej teolożki feministycznej Rosemary Radford Ruether (1936–2022) nie można skutecznie uprawiać tak rozumianej teologii bez poprzedzających ją zmian społeczno-kulturowych. Hermeneutyka ograniczona jest bowiem do specyficznego rozumienia symboli teologicznych jako wiecznych, niezmiennych i transcendentnych wobec ludzkiego poznania (Duda 2014, 539). Z perspektywy antropologii wiedzy takie podejście jest kontrfaktyczne. Wszelkie kategorie (dotyczy to również symboli) są kulturowo, społecznie i historycznie zapośredniczonymi konstruktami. Celem zatem teologii feministycznej jest nie tylko dekonstrukcja perspektywy męskocentrycznej w teologii, ale także kontrfaktycznych podejść i metodologii.

Według teolożek i teologów feministycznych, jak również badaczek i badaczy odwołujących się w swojej praktyce do feminizmu, elementy kobiecego lub macierzyńskiego wyobrażenia Boga w judaizmie i chrześcijaństwie zostały wyparte, zatarte, zmarginalizowane lub nadano im odmienną funkcję i miejsce. W katolicyzmie wyparcie kobiecych elementów rozumienia Boga zostało przesunięte na osobę Maryi, która stała się ikoną Boga. Jednakże, co należy podkreślić, występowanie prokobiecych wątków w mariologii nie jest tożsame z możliwością ich feministycznego odczytu. Dostrzega się bowiem w kulcie maryjnym „surogat męskocentrycznej boskości” (Duda 2014, 539).

Dekonstrukcja patriarchalnych i męskocentrycznych elementów odbywa się za pośrednictwem metafor. Metaforyzacje teologii feministycznych kładą nacisk na relację i relacyjność, znosząc hierarchie i dominację teologii klasycznych nawiązujących częściej do metaforyki władzy i siły. I tak Bóg teologii feministycznych

³⁷ Użycie liczby mnogiej wskazuje na znaczne wewnętrzne zróżnicowanie. Posługując się liczbą pojedynczą należy o tym pamiętać.

to: matka, miłość, mądrość, siła, przyjaciel, opiekun, kochanek, obrońca (czyni)³⁸, natomiast Bóg teologii klasycznych to: król, wódz, wojownik, pasterz, doradca, sędzia, kapłan, ojciec, oblubieniec (małżonek patriarchalny), pan czy mocarz. Prowadzi to do bardzo konkretnych implikacji teologicznych.

Implikacje teologiczne teologii feministycznych pozycjonują się w kontrapunkcie do implikacji, jakie wynikają z uprawiania teologii klasycznych³⁹ (por. Johnson 1992; McFague 1993; Mollenkot 2014; Moore 2002; Ruether 1994). Metafora Boga jako matki ukazuje bliskie złączenie ze stworzeniem (por. Dz 17,28), przez co eksponuje się ideę boskiej immanencji (zastosowanie ma tu schemat blisko/daleko czy pojemnik). Metafora Boga jako ojca wskazuje na jego oddalenie (ojciec przebywał w przestrzeni publicznej czy pracy, nie blisko w domu), przez co chroni jego transcendencję (schematy blisko/daleko, góra/dół). Bóg jako matka rodzi świat, co wskazuje na procesualny charakter stwarzania (łac. *creatio continua*). Czyni to znaczne miejsce dla ewolucji. Klasyczne rozumienie stworzenia świata przez słowo odsyła do rozumienia kreacji jako konstruowania czy rzemiosła (łac. *creatio ex nihilo*). Wytworzenie ostatecznej i gotowej formy wprowadza konflikt z teorią ewolucji. Kobiece ujęcie Boga rehabilituje ciało i cielesność, przez co czyni teologie feministyczne teologiami ciała. Nieobecne jest tak silne w teologiach klasycznych potępienie ciała i cielesności jako grzesznych. Ciało dowartościowane zostaje w interpretacji idei Wcielenia Chrystusa, który narodził się z kobiety przez kobiece genitalia⁴⁰. Te ostatnie, jak również akt seksualny, stają się czymś więcej aniżeli kanałem transmisji grzechu pierworodnego, którą to perspektywę wprowadzały pewne rozumienia antropologii augustiańskiej. W związku z tym ciało jest afirmowane, a nie ujarzmiane w zabiegach o charakterze ascetycznym. Podobnie seksualności nieheteronormatywne. Kwestia ta łączy się z przyjęciem w teologiach feministycznych, że Bóg jako matka obdarza miłością bezwarunkową, a ta nie stawia wymagań surowej egzekutywy postaw moralnych, która ma charakter warunkowy i sprawdza zgodność z przyjmowanym modelem etyki normatywnej. Dlatego rozwiązania soteriologiczne wskazują, że zbawienie nie jest przez zasługi (np. dobre uczynki), ale przez miłość. Na tę ostatnią nie ma potrzeby zasłużyć, w przeciwieństwie do uznania, że zasługa jest niemożliwa, wywiedzionego z augustiańskiej idei totalnej deprawacji, rozwijanej także przez kalwinizm.

³⁸ Używam rodzaju męskiego tych rzeczowników, gdyż „przyjaciółka”, „opiekunka” czy „kochanka” w języku polskim posiadają pewne semantyczne obciążenie, którego w tym miejscu chciałbym uniknąć.

³⁹ Chodzi w tym miejscu o niefeministyczne teologie różnych denominacji, posługujące się „tradycyjnym” spektrum pojęć, definicji, metafor, konceptualizacji, niezależnie od wniosków do jakich one prowadzą.

⁴⁰ Abstrahuję w tym miejscu od debaty we wczesnym Kościele i idei wiecznego dziewictwa matki Jezusa.

W perspektywie feministycznej dochodzi do reinterpretacji doktryn o grzechu pierwotnym, wcieleniu, krzyżu i soteriologii. Grzech przestaje być rozumiany jako przekroczenie, chybienie celu czy złamanie ustalonych norm, a postrzegany jest jako utrata podobieństwa lub utrata relacji ze stworzeniem i bliźnim. W kontekście sprawiedliwości, Bóg nie jawi się już jako sprawiedliwy sędzia surowo egzekwujący prawo i nagradzający za dobro a karzący za zło (osądzanie jako ferowanie wyroków), tylko jako sędzina, która szuka sprawiedliwości społecznej (dla słabych, ubogich, wykluczonych), broni i leczy (standardem sprawiedliwości jest osądzanie, co jest dobre, a co złe).

Afirmacja cielesności postrzega tę ostatnią jako część świata przyrody, która staje się środowiskiem życia, o które należy troszczyć się z najwyższą starannością. Natura nie jawi się zatem jako siedlisko grzechu, zła, zepsucia czy demonów, ale dom, o który należy dbać (zależność i zastosowanie do podejść ekologicznych). Człowiek jest uznany za część przyrody, a nie „koronę Bożego stworzenia”. Nadto środowisko naturalne konceptualizowane może być jako ciało Boga lub jako ukrzyżowany Chrystus, co odsyła też do teodycealnej idei cierpiętności Boga. W tym układzie Natura nie sprowadzana jest jedynie do wymiarów kobiecych, w których człowiek (mężczyzna) ją zdobywa i ujarzmia („czyni sobie poddaną”: Rdz 1,28), tak jak mężczyzna kobietę. Sytuacja ta prowadzi do złączenia odkupienia ze stworzeniem („humanizacja socjoekonomiczna”), co skutkować ma wytworzeniem lepszego „ja” (*self*), a lepsze „ja” to lepsze społeczeństwo (eschatologia „uhistoryczniona”). Następuje w związku z tym odejście od planu historii zbawienia (stworzenie, upadek, wcielenie, zmartwychwstanie, sąd). Elementy społeczne i ekologiczne wytwarzają relacje horyzontalne (człowiek-człowiek i człowiek-przyroda – Bóg jest implikowany, ale nie tożsamy) w przeciwieństwie do wertykalnych (człowiek-Bóg). Nie występuje metafora Boga jako małżonka w modelu patriarchalnym, ale metafora Boga jako przyjaciela czy partnera (równego, ale nie w sensie ontologicznym). Nie ma też metafory Boga jako królowej, analogicznie do Boga jako króla, czyli władcy nad dominium (światem), które stara się przejąć, podbić, zniszczyć wróg (Szatan). Brak jest w związku z tym odpowiedzi o przyczynę zła. Zło jest, ale nie Natura jest zła, ale złe są nierówne struktury społeczne i podział środków.

Teologie feministyczne wskazują także na rolę płci języka. Wyobrażenia bowiem Boga w kategoriach męskich pociągają za sobą także opis w tychże kategoriach (Gomola 2010). Dlatego też kobiecy język opisu Boga jest niedostrzegalny (marginalny). Ponadto w języku pozateologicznym mężczyzna często jest zrównany ze społeczeństwem (zaimki zbiorowe), a rodzaj męski nadaje znacze-

nie ogólne i normatywne. Lingwistyczna niewidzialność kobiet w języku, także teologicznym, wspiera nierówność płci i dyskryminuje oraz wytwarza odczucie niskiej wartości kobiecych odpowiedników⁴¹.

Feministyczne propozycje rozumienia i wyobrażenia Boga, podobnie jak te męskocentryczne i patriarchalne, niosą ze sobą podejście esencjalizujące, jeśli nie esencjalistyczne. Bowiem feministyczne metafory Boga odwołują się do cech oraz funkcji, które przypisywane były esencjalistycznie rozumianym płciom biologicznym, a także ich kulturowo-społecznym konstruktom w postaci kobiecości czy męskości. Następuje zatem przesunięcie, a nie zniesienie upłciowionego rozumienia Boga. Radykalną postacią tego jest feminizm boginiczny czy ekofeminizm. Jak widać transgresja ucieleśnionych uwarunkowań procesów poznawczych jest niezwykle trudna. Istotną korzyścią teologii feministycznych jest rozbitcie tylko jednego sposobu wyobrażenia i jego dominacji oraz ukazanie innych możliwości.

Wnioski

Niemożliwe jest budowanie metafizyki jako zbioru twierdzeń o Bogu niezapośredniczonych przez ludzkie doświadczenie. Wszelkie sposoby mówienia, myślenia i wyobrażenia Boga są odbiciem kultury, relacji społecznych, w tym relacji międzypłciowych i sposobów życia. Konceptualizacja świata przez użytkowników i użytkowników języka jest odzwierciedleniem ich wiedzy o świecie – klasyczna teologia odzwierciedla dawne style myślenia i standardy racjonalności, w tym wiedzę o świecie i wyobrażenia, natomiast teologia feministyczna odzwierciedla mentalność współczesną tzw. społeczeństw zachodnich. Wyobrażenie Boga związane z przednaukowym obrazem świata może powodować obecnie trudności w wierze, dawniej nieistniejące.

Męskie wyobrażenie Boga chroni teologiczny koncept jego transcendencji, który ujęty w greckich kategoriach wskazywał na zupełną odmienność substancjalną od świata widzialnego, co prowadziło do dystansu ontologicznego, który wyrażał ideę istnienia dla samego siebie, dlatego jedynym możliwym sposobem manifestacji miało być ukazanie się w roli władcy, wszechmocnego, niewzruszonego, stojącego ponad i poza:

Bóg teizmu jest zawsze rodzaju męskiego [...]. Właśnie takie wyobrażenie Boga odrzuca teologia feministyczna, ponieważ jest to Bóg, którego nie dotyka ani ludzka historia, ani cierpienie, Bóg transcendentny, wszechmocny, niewzruszony, kwintesencja samotnego, sprawującego władzę męskiego „ja” [...], odnajdującego doskonale szczęście w samym sobie (cyt. za Gomola 2010, 184).

⁴¹ Por. spór odnośnie do używania feminatywów, szczególnie dotyczących stanowisk związanych z władzą i autorytetem (np. posłanka, ministra, prezydentka, profesor(k)a, doktora, magistra, prezeska, ekspertka). Należy dodać, że one wszystkie obecne były w polszczyźnie przedwojennej.

Taka sytuacja reprodukowała też feudalny podział klasowy społeczeństwa, od schyłku starożytności do rewolucji francuskiej, zezwalający jedynie na monarchiczny model relacji Bóg-świat. Do XVI wieku kosmologia oparta na arystotelizmie upowszechniała ideę wielkiego łańcucha bytu opisującego strukturę świata jako hierarchiczną, ustanowioną niebiańskim dekretem. Zmianę przyniósł dopiero przełom nowożytny wraz z demokratyzacją i pluralizacją życia społecznego (dyferencjacja) oraz oświecenie z modelem nauki nowożytnej zrywającym z hegemonia eksplanacyjną Kościołów chrześcijańskich (por. Grant [b.r.w.]).

Zwrot ku patriarchatowi przez monoteistyczne religie związany był ze zmianą trybu życia z nomadycznego na osiadły, co skutkowało odejściem od matrylinearności na rzecz patriarchalnego pokrewieństwa i praw reprodukcyjnych (pewność ojcostwa). Wprowadziło to kontrolę kobiet, szczególnie w sferze wyborów seksualnych, ciąży i autonomii (np. kamienowanie za zdradę, okaleczanie narządów płciowych⁴², wymuszone zasłanianie twarzy, włosów i ciała, wymuszona opieka przez męskich krewnych). Sytuacja w dużej mierze do dziś nie uległa zanikowi (por. Endsjo 2011; Gajewska, Michalski 2020; Zawadzka 2015). Czy jednak starożytne przemiany społeczno-kulturowe należy brać za wzorzec dla postępowania współcześnie? Za tym pytaniem przychodzi następne: czy patriarchat należy do istoty wiary? Należy jednoznacznie stwierdzić, że patriarchalne rozumienie Boga odzwierciedla kulturę, nie wyczerpując prawdy teologicznej o Bogu. Płciowy Jezus stał się obrazem niepłciowego Boga (Kol 1,15). Logos stał się ciałem (J 1,14). Nieobecna jest tu żadna charakterystyka, gdyż ważniejsze od tego, że narodził się jako mężczyzna jest to, że stał się człowiekiem, by zbawić człowieczeństwo. Człowiek zaś stworzony w swojej różnorodności (rodzajowej, etnicznej) wyrażając ideę „obrazu i podobieństwa” do Boga (Rdz 1,26–27) zupełnie wykracza poza kulturowo i społecznie ramowane wyobrażenia.

Bibliografia

- Adnan, Yassin. 2023. "Matters of National Football." *Arablit Quarterly* 6.09.2023. Dostępny online: <https://arablit.org/2023/09/06/matters-of-national-football-1-2/>. Dostęp: 11.09.2024.
- Allen, Nafeesah. 2024. „Sexualised“ Jesus Painting Sparks Controversy in Spain”. Dostępny online: <https://www.bbc.com/culture/article/20240205-sexualised-jesus-painting-sparks-controversy-in-spain>. Dostęp: 20.10.2024.

⁴² Włącznie z infibulacją, czyli usunięciem całości zewnętrznych narządów płciowych oraz zaszyciem sromu. Wskazuje się, że działanie to ma na celu odebranie czerpania przyjemności z aktu seksualnego i zmuszenie do wierności mężowi. Nazywanie okaleczania kobiecych genitaliów obrzezaniem jest błędem. Obrzezanie bowiem to usunięcie części lub całości napletka, co nie upośledza ani funkcji seksualnych, ani nie pozbawia genitaliów. Odnośnie do terminów i typów okaleczeń por. Drajewicz 2023, 44–46; odnośnie do kulturowego znaczenia okaleczenia ciała por. Paluch 1979.

- Banaszak, Ewa, i Robert Florkowski. 2008. „Intymne, prywatne, publiczne. O częściach ciała, które należy zakrywać.” W *Moralne obrazy. Społeczne i socjologiczne (de)konstrukcje seksualności* (Acta Univeristatis Wratislaviensis 3029: Socjologia 42), red. Ewa Banaszak, Paweł Czajkowski, 11–41. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Blackledge, Catherine. [b.r.w.]. *Wagına. Kobięca seksualność w historii kultury*. Tłum. Katarzyna Bartuzi. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Brzeziński, Tadeusz. 1995. „Zdrowie i choroba w starożytności i średniowieczu.” W *Historia medycyny*, red. Idem, 63–89. Warszawa: Wydawnictwo Lekarskie PZWL.
- Bystroń, Jan Stanisław. 1982. *Tematy, które mi odradzano. Pisma etnograficzne rozproszone*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Coogan, Michael. 2011. *Bóg i seks. Co naprawdę mówi Biblia*. Tłum. Agna Onysymow. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Corbin, Alain (red.). 2020. *Historia męskości*. Tom 2: XIX wiek. Tryumf męskości. Tłum. Tomasz Stróżyński. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.
- Courtine, Jean-Jacques (red.). 2020. *Historia męskości*. Tom 3: XX–XXI wiek. Męskosc w kryzysie. Tłum. Krystyna Belaid, Tomasz Stróżyński. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.
- Daniel-Rops, Henri. 1994. *Życie codzienne w Palestynie w czasach Chrystusa*. Tłum. Janina Lasocka. Warszawa: Wydawnictwo Cyklady.
- Dańczak, Andrzej. 2010. „Zasada reprezentacji zawarta w formule *in persona Christi agere*.” *Studia Gdańskie* 26: 27–42.
- De Cruz, Helen, i Johan De Smedt, 2023. *Teologia naturalna? Religioznawstwo kognitywne a dowody na istnienie Boga*. Tłum. Stanisław Ruczaj, Maja Białek, Miłosz Puczydłowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Descola, Philippe. 2013. *Beyond Nature and Culture*. Tłum. Janet Lloyd. Chicago, Ill./London: The Univeristy of Chicago Press.
- Dever, William G. 2005. *Did God Have a Wife?: Archaeology and Folk Religion in Ancient Israel*. Grand Rapids, Mich./Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Doyle, Eric. 1983. „The Question of Women Priests and the argument *In Persona Christi*.” *Irish Theological Quarterly* 50(2–4): 212–221 [DOI: 10.1177/002114008305000408].
- Drajewicz, Dariusz. 2023. „Karalność infibulacji, ekscyzji, klitoridektomii oraz innego trwałego i istotnego okaleczenia żeńskiego narządu płciowego.” *Prokuratura i Prawo* 12: 43–56. Dostępny online: <https://www.gov.pl/attachment/f3cff3c6-699d-45be-b8ab-a632d8a7b259>. Dostęp: 11.09.2024.

- Duda, Sebastian. 2014. „Teologia feministyczna.” W *Encyklopedia gender. Płeć w kulturze*, red. Monika Rudaś-Grodzka et al., 538–541. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Endsjø, Dag Øistein. 2011. *Seks a religia. Od balu dziewic po święty seks homoseksualny*. Tłum. Andrzej Trzeciak, Olga Galimska. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Fedorenko, Evelina, i Steven T. Piantadosi, Edward A.F. Gibson. 2024. “Language is Primarily a Tool for Communication Rather Than Thought.” *Nature* 19.06.2024. Dostępny online: <https://www.nature.com/articles/s41586-024-07522-w>. Dostęp: 13.09.2024.
- Fleck, Ludwik. 2007. *Style myślowe i fakty. Artykuły i świadectwa*. Red. Sylwia Werner, Claus Zittl, Florian Schmalz. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Friedman, David M. 2003. *Pan niepokorny. Kulturowa historia penisa*. Tłum. Joanna Kolczyńska. Warszawa: Muza SA.
- Gajewska, Agnieszka, i Maciej Michalski (red.). 2020. *Kultury dziewictwa*. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.
- Geertz, Clifford. 1992. „Religia jako system kulturowy.” Tłum. Dorota Lachowska. W *Racjonalność i styl myślenia*, oprac. Edmund Mokrzycki, 498–555. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Geertz, Clifford. 2005. *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*. Tłum. Maria M. Piechaczek. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Godfrejów-Tarnogórska, Agnieszka. 2006. „Teologia feministyczna – w poszukiwaniu kobiecego aspektu judeochrześcijańskiej tradycji duchowej.” W *Kobiety i religie*, red. Katarzyna Leszczyńska, Agnieszka Kościańska, 277–292. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Goldberg, Michelle. 2011. *Wojny reprodukcyjne. Płeć, władza a przyszłość świata*. Tłum. Agnieszka Weseli-Ginter. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Gomola, Aleksander. 2010. *Bóg kobiet. Studium językoznawczo-teologiczne* (Teolingwistyka 7). Tarnów: Wydawnictwo Biblos.
- Grant, Edward. [b.r.w.]. *Średniowieczne podstawy nauki nowożytnej w kontekście religijnym, instytucjonalnym oraz intelektualnym*. Tłum. Tadeusz Szafranski. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Hartshorne, Charles. 1948. *The Divine Relativity: A Social Conception of God*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
<https://www.godhatesfags.com/>.
- Johnson, Elizabeth A. 1992. *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*. New York, N.Y.: Crossroad.

- Karamanolis, George. 2014. *The Philosophy of Early Christianity*. London/New York, N.Y.: Routledge Taylor & Francis Group.
- Katechizm Kościoła Katolickiego. 1994. Oprac. Mirosław Baranowski. Dostępny online: <http://www.katechizm.opoka.org.pl/>. Dostęp: 23.10.2024.
- Kowalski, Piotr. 2007. *Kultura magiczna. Omen, przesąd, znaczenie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Krasuska, Karolina. 2014. „Gender (płeć).” W *Encyklopedia gender. Płeć w kulturze*, red. Monika Rudaś-Grodzka *et al.*, 155–158. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Lakoff, George i Mark Johnson. 2010. *Metafory w naszym życiu*. Tłum. Tomasz P. Krzeszowski. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Majcherek, Janusz A. 2023. „Binarny i spektralny model tożsamości.” *Przegląd Socjologii Jakościowej* 19(1): 6–21 [DOI: 10.18778/1733-8069.19.1.01].
- Marks, Karol. 1843. „Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa”. Dostępny online: <https://www.marxists.org/polski/marks-engels/1843/krytyka-hegel-fil-prawa.htm>. Dostęp: 12.09.2024.
- McFague, Sallie. 1993. *The Body of God: An Ecological Theology*. Minneapolis, Minn: Fortress Press.
- Mizielińska, Joanna. 2006. *Płeć, ciało, seksualność. Od feminizmu do teorii queer*. Kraków: Universitas.
- Mollenkott, Virginia Ramey. 2014. *The Divine Feminine: The Biblical Imagery of God as Female*. Eugene, Oreg.: Wipf & Stock.
- Moore, Zoë Bennett. 2002. *Introducing Feminist Perspectives on Pastoral Theology*. London/New York, N.Y.: Sheffield Academic Press.
- Münnich, Maciej. 2004. *Obraz Jahwe jako władcy choroby w Biblii Hebrajskiej na tle bóstw bliskowschodnich*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Pakszys, Elżbieta. *Między naturą a kulturą: kategoria płci/rodzaju w poznaniu. Studium epistemologii naturalizowanej w perspektywie feministycznej* (Seria Filozofia i Logika 80). Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.
- Paluch, Adam. 1979. *Zwyczajowe okaleczenia ciała u tubylców australijskich w XIX i XX wieku. Studium etnograficzne* (Acta Universitatis Wratislaviensis 469). Wrocław: Wydawnictwa Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Piattelli-Palmarini, Massimo (red.). 1980. *Language and Learning: The Debate between Jean Piaget and Noam Chomsky*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

- Pike, Kenneth. 1967. "Etic and Emic Standpoints for the Description of Behavior." W *Language and Thought: An Enduring Problem in Psychology*, red. Donald C. Hildum, 32–39. Princeton, N.J./Toronto/London: D. Van Nostrand Company.
- Pismo Święte. 1980. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*. Oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tyńskich. Poznań/Warszawa: Wydawnictwo Pallottinum.
- Płonka-Syroka, Bożena (red.). 2005. *Antropologia wiedzy. Perspektywy badawcze dyscypliny* (Antropologia Wiedzy 1). Wrocław: Wydawnictwo Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Płonka-Syroka, Bożena. 2007. *Niemiecka medycyna romantyczna*. Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Płonka-Syroka, Bożena. 2013. *Medycyna w historii i kulturze. Studia z antropologii wiedzy*. Wrocław: Uniwersytet Medyczny im. Piastów śląskich we Wrocławiu.
- Płonka-Syroka, Bożena, i Aleksandra Szlagowska, Justyna Stacherzak-Raczkowska, Aleksandra Patyk. 2012. *Zjawisko antykoncepcji w perspektywie społecznej i historycznej*. Wrocław: Quaestio.
- Rad, Gerhard von. 1986. *Teologia Starego Testamentu*. Tłum. Bogusław Widła. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Reese, William L. 1980. *Dictionary of Philosophy and Religion: Eastern and Western Thought*. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press.
- Ruether, Rosemary Radford. 1994. *Gaia & God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing*. New York, N.Y.: HarperSanFrancisco.
- Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith. 1976. *Declaration Inter Insigniores on the Question of Admission of Women to the Ministerial Priesthood*. Dostępny online: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19761015_inter-insigniores_en.html. Dostęp: 24.10.2024.
- Sala, Bartłomiej Grzegorz. 2018. *W upiornym laboratorium. Homunkulus, golem, potwór Frankensteina, Mr Hyde i inni*. Olszanica: Wydawnictwo Bosz.
- Stańczak-Wiślicz, Katarzyna. 2006. „Czy można pogodzić feminizm z praktyką religijną? Dylematy feministycznej teologii judaizmu.” W: *Kobiety i religie*, red. Katarzyna Leszczyńska, Agnieszka Kościańska, 247–262. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Szyjewski, Andrzej. 2008. *Etnologia religii*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Tambiah, Stanley Jeyaraja. 2007. *Magia, nauka, religia a zakres racjonalności*. Tłum. Bartosz Hlebowicz. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Thuillier, Jean-Paul. 2020. „Rzymskie koncepcje męskości. *Vir, virilitas, virtus*.” W: *Historia męskości*. Tom 1: *Od starożytności do oświecenia. Wymyślanie męskości*,

- red. Georges Vigarello. Tłum. Tomasz Stróżyński, 57–98. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.
- Varela, Francisco J., i Evan Thompson, Eleanor Rosch. 1991. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Vaux, Roland de. 2004. *Instytucje Starego Testamentu*. Tom 1: *Nomadyzm i jego pozostałości*. *Instytucje rodzinne, instytucje cywilne*, Tom 2: *Instytucje wojskowe, instytucje religijne*. Tłum. Tadeusz Brzegowy. Poznań: Pallottinum.
- Vigarello, Georges (red.). 2020. *Historia męskości*. Tom 1: *Od starożytności do oświecenia*. *Wymyślanie męskości*. Tłum. Tomasz Stróżyński. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.
- Wiktorowski, Grzegorz. 2011. „Teoretyczne podstawy rasizmu religijnego na przykładzie mormonizmu i jego wpływ na międzynarodową działalność ruchu.” W *Nauka w kontekście wzorców kultury* (Antropologia Wiedzy 5), red. Bożena Płonka-Syroka, Agnieszka Kaźmierczak, 163–195. Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Wiktorowski, Grzegorz. 2013. „Model rodziny i relacji małżeńskich w amerykańskim fundamentalizmie protestanckim.” W: *Problem kontroli urodzeń i antykoncepcji. Krytyczno-porównawcza analiza dyskursów* (Studia Humanistyczne Wydziału Farmaceutycznego Uniwersytetu Medycznego we Wrocławiu 7), red. Bożena Płonka-Syroka, Aleksandra Szlagowska, 45–78. Wrocław: Uniwersytet Medyczny im. Piastów śląskich we Wrocławiu.
- Wiktorowski, Grzegorz. 2016. „Pornografia – Not a Love Story? Meandry paradygmatacznych przeinaczeń: miłość, seks, ciało, gender, medykalizacja.” W: *Miłość niemożliwa* (Antropologia miłości 8), red. Bożena Płonka-Syroka, Aleksandra Szlagowska, 185–223. Wrocław: Oficyna Wydawnicza Arboretum, Wrocław 2016.
- Wiktorowski, Grzegorz. 2017. „»Szaleństwo ciała« – pornografia współczesna a medykalizacja ciała. Implikacje historycznomedyczne.” *Forum Socjologiczne* 8: *Seks nasz (nie) powszedni. Społeczno-kulturowe konteksty zachowań seksualnych*: 125–145.
- Wiktorowski, Grzegorz. 2018. „Szatan, demony, zwiedzenie... Stosunek do przypadku, przesądu oraz myślenia magicznego w modelu uzdrowienia założyciela Vineyard Fellowship Johna Wimbera. Na marginesie antymagicznego podejścia protestanckiego.” W *Ślepy los, traf, przypadek. O wpływie przeznaczenia na rzeczy i ludzkie sprawy* (Stromata Anthropologica 13), red. Katarzyna Łeńska-Bąk, 43–63. Opole: Uniwersytet Opolski.

- Wiktorowski, Grzegorz. 2019. „Od kulpabilizacji przez medykalizację do penalizacji i z powrotem... Próba antropologicznego odczytania Rz 1, 24–28 (stosunki homoerotyczne).” *Theologica Wratislaviensia* 14: *Wolność i wartość*: 95–118.
- Wrzosek, Wojciech. 2010. *Historia – kultura – metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii* (Acta Universitatis Wratislaviensis 3283). Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Zawadzka, Anna. 2015. *Ten pierwszy raz. Konstruowanie heteroseksualności*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Zieliński, Jacek. 2013. *Koncepcja creatio ex nihilo w myśli Apologetów greckich II wieku*. Wrocław: Oficyna Wydawnicza „Atut”.
- Żarnowska, Anna, i Andrzej Szwarc (red.). 2006. *Kobieta i rewolucja obyczajowa. Społeczno-kulturowe aspekty seksualności. Wiek XIX i XX* (Kobieta i...9). Warszawa: Wydawnictwo DiG.

Why Does the *Phallus* Matter?:

Anthropological Reflection on the Gender of the Judeo-Christian God

A b s t r a c t

The article presents an analysis of the problem of gendered representations of God in the Judeo-Christian tradition. The interpretative standard of the anthropology of knowledge was applied for this purpose, for which methodological inspirations come from the area of cultural anthropology, British and French social history and microhistory, German schools of social and cultural history of science, and cognitive sciences. In this approach, people are perceived as subjects, and religion is considered a natural phenomenon (but not in a reductionist way). The content of religious beliefs is related to the cultural and historical contexts in which they arose. Therefore, they contain a cultural inventory, and their individual elements are conceptualized in categories present in a given culture. The representations of God in the Judeo-Christian traditions were shaped in the context of patriarchal and male-centric cultures. For this reason, they took on a form referring to masculinity as a standardizing and normalizing pattern. However, the male image of God does not exhaust the theological truth about God, as feminist theologies have shown, for example.

Keywords: anthropology of knowledge, patriarchal culture, male-centrism, gender of God, feminist theology(ies), theology of the body, theology of language, Judeo-Christian tradition, embodiment of knowledge, gendering of God

Słowa kluczowe: antropologia wiedzy, kultura patriarchalna, męskocentryczność, płeć Boga, teologia(e) feministyczna(e), teologia ciała, teologia języka, tradycja judeochrześcijańska, ucieleśnienie poznania, upłciowienie Boga