

Aby rozpocząć lekturę,
kliknij na taki przycisk ,
który da ci pełny dostęp do spisu treści książki.

Jeśli chcesz połączyć się z Portem Wydawniczym
LITERATURA.NET.PL
kliknij na logo poniżej.



Emaus

Zbigniew Mikołajko

Emaus

oraz inne spojrzenia do wnętrza Pisma

słowo/obraz terytoria

Redakcja / Dorota Zirra, Aneta Zalesińska

Korekta / Wojciech Werochowski

Indeks / Katarzyna Chrzęstek

Skład / Piotr Górski

Druk i oprawa / Drukarnia Wydawnictw Naukowych S.A., Łódź, ul. Żwirki 2

© Copyright by Zbigniew Mikolejko

© Copyright for this edition by wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1998

Na okładce wykorzystano fragment z *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et métiers* Diderota i d'Alemberta

Książka dofinansowana przez Komitet Badań Naukowych

Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, 80-244 Gdańsk, ul. Grunwaldzka 74/3

tel.: (058) 341 44 13, tel./fax: (058) 345 47 07

ISBN 83-87316-26-1

Podpatrujący nie widzi wyraźnie
i wielu rzeczy może się tylko domyślać.
Obraz, jaki mu się jawi, jest niepewny,
zagadkowy, pozbawiony szczegółów,
które giną gdzieś w mroku.

Octavio Paz *Podpatrywanie Indii*

Od autora

Książka ta jest wyrazem pewnej pokusy, z której – nie lękając się sentymentalizmu takiego wyznania – chciałbym się zwierzyć właśnie teraz, choć eseje, które tu zebrałem, powstawały lat kilka, a samo to uczucie towarzyszyło mi chyba zawsze, od chwili, gdy po raz pierwszy, biorąc katechizmową edukację, zetknąłem się z niepokojącą urodą biblijnych opowieści. To jasne: początki owej pokusy i owego niepokoję były bardzo mgliste, nieświadome, nie do nazwania – żywiły się materią dziecięcej wiary, dziecięcym odczuwaniem blasku i mroku *sacrum*, oscyływały między radością a lękiem, między obawą a nadzieją, bez należytego wsparcia rozumu, bez pomocy, jakie dają rozmaite pozytywne lektury i, najzwyczajniej, samo życie, jeśli trwa ono przynajmniej parę dziesiątków lat.

Pokusa zaś, o jakiej tu mówię, jest prosta, a ponadto chyba powszechna: to potrzeba „niewiernego Tomasa”, aby wetknąć palec w ranę Tajemnicy. A także bardziej zdrożna potrzeba *voyeura*, aby – pozostając za kulisami dziejów, nie ponosząc odpowiedzialności i wiele nie ryzykując – zerknąć w ich ciemne wnętrza.

Obie te potrzeby zbiegają się tu więc w jedno. Ale chyba nie muszę tłumaczyć, że pierwsze z owych pragnień ma dla mnie o wiele większą wagę. Że to ono w istocie stoi u początków tej książki, podczas gdy drugie – z konieczności i, w pewnym sensie, niestaranie czy niekonsekwentnie – tylko mu towarzyszy. Stało się tak dlatego, że to *sacrum* Pisma (przede wszystkim tam, gdzie mowa jest o Jezusie Chrystusie) ma dla mnie moc nieodpartą, że przeważa w moich myślach nad *profanum* Historii. Jednak przecież zbiegają się one nierzadko, dukt Pisma i dukt Dziejów, w jedną ścieżkę, w jeden trakt. Snują razem.

Nie lekceważę jednak historycznych mechanizmów. Przeciwnie: to w nich często zdarza mi się widzieć klucz do mechaniki sakralnej, to one nierzadko podsuwają mi rozwiązania tych problemów, które uważam za szczególnie zagmatwane w religijnym *mysterium*

tremendum i religijnym *mysterium fascinans*, lub prowadzą poprzez mroczne zakamarki dyskursów. Lecz bywa i odwrotnie: świat *profanum* staje się jaśniejszy, bardziej zrozumiały w świetle *sacrum* (choć przecież nie łagodniejszy).

Ale to uwagi banalne, banalne spostrzeżenia.

Ważniejsza od nich jest tu kwestia „niewiernego Tomasza” i mojego dziedzictwa w jego duchowym spadku. Nie, nie jestem przywiązany do jego empirycznych rozszczeń, do jego próby, by namacalnie zgłębić Misterium. Nie podziwiam także jego odwagi, która zapewne – jak w podobnych przypadkach zwykł mawiać Chrystus – płynęła z ubóstwa ducha i serca nieskorego do wiary. Istotny jest natomiast dla mnie Tomaszowy niepokój wobec Tajemnicy, istotna jego nieobojętność, która nie chce ograniczyć się do świadectwa wzroku. I nie chodzi tylko o pragnienie sceptyka, który chciałby rozwiać złudzenia zmysłów, który chciałby strzepnąć sen z powiek i wypłoszyć złośliwego demona spod czaszki, aby otrzeć się o sam rdzeń prawdy. Chodzi o taki stan ducha, który każe zmierzyć się z Literą – dla samego jej istnienia i dla samego przekonania, że pod jej wygładzoną powierzchnią coś się skrywa.

Takich miejsc, takich tajemnych przepaści, które czają się pod powierzchnią słów i liter, jest w Piśmie oczywiście mnóstwo. Nie wszystkie z nich miały i mają dla mnie jednaką moc. Nie wszystkie mnie tak samo interesują i wydają mi się z takich lub innych względów ważne. Dotyczy to zwłaszcza Starego Testamentu, którego dramatyczną, trudną urodę zacząłem doceniać znacznie później niż piękno Nowego Zakonu. Tym, co najmocniej mnie w nim przyciągnęło, stała się najpierw – by tak rzec – sprawa kobiet. Ich stał się los w otchłani archaicznej kultury, z jakiej zdaje relację najstarsza wedle niektórych badaczy Biblii jej część: Księga Sędziów.

W Nowym Testamencie natomiast zawsze fascynowały mnie te fragmenty Ewangelii, których nie potrafiłem sobie wyjaśnić, a nad którymi – w moim mniemaniu – prześlizgiwały się obojętnie, nierzadko ich nie zauważając, prace rozlicznych egzegetów. Tym rozmaitym egzegetom, a także religioznawcom, zawdzięczam oczywiście sporo, nie zawsze zdając sprawę z moich wobec nich długów, ale przede wszystkim chciałem szukać drogi przez sekretne i ważne dla mnie miejsca na własną rękę, choćby błędząc, choćby do niczego nie dochodząc.

Wędrówka ta uzmysłowiła mi, że to tajemnica jest najlepszym – może wręcz jedynym możliwym – obrazem prawdy. I że dlatego

właśnie trzeba się z nią borykać, nigdy w istocie nie docierając do kresu, do tej smugi jasnego światła, która jest rdzeniem wszystkich rzeczy. W tej wędrówce ponadto chciałem dotknąć pewnych powiązań, których nie widać zbyt wyraźnie na słów powierzchni: nieoczekiwanych więzi pomiędzy Erosem a Thanatosem, gry i zabawy ze śmiercią, rytuału religijnego z polityką i wojną, pogaństwa z monoteizmem, świętości z przemocą, ofiary z katem, ciała z *pneumą* – i mnóstwa innych. A szczególnie ważne były dla mnie owe paradoksalne więzi, które wynikają z przeciwieństw, z antynomii, z brania się zmagających się sił.

Nieodparty impuls pchał mnie ku różnym tekstom, miejscom i enigmom Pisma – tym zwłaszcza, które wiążą się z osobą i dziejami Jezusa. Próbowałem więc, nie bez emocji, dotknąć kilku tajemnic jego losu, zaświadczonych w ewangeliach. Po to również, by odnaleźć w nich pewne pierwiastki uniwersalne, pewne paradygmaty i wątki, które nie są tylko przeżytym już i skodyfikowanym dziedzictwem, ale żywym wiązaniem – także dla czasów nam współczesnych, także dla innych przestrzeni kultury i zbiorowego życia niż religia.

W obu tych kręgach, staro- oraz nowotestamentowym, które stały się przedmiotem mojej uwagi, siłą rzeczy selektywnej, próbowałem poruszać się po śladach Rudolfa Otto (myślę oczywiście o jego książce *Świętość*), to znaczy zająć się przede wszystkim nie Bogiem filozofów i teologów, Absolutem, abstrakcyjnym, oderwanym pojęciem czy alegorią moralną, lecz „Bogiem żywym”, który zwyczajnym wierzącym ukazuje się jako przemożna siła, tchnąca miłością i gniewem, niepodatna na wszelkie racjonalizacje i spekulacje, wymykająca się wszelkim systematom. Który mówi do ludzi swą nieodpartą mocą. Który miota nimi w piekle materii. Który jest takim właśnie, jakim widzieli go wielcy mistrzowie Rudolfa Otto – święty Paweł, święty Augustyn czy Luter – albo mistycy i herezjarchowie.

Próbowałem zatem. Nie wiem jednak, czy mi się to udało. Czytelnik zechce sam rozsądzić te sprawy.

Pisząc szkice zebrane w tej książce często wracałem pamięcią, jak zawsze w ważnych chwilach, do moich Dziadków, Marii i Antoniego L., których nie ma wśród żywych od blisko trzydziestu lat. I żał mi było, jak zwykle, że nie mam ani Ich czystej wiary, ani Ich dobroci, które pozwoliły Im znieść wszystkie moje krnąbrności, niepokoje i bunty, a mnie obdarzyły tymi jedynymi pogodnymi dniami

dzieciństwa i młodości, jakie miałem. To jasne, że tak jak wtedy, nie podzielaliby Oni moich poglądów na wiele spraw, o których tu piszę, może nawet na wszystkie. Że wiele rzeczy Ich by po prostu bolało. Ale to jasne również, że bez Nich właśnie nie powstałaby ta książka. I wiem, wiem to na pewno, że nie jest to Ich ostatni dar: bo są w moich myślach.

Warszawa, październik 1997

Najwyższa samotność Chrystusa, najwyższa samotność człowieka... Pantokrator z ruin kościoła na wzgórzu San Giuliano – w głębinie lasów ponad rojowiskiem etruskich grobów, pod mechanicznym spojrzeniem idiotkamery. Fot. Zbigniew Mikołajko

Strona Pana

Emaus

1

Od chwili, gdy poznałem opowieści o Zmartwychwstaniu, jedna z nich nie dawała mi spokoju. Jej słowa wciąż powracały, wciąż – przymknąwszy oczy – napotykałem ten sam obraz: trzech wędrujących „do wsi, zwanej Emaus”, trzech skamieniałych w widzeniu, jak Świętokrzyski Pielgrzym. W tekście tym – tak to czułem – skupiał się sens wydarzeń paschalnych. Bez niego doświadczenie Wielkiej Nocy byłoby ogołoczone, zamknięte w dramacie Męki, w pustce Groty, której strzegł anioł. W przerażeniu niewiast i apostołów.

2

Najpierw więc – myślę – w przywiązaniu do scen na drodze w Emaus i w tamtejszej gospodzie był protest dziecinnej religijności, która nie mogła przyjąć tragedii Krzyża i Grobu. Pamiętam przecież, wciąż pamiętam, mój lęk, gdy po raz pierwszy przywiedziono mnie do symbolicznego grobu w parafialnym, gotyckim kościele, abym pod ostrymi żebrami sklepień ujrzał nagiego Chrystusa, złożonego wraz z krucyfiksem na śmiertelnych marach, wśród fioletowych powić. Dzieje Człowieka z Nazaretu wyczerpywały się dla mnie bowiem w subiektywnym apokryfie, który sprawia sobie chłopięca gnoza, w naiwnej „ewangelii dzieciństwa”, bliskiej – mimo dystansu wieków i doświadczeń – tym fantastycznym tekstom, których tak bardzo potrzebowała wiara wczesnego chrześcijaństwa. Choć, gdy czytam teraz na przykład *Protoewangelię Jakuba* czy *Arabską ewangelię dzieciństwa*, widzę tam znaki śmierci: ów niedorosły Judasz, który – poprzedzając cios rzymskiej włóczni – rani bok niedorosłego „Pana Iassu”, owe eksperymenty z wężem i zabójcze działanie *sacrum*, skupionego w niepokojnym synu Józefa-cieśli...

Lecz wtedy – w czasie, gdy miałem lat nie więcej niż dziesięć – cały akt zbawczy Jezusa sprowadzał się w moich oczach do świetlistej chwili Narodzin w szopie, w baśniowej scenerii hołdu zwierząt, pasterzy i Trzech Króli (ich obecność i dary otwierały od zaraz perspektywę świątecznego rytuału – z kolędami, choinką i książkami w prezencie). W tej dziecinnej ekonomii zbawienia całe życie Jezusa – jego obecność w tłumie, jego słowa i porywające obrazy cudów – były tylko dopowiedzią do baśni, którą – na mocy paradoksu wiary – otwierał *happy end*.

3

Nie wiedziałem, śniąc co roku w śnieżne, grudniowe dni na Warmii sen o Gwiazdce, że po latach, w jakimś tekście Eugena Drewermanna, napotkam myśl, iż Zmartwychwstanie nie było aktem jednorazowym, lecz dokonywało się przez całe życie Jezusa. Nie wiedziałem też, że dzięki tej refleksji – która teraz zdaje mi się czymś prostym, pozbawionym rewelatorskiego sensu (zupełnie tak, jakbym poszukiwał „skradzionego listu” z opowiadania Poego już po lekturze tej historii) – zacznę rozumieć głębiej swą pierwotną fascynację scenami z Emaus. Scenami, które przenosiły Jezusa na powrót w człowieczy wymiar. Które na chwilę, jaką trwa lektura, wydierały go Transcendencji.

Klucz Drewermanna okazał się tu czymś lepszym od tego, który podsuwały obrazy dwu holenderskich mistrzów: Rembrandta i Vermeera.

4

Pierwszy odbiegał od tego, co widziałem zwykle, zamknąwszy oczy: od obrazu spowitej kurzem drogi, drogi wijącej się wśród kamieni i karłowatych krzewów, którą zmierzają trzej wędrowcy (ich twarze i sukni, tak bardzo wyrazistych w moim widzeniu, nie potrafiłbym opisać, choć wiem, że Izraelici tamtego czasu przypominali bardziej Greków niż chałaciastych Żydów z Orientu, do jakich upodabniają ich antysemitizm czy nieświadomość późniejszej ikonografii). Odbiegał też od mych wyobrażeń o finalnym akordzie tej wędrówki – mimo że na płótnie *Pielgrzymi w Emaus* Rembrandt jemu właśnie poświęca uwagę. Jednak w żółtawych światłach obra-

zu (które mają kierować naszą myśl nie ku naturalnemu *lux*, lecz ku nadmysłowemu, transcendentnemu *lumen*) dokonuje się jakieś zamazanie sensu opowieści albo – raczej – jego rozpołowienie. Oto Rembrandt zawiesił jakby swą decyzję i waha się, czy odesłać widza ku dewocyjnemu wymiarowi tej sceny (z umieszczonym tu centralnie Chrystusem w złocistej, promieniującej aureoli), czy ku jej „rodzajowości” (więc: typowa holenderska gospoda z XVII wieku, trzej podróżni przy stole i podający im sługa...).

5

Vermeer także umieścił swoją scenę w gospodzie: bardziej asceetyczna i tajemnicza niż u Rembrandta, przedstawia ona grupkę ludzi skupionych wokół siedzącego za stołem Chrystusa. Za chwilę rozegra się ostatni – najważniejszy – jej akt: Pan zostanie rozpoznany i odejdzie, by się ukazać zgromadzonym w Wieczerniku apostołom. A zatem...

Widziałem ową scenę w trzech wariantach, na trzech zestawionych ze sobą reprodukcjach. Pierwsza przedstawiała zaledwie szkic do niej – kanciasty zarys linii, niemalże „kubistyczne” formy przedmiotów (ten stojący na stole dzbanek, który przypominał tak bardzo inny, z późnego płótna Cézanne’a!). Na reprodukcji drugiej widniał gotowy już obraz. Reprodukcją trzecią była fotografia: obraz wisiał na ścianie, nad głową nobliwego pana w otoczeniu urzędników policji. Bo płótno Vermeera – ozdoba jednego z rotterdamskich muzeów – nie było płótnem Vermeera: namalował je w latach 1936-1937 geniusz imitacji – van Meegeren, biorąc „po kawałku” z innych arcydzieł mistrza, przekształcając i pozując postaci, by nie zagiąć nic z „ducha”. I to się – przyznaję – powiodło. Ale czyż można udać się do Emaus, czyż można je jakoś pojąć, poprzez labirynt z puzzli? Lecz – jednak – niepokoi mnie coś w produkcie van Meegerena: niepokoi jego wybór, jego przecucie, że dla genialności fałszerstwa, dla pełnego oddania imitowanej prawdy, Emaus jest najlepszym motywem.

6

Prawdy o Emaus nie oddają dzieje tego miasta, choć – jeśli użyć metafory Renana – nie należało ono do tych miast Judei, które eg-

zystowały „poza historią”. Wprost przeciwnie: bliskość Jerozolimy skazywała je na historię – czasem aż do zatracenia. Jednak Emaus przetrwało wszelkie burze, mimo że nie ominęły go szaleństwa strażników, buntowników i pacyfikatorów.

Najpierw Juda Machabejczyk zmagał się w jego okolicach z Syryjczykami. I tak powiada o ich wodzu Pierwsza Księga Machabejska: „Potem powrócił [Bakchides] do Jerozolimy i w Judei odbudowywał obronne miasta: twierdzę w Jerychu, w Emmaus, w Bet-Choron, w Betel, w Tamnata, [w] Faraton i w Tefon; w każdej – wysokie mury, bramy i zasuwę” (1 Mch 9, 50).

Później w owym mieście – położonym w dolinie Szaron, u podnóża Gór Judzkich, i zwanym przez starożytnych także Nikopolis – stacjonował rzymski garnizon okupacyjny (od 47 roku p.n.e.). W 44 roku p.n.e. Emaus zostało zniszczone za niepłacenie podatków i to samo spotkało je w czwartym roku naszej ery, gdy judejski partyzant Atroges napadł w jego pobliżu na rzymski konwój, zabijając centuriona Ariusa. Z owych zniszczeń Emaus podnosiło się powoli i w czasach, gdy ewangelista opowiada o spotkaniu w drodze ku niemu, było być może wioską. Jednak już w 68 roku Wespazjan umieszcza tu V Legię Macedońską, a miasto pojawia się na mapie Ptolemeusza (II wieku), na Tablicach Peutingera (III wieku) i w Talmudzie (który w III wieku podkreśla współobecność tu trzech wyznań: mozaistycznego, samarytańskiego i chrześcijańskiego). W 221 roku – dzięki zabiegom prefekta, przyjaciela Orygenesisa i autora zaginionej książki *O czasach*, Juliusza Afrykańczyka – Emaus otrzymuje prawa miasta rzymskiego i (ze swymi umocnieniami, stadionem, teatrem, świątyniami i łaźniami) staje się jednym z ważniejszych ośrodków prowincji syryjsko-palestyńskiej. Jednak po zniszczeniach (w powstaniu samarytańskim, w najazdach perskim i muzułmańskim) nie odzyskuje znaczenia. Zburzona zostaje także – to istotne – jego bazylika, najstarsza ponoć bazylika chrześcijańska. Od tej pory – przez średniowiecze po współczesność – Emaus to już tylko arabska wioska Amwas – miejsce wykopalisk i pielgrzymek.

Średniowiecze nie interesowało się zupełnie owym Amwas: krzyżowcy i pątnicy tego czasu – kierując się literą (zatem błędem kopisty) kanonicznego tekstu – gdzie indziej poszukiwali Emaus z opowieści ewangelisty. Gdzie indziej też – bliżej Jerozolimy – budowali świątynie dla upamiętnienia pierwszego spotkania zmartwychwstałego Jezusa z uczniami. Coraz to innej arabskiej wiosce – byle tylko

dzieliło ją 60 stadionów (11 kilometrów) od Świętego Miasta – przydziela się zatem ten symboliczny zaszczyt: krzyżowcy uważają za Emaus z ewangelii miejscowość Qirijat Jearim (dziś Abu Gosz) i w 1145 roku wznoszą tam kościół pod wezwaniem Najświętszej Maryi Panny, Arki Przymierza; jednak półtora wieku później – jak powiada anonimowy przewodnik z 1280 roku – czczono „pamiętkę Emaus” w dzisiejszej arabskiej wiosce El-Qubejbeh (jej franciszkański kościół wybudowano już w początkach naszego stulecia).

7

Więc historia przetoczyła się jakby obok Emaus z opowieści. Tylko archeologowie w ruinach domów i świątyń próbują zdobyć jej świadectwa. Tylko egzegeci przeliczają stadia i kilometry, usiłują odnaleźć „to właśnie miejsce”, stwierdzić, czy rację ma kanoniczny zapis, że swymi 60 stadionami odległości od Jerozolimy (zdrowy rozsądek podpowiada, iż jedynie wtedy – wyszedłszy pod wieczór z Emaus – można zdążyć do Miasta przed nocą), czy też dać wiarę raczej kodeksowi synaickiemu (Alef), który mówi o 160 stadionach (czyli 29 kilometrach), więc oddaje rzeczywiste położenie Emaus.

Niepokój egzegetów wynika też z pewnych różnic między ewangelistami. Oto drugi z synoptyków, Marek, powiada przecież, używając greckiego terminu *agros* (wieś, posiadłość wiejska): „Potem ukazał się w innej postaci dwom z nich na drodze, gdy szli do wsi. Oni powrócili i oznajmili pozostałym. Lecz im też nie uwierzyli” (Mk 16, 12-13). Trzeci zaś ewangelista synoptyczny, Łukasz, używa nazwy wyraźniejszej od Markowej – *kome*. Ona również oznacza „wieś”, ale już bez niejasności, że chodzić może o posiadłość wiejską, coś w rodzaju rzymskiej *villa rustica*.

Lecz te różnice i spory nie mają istotnego znaczenia dla tkanki tej opowieści (choć przyznam, że bardziej wierzę Łukaszowi, bo to on właśnie ją opowiada w swoim cyklu pasyjnym, podczas gdy Marek skreśla ją w trzech suchych, beznamiętnych zdaniach). Nie mają, bo jej struktura została utrwalona na zawsze: słowa zostały już wypowiedziane, ręce zakrzepły w gestach, sylwetki wędrowców rozplynęły się w przedwieczornym zmierzchu (choć przecież i c h widzimy: w drodze, gdy rozprawiają o wydarzeniach ostatnich dni i mówią o mesjańskich prorocत्वach; w gospodzie, gdy zasiadają za stołem i łamią się chlebem...).

Blizsze owej prawdzie – która opiera się na tym, że widzimy (choć nie wiemy i nie potrafimy obliczyć) – są owe jarmarki z Czech i południowej Polski, „emausami” zwane, z których najslawniejszy jest krakowski, u stóp zwierzynieckiego klasztoru. Oto bowiem manifestuje się w nich żywotność odrodzenia, ludowa świadomość, że już jest „po wszystkim” – po Męce i Zmartwychwstaniu, po oczekiwaniu. Że nastał czas nadziei i proces odkupienia dopełnił się do ostatka.

Lecz przecież i one – w swym średniowiecznym rodowodzie – mieszczą obcą opowieści treść pogańską, z jej dążeniem do rozluźnienia, użycia nawet, na pograniczu *sacrum* i *profanum*. To wiąże je bardziej z ostatnią drogą przodków, którym wtykano pisanki za pazuchę, niż z drogą do Emaus. Z grą słów, obrazów i gestów, z jakich utkana jest historia Łukasza.

Hans Küng pisze o niej, że jest to „bardzo precyzyjna opowieść”.

Oto ona: „Tego samego dnia [tj. w niedzielę Wielkanocy – Z.M.] dwaj z nich byli w drodze do wsi, zwanej Emaus, oddalonej sześćdziesiąt stadiów od Jerozolimy. Rozmawiali oni z sobą o tym wszystkim, co się wydarzyło. Gdy tak rozmawiali i rozprawiali z sobą, sam Jezus przybliżył się i siedł z nimi. Lecz oczy ich były niejako na uwięzi, tak że Go nie poznali. On zaś ich zapytał: «Cóż to za rozmowy prowadzicie z sobą w drodze?». Zatrzymali się smutni. A jeden z nich, imieniem Kleofas, odpowiedział Mu: «Ty jesteś chyba jedynym z przebywających w Jerozolimie, który nie wie, co się tam w tych dniach stało». Zapytał ich: «Cóż takiego?». Odpowiedzieli Mu: «To, co się stało z Jezusem Nazarejczykiem, który był prorokiem potężnym w czynie i słowie wobec Boga i całego ludu; jak arcykapłani i nasi przywódcy wydali Go na śmierć i ukrzyżowali. A myśmy się spodziewali, że On właśnie miał wyzwolić Izraela. Tak, a po tym wszystkim dziś już trzeci dzień, jak się to stało. Nadto jeszcze niektóre z naszych kobiet przeraziły nas: były rano u grobu, a nie znalazłszy Jego ciała, wróciły i opowiedziały, że miały widzenie aniołów, którzy zapewniają, iż On żyje. Poszli niektórzy z naszych do grobu i zastali wszystko tak, jak kobiety opo-

wiały, ale Jego nie widzieli». Na to On rzekł do nich: «O, nierozumni, jak nieskore są wasze serca do wierzenia we wszystko, co powiedzieli prorocy! Czyż Mesjasz nie miał tego cierpieć, aby wejść do swej chwały?». I zaczynając od Mojżesza poprzez wszystkich proroków wykladał im, co we wszystkich Pismach odnosiło się do Niego. Tak przybliżyli się do wsi, do której zdążali, a On okazywał, jakoby miał iść dalej. Lecz przymusili Go, mówiąc: «Zostań z nami, gdyż ma się ku wieczorowi i dzień się już nachylił». Wszedł więc, aby zostać z nimi. Gdy zajął z nimi miejsce u stołu, wziął chleb, odmówił błogosławieństwo, połamał go i dawał im. Wtedy oczy im się otworzyły i poznali Go, lecz On zniknął im z oczu. I mówili nawzajem do siebie: «Czy serce nie pałało w nas, kiedy rozmawiał z nami w drodze i Pisma nam wyjaśniał?». W tej samej godzinie wybrali się i wrócili do Jerozolimy. Tam zastali zebranych Jedenastu i innych z nimi, którzy im oznajmili: «Pan rzeczywiście zmartwychwstał i ukazał się Szymonowi». Oni również opowiadali, co ich spotkało w drodze, i jak Go poznali przy łamaniu chleba” (Łk 24, 13-25).

10

Oto dwaj ludzie schwytni (a my wraz z nimi) w paść. Schwytani tym łatwiej, że są w drodze, która ludzi ich otwartością przestrzeni. Tym też, że jest drogą, że z pozoru znają jej cel czy kres. Lecz oto z obu stron tej drogi czyha na nich ich własny wzrok – on jest siecią Pana, który zaczął się jak ptasznik.

Albo – mówiąc w innej już metaforze – Pan uczynił z nich elecką strzałę, której zda się jedynie, że leci, że się porusza. Bo ruch w przestrzeni (a i w czasie, jeśli pojąć go jako „teraz właśnie”) jest tu iluzją: dlatego wszystkie wysiłki egzegetów i krzyżowców, archeologów i średniowiecznych pątników chybiają celu – Emaus z Ewangelii nie jest punktem na mapie, rzeczywistą nazwą rzeczywistego miasta. Sama jakby historia – w przemiennym rytmie budowania i burzenia, zapominania i anamnezy, w kontrapunktach religii i kultur – dowiodła nieuchwytności „miejsca” (także w tym sensie, w jakim pojęcie to odnosi się do określonego ustępu w tekście). Może więc ono zmieniać swą nazwę (Emaus, Nikopolis, Amwas) i swe położenie (Emaus? bezimienna dla nas *villa rustica*? Qirijat Jearim? El-Qubejbeh?). Może być syryjskie, judejskie, rzym-

skie, samarytańskie, perskie, chrześcijańskie, arabskie. Bo za jego sprawą wkraczamy w pole przemienienia i transgresji, w jego paradoksalną – bo opartą na niewiadomych nam prawach ruchu – nieruchomość.

11

Droga do Emaus z Ewangelii Łukasza zawiera się bowiem w przestrzeni, którą wyznaczają odwrócenie i powrót. W ich perspektywie złudzenie jest jedyną rzeczywistością, w ich perspektywie punkt dojścia zamienia się w punkt wyjścia, kres przeobraża w początek. Są jak postawione naprzeciw siebie lustra, które mają nieskończonością oczy: wśród rozmnożonych odbić zda ci się, że idziesz do Emaus, ale docierasz do Jerozolimy; powracasz do Wieczernika, ale z obrazem tego, co cię „spotkało w drodze” i w gospodzie, „przy łamaniu chleba”.

Łukasz pokazuje wyraźnie, gdzie ustawiono tu zwierciadła. Najpierw uczniowie zobaczyli więc Jezusa, ale go nie rozpoznali (albo dlatego właśnie nie mogli rozpoznać, że go ujrze li): „Gdy tak rozmawiali i rozprawiali z sobą, sam Jezus przybliżył się i siedł z nimi. Lecz oczy ich były niejako na uwięzi, tak że Go nie poznali”. W zakończeniu zaś perykopy – jak w lustrze – mamy już odwrócenie: poznają go, lecz w tej samej chwili (może dlatego właśnie, że p o z n a j ą) przestają go widzieć: „Gdy zajął z nimi miejsce u stołu, wziął chleb, odmówił błogosławieństwo, połamał go i dawał im. Wtedy oczy im się otworzyły i poznali Go, lecz On zniknął im z oczu”. A jeszcze: „Wszedł więc, aby zostać z nimi”, lecz ich z nagłą opuścił, rozplynął się w zmierzchu. Zatem, jak to jest z tymi paradoksami: oto widzą go, a nie poznają – oto poznają, a już go nie ma między nimi? Oto widzą go, choć „oczy ich były niejako na uwięzi” – i nie mogą go ujrzeć, choć „oczy im się otworzyły” (inaczej niż na obrazie Rembrandta, gdzie jest widoczny – w powodzi złotego światła, w aureoli z promieni, jakiej od malarza żądała popularna chrystologia)? Co mówią te metafory, ponad to właśnie, że uwięzią, że siecią Pana stał się własny ich wzrok, który porusza nimi w ciemnościach zewnętrznych nie więcej, niż Zenon z Elei swą zakrzepłą w powietrzu strzałą? Czy można poprzestać na banalnej konstatacji, która rozstrzyga wszystko – cały ten dramat niepoznania, *agnoia* odpowiadającej na podobieństwo lustra mej dzie-

cinnej gnozie – w liczmanie, w wyświechtanym frazesie o „paradoksie wiary”?

Otóż nic poważniejszego nad ten banał. Bo zatrzymuje się on tam właśnie, gdzie trzeba i gdzie zatrzymała się wiara moich dziecinnych lat: nad powierzchnią, aby zdać sprawę z jej skrytości i (bez żadnych cudzysłówów) głębi. Gdyż tak można wyłożyć te pojawienia się i zniknięcia, te widzenia i niewidzenia: jako prosty przekaz, że odtąd wiara będzie paradoksem, który obróci wniwecz, wynicuje i odwróci świadectwo zmysłów. I także – jak dowodził św. Paweł, mówiąc o Krzyżu, owym „głupstwie dla pogan” i „zgorzeniu dla Żydów” – paradoksem, który strawi nawyki zastanych kultur. Na strukturze tego paradoksu – jak wyklada Jezus w drodze do Emaus – opierać się będzie odtąd wypełnienie (któremu bliższe jest *Aufhebung* Hegla niż greckie narzędzia dialektyki) prorockich natchnień i mesjańskiej nadziei Izraela: „Czyż Mesjasz nie miał tego cierpieć, aby wejść do swej chwały?”.

Jednak, mimo wszystko, wewnątrz owego paradoksu (który jest zawieszeniem zmysłów, ich „uwięzią”, ich agnostyczną ciemnią – działającą wszakże na podobieństwo *camera obscura*, z mimetyczną mocą, skupioną na tym tylko, co jest w danej chwili do pokazania i utrwalenia) rozświecła jakaś *ratio*. Wcale nie *ratio* serca, jak życzył sobie Pascal (*La coeur a ses raisons, que la raison ne connaît pas*). Bo ludzą siebie uczniowie, powiadając: „Czy serce nie pałało w nas, kiedy rozmawiał z nami w drodze i Pisma nam wyjaśniał?”. Ludzą siebie, gdyż nie rozpoznali go przecież. Gdyż – wstecz zwróceniu – poszukują w sobie, nieobecnego wtedy, świadectwa serca. A jeśli zatem nie serce, „rdzeń wiary” (jak chciał Schleiermacher), to co? Odpowiedź jest zaiste jasna, zawarta w samym centrum opowieści Łukasza, w słowach Pana: „O, nierozumni, jak nieskore są wasze serca do wierzenia we wszystko, co powiedzieli prorocy!”. Więc to nierozum kładzie się cieniem na wszystko – na tradycję i wiarę serca, na proroków i Pisma, na nauki i Mękę Jezusa, na świadectwo pustego Grobu. Oto zatem idea, niczym wiązka światła w pomroce niepoznania: wiara spragniona rozumu, rozumu poszukująca – jakoby *fides quaerens intellectum* (lecz przecież bez owych scholastycznych implikacji, które wysnuł Anzelm z Canterbury dla potrzeby swojego wieku). I rozum pobudzający wiarę do wierzenia, do tego, by w operacjach paradoksów stała się ona wiarą i obnażyła swój sens.

W całej opowieści Łukasza jasne jest, że Jezus toczy grę z uczniami. Jest nie do rozpoznania i znika rozpoznany. A niekiedy nawet udaje: „Tak przybliżyli się do wsi, do której zdążali, a On okazywał, jakoby miał iść dalej”. Jest więc jak aktor, jak mim. Ku czemu odsyła ów mimetyzm? W jaką przestrzeń, skora ta – zawarta między Jerozolimą a Emaus, skryta w lustrzanych odwróceniach i paradoksach, wymagająca rozumności w wierze serca i światła w mroku – jest iluzją, optyczną pułapką? Oto, jeśli dobrze się przyjrzeć, cała ta narracja przecież utkana jest z mnożących się powtórzeń i powrotów: Jezus zmartwychwstały powraca znowu do swych uczniów, znowu jest z nimi w drodze i powtarza im proroctwa Pism, znowu wyklada swe mesjańskie zadanie i gniewa się ponownie na ich nierozum, znowu łamie się z nimi chlebem, błogosławiąc go, jak ongiś, *illo tempore*, w Wieczerniku. Zjawia się i sam Wieczernik: tam powracają dwaj uczniowie, aby (znowu) powtórzyć, co im się przytrafiło po drodze i w gospodzie (tej symbolicznej imitacji Wieczernika, ze szczątkowym tylko, niedokonanym przypomnieniem wspólnej Paschy). A i uczniowie: czyż nie opowiadają raz jeszcze o ostatnich dniach – o wydaniu na śmierć Jezusa z Nazaretu, o sądzie nad nim i wyroku, o konaniu na Krzyżu i zawiedzionych nadziejach żydowskiego ludu, o pustce Grobu i aniołach na straży, o przerażeniu niewiast i apostołów? Lustra ustawione są tu gęsto, gęściej, niż zdołam to opisać. Ustawiono je jednak nie dla samej migotliwej ich gry. Przez nie oto dokonuje się *summarium* losu Jezusa. Z ich pomocą – pierwszy raz po Zmartwychwstaniu – może zostać podjęty temat sensu egzystencji Jezusa, jego mesjańskich przeznaczeń, jego ofiary. Ów labirynt luster (w których wszystko się w sobie nawzajem odbija, w sobie nawzajem odtwarza, w których wszystko jest symbolem czegoś innego, gdzieś odsyła) jest też zarazem i pętlą czasu, w jaką zamieniła się droga uczniów ku Emaus (tak czyha Pan...).

Tym samym historia opowiedziana przez Łukasza wyzuta została jakby ze swej terażniejszości. Opowiedziana w czasie przeszłym dokonanym, zatrzaśnięta w struktury paradoksów, schwytana w zwierciadlane odbicia, wtłoczona w mechanizm powrotów – zdaje się odsyłać wyłącznie ku temu, co minione. Ku przeszłości. A więc – także – przypomina rytuał, obrządek, w którym w nieskończono-

ność rekonstruuje się mit (owa „teatralność” Jezusa, jego liturgiczne gesty za stołem), w którym mit wciąż powraca (w pozorach czasu i przestrzeni).

13

Jednak terażniejszość została tutaj „wyłączona” (czy „wykluczona”) nie tylko i nie tyle ze względu na przeszłość; albo nie tylko i nie tyle ze względu na potrzeby mitycznego, właśnie oto stanowiącego, porządku. Ten ład bowiem nie powstaje dla zilustrowania przeszłości (jak złudnie podszeptują nam lustra, tak precyzyjnie wprowadzone przez Łukasza). Jego odniesieniem jest zatem przede wszystkim przyszłość. Dla niej – i tylko dla niej – zastawiono pułapkę w posępnym krajobrazie pod Jerozolimą (to pułapka uczyniona przez rozum, przez jego wewnętrzny pejzaż: w tekście nie ma żadnych – poza chlebem i stołem – przedmiotów, żadnych zbędnych rekwizytów i obrazów, żadnych domów i, wyłączając trzech wędrowców, ludzi; ich obecność pozostaje w domyśle, podpowiada ją kontekst – poprzedzające i następneperykopy).

W pewnym sensie to, co się dzieje w tekście, można odczytać jako figurę zdarzeń, które dokonały się tuż po śmierci i Zmartwychwstaniu. Wypadki są niezwykle, porażają swym nagłym biegiem, odsyłają od tragedii ku nadziei, od nadziei ku zwątpieniu. Uczniowie i niewiasty z otoczenia Jezusa (mówi o tym tekst) są przerażeni. Żyją w lęku i zagubieniu, nie wiedzą, co począć. Zewsząd może czyhać na nich niebezpieczeństwo, wszędzie może być zastawiona na nich paść. Także na drodze do Emaus. Tam jednak jedynie Jezus zastawia na nich sidła, by (jak myślą, a myślą dobrze) natchnąć ich otuchą, by dowieść prawdy o Zmartwychwstaniu i ukazać im drogę.

Jednak Łukasz nie pisze swej opowieści „na gorąco” – tuż po tragicznej Passze roku trzydziestego. Jego historia powstała ponoć około roku 70 (lecz jeszcze przed zdobyciem i zburzeniem Jerozolimy przez legionistów Tytusa). Jest to czas, gdy chrześcijanie przenieśli się już do Pelli. Gdy nie żyje już pierwszy „biskup” Jerozolimy, „Brat Pana”, Jakub Młodszy (strącony ze szczytu Świątyni, kamienowany i dobity uderzeniem fóluszniczego wałka) – przywódca żydochrześcijan. Nie żyje też i Paweł z Tarsu, jego oponent, twórca chrześcijańskiego uniwersalizmu i – jeśli Łukasz jest także autorem Dziejów Apostolskich – duchowy mistrz trzeciego z synoptyków.

Chrześcijaństwo jest więc w pewnym zamęciu, w pół drogi – podobnie jak tuż po śmierci Pana. Ale z zamętu, z przerażenia i niepewności, wiedzie tylko jedna droga – droga ku Emaus. Bo oto właśnie ukazuje ten moment, gdy pierwotne chrześcijaństwo traci swą więź z judaizmem i przekształca się w wiarę uniwersalną. Bo gdzieś prowadzi droga z Jerozolimy przez Emaus? Na co się otwiera? Jaką przyszłość oznacza?

Archeologowie wydobyli na powierzchnię jej pozostałości: i jest to droga rzymska, *via romana*, ku rzymskiemu wiodąca celowi. Droga z Jerozolimy przez Emaus kończy się bowiem w Cezarei Nadmorskiej (nazwa ta nie jest bez znaczenia). U jej kresu – za horyzontem – wylania się port, jeden z portów śródziemnego morza Imperium. U jej kresu pojawia się też rzeczywista stolica prowincji – stąd bowiem, z Cezarei Nadmorskiej, władali Palestyną i judejskimi państewkami Herodiadów rzymscy prokuratorzy. Tu – nie gdzie indziej – stał też dom Poncjusza Piłata (w 1961 roku wykryto w ruinach późniejszego teatru szczątki tablicy z tej budowli – z wypisanym na niej greckimi literami imieniem właściciela i dedykacją dla cesarza Tyberiusza).

Więc droga do Emaus jest ostatecznie drogą ku Rzymowi. A Rzym to świat – to otwarcie na *universum*.

Lecz jest to także świat, w którego części wschodniej mówi i myśli się po grecku. Po grecku również pisze Łukasz. I do Greków adresuje swą następną perykopę – tę, w której cielesny aż do przesady, aż do trywialności, Chrystus zmartwychwstały okazuje zgromadzonym w Wieczerniku Jedenastu swe rany i je na ich oczach („wobec nich”) kawałek pieczonej ryby, przegryzając ją plastrem miodu (Łk 24, 36-43).

To, co rozpoczęte w gospodzie w Emaus, znajduje tak oto swe materialne dopełnienie.

Lecz ja wolę tamto niedokonanie – gest błogosławieństwa, łamanie chleba, nagłe zniknięcie i otwarte w zdziwieniu usta uczniów. W przezroczystym, kruchym niczym szkło lustra powietrzu przedwieczornej godziny. W miejscu, do którego prowadzi *Deus absconditus* – ukryty Bóg dziecinnej gnozy i agnostyków.

Noc świętego Marka

Z ciemności zaprowadź mnie w światłość
ze śmierci wprowadź mnie w nadśmierć.
tekst wedyjski

Masken! Masken! Daß man Eros blende!
Rainer Maria Rilke

1

Powiada Horacy: *Sed omnis una manet nox* – „wszystkich nas czeka noc ta sama”. Jego eschatologia, prosta i bolesna w obliczu ostatecznego przeznaczenia człowieka, eschatologia nie zostawiająca żadnych złudzeń i nie przywołująca żadnych nadziei, nie zna więc innych ciemności niżli ciemności śmierci. Nie zna wielokrotności tych wszechwładnych mroków, które opadają człowieka za życia, aby przypomnieć mu, że tutaj właśnie – na tym świecie – porusza się wśród otchłani. Na krawędzi zatrąty gorszej nieraz niż skonanie i rozkład. W krajobrazach przerażenia i winy, goryczy i bólu. W piekle materii. Wtłoczony w pałubę ciała, które jest bardziej przekleństwem niż darem.

Innymi obrazami ciemności mówi do nas od zaraz, od początków swego istnienia, chrześcijaństwo: rozsadzając i niweczając z ich pomocą twardą, mimo wszelkich mitologicznych sztukaterii, mimo pitagorejskiej mistyki i platońskiego idealizmu, materialność antycznych wizji. Mówi tak dlatego, że już u progu jego dziejów, w zapisach jego misteryjnych inicjacji i jego *rites de passage* – od judejsko-hellenistycznego kontekstu starej kultury do nowych przestrzeni *Christianitas* – dokonywało się w nim staranne zacieranie materialnego dyskursu: języka ciała, miasta i świata. Że Thanatos i Eros, skrzydlaci bogowie antyku, dotąd zbratani, odlatywali w przeciwległe sobie królestwa cieni, by się z nich wyłonić w odmienionej postaci: pierwszy – jako na pół żydowski Anioł Śmierci, drugi –

jako cnotliwa już *Caritas* rzymsko-greckiego rodu. Któż jednak wie, kim już byli – kim mogli jeszcze być – owi „dwaj mężczyźni w lśniących szatach” (Łk 24, 4), jacy ukazali się przerażonym kobietom nad rozwaliskiem pustego Grobu, aby z nieobecności ciała wywieść im prawdę o Zmartwychwstaniu: „Nie ma go tutaj; zmartwychwstał” (Łk 24, 6)?

Oto, w istocie, pierwszy poranek chrześcijaństwa, jego „świt” po żydowskim szabacie (Mt 28, 1), jego pierwszy akt tożsamości. Gdyż ten, kto nie wierzy w Zmartwychwstanie, jak powiada św. Paweł, nie jest chrześcijaninem: „A jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze nauczanie, próżna jest także wasza wiara” (1 Kor 15, 14). Albo dosadniej, odsłaniając antynomię między zbawczym dziełem Chrystusa zmartwychwstałego a zakorzenieniem w zgubnych nałogach ciała: „A jeżeli Chrystus nie zmartwychwstał, daremna jest wasza wiara i aż dotąd pozostajecie w swoich grzechach” (1 Kor 15, 17).

Taka antynomia jest zarazem rozcięciem, rozpołowieniem Historii. Ujawnia ona bowiem radykalizm Zmartwychwstania jako aktu założycielskiego Historii nowej, jako jej fundamentu. W niej również stary, materialny człowiek (pierwszy Adam) zostaje przeciwstawiony Nowemu Człowiekowi-Chrystusowi („ostatniemu Adamowi”, 1 Kor 15, 45) i przez Niego przewyciężony. Rzecz ma się zatem jak w lustrze, które zachowuje tożsamość osoby, lecz zarazem zmienia porządek orientacji i wyzuwa z cielesności. A tu zwierciadło jest jeszcze głębsze niż to ze szkła i tlenku srebra – to lustro eschatologicznej wiary i nadziei, którymi nie może władać śmierć (ta bowiem należy jeszcze do starego człowieka i jego ciała), lecz wyłącznie Zmartwychwstanie: „Tymczasem Chrystus zmartwychwstał jako pierwszy [jako „pierwociny” – mówi dosłownie tekst grecki; – Z.M., za Biblią Tysiąclecia, cytowaną dalej jako BT] spośród tych, co pomarli. Ponieważ bowiem przez człowieka [przyszła] śmierć, przez Człowieka też [dokona się] zmartwychwstanie. I jak w Adamie wszyscy umierają, tak też w Chrystusie wszyscy będą ożywieni [...]” (1 Kor 15, 20-22).

„Skoro zmarli nie zmartwychwstają, to jedźmy i pijmy, bo jutro pomrzemy” (1 Kor 15, 32) – ironicznie cytuje św. Paweł Izajasza. I w tym cytacie kumulować się zdaje przedchrześcijański i antychrześcijański materializm antyku, pogańska cielesność zasklepiona w doczesnym kręgu, ograniczona w swej karykaturalnej, skrajnej postaci do filozofii brzucha, gardzieli i lędzwi. Filozofii, która nie

pozwała dostrzec, iż wprawdzie – jak dwa tysiące lat później powie Karl Rahner – wraz ze śmiercią kończy się historia człowieka, ale nie kończy się jego egzystencja. Filozofii, w której ciągle gustują nowi przybysze w przestworza chrześcijańskiej nadziei – prozelici, niedawno jeszcze kłaniający się bałwanom, łakomym i rozpustnym jak oni sami. Prozelici skłonni, przy wszystkich swych materialistycznych ograniczeniach i całym swym sceptycyzmie, uwierzyć jeszcze w Zmartwychwstanie Chrystusa – niezbyt skłonni, by uznać powszechne zmartwychwstanie ciał.

Niepokojący problem – co będzie z ciałem zwykłego chrześcijanina po jego śmierci? – burzy zatem załączkowe, kruche struktury ich wiary, nasycia ich niepokojem, podniecanym nieustannie przez dotychczasowy świat doświadczeń, przez rozległą tradycję, przez wszechobecne wzory kultury. Przez podświadomość i sny, w których domaga się swych praw stary, cielesny Adam. W których mówi głosami i przywidzeniami stara, grzeszna antropologia (wystarczy przejrzeć *Rozważania o snach* Artemidora z Daldis, spisane pod koniec II wieku po Chrystusie). Niepokojem podniecanym wreszcie przez język, przez dyskurs, który trzeba wyteńczyć: „Nie łudźcie się! «Wskutek złych rozmów psują się dobre obyczaje». Ocknijcie się naprawdę i przestańcie grzeszyć! Są bowiem wśród was tacy, co nie uznają Boga” – cytuje Paweł Menandra (1 Kor 15, 33, 34), tropiąc w szczelinach mowy obce zmartwychwstańczym nadziejom, ateistycznym atawizmom. Atawizmy zwierzęce – bo to „z dzikimi zwierzętami”, a „tylko ze względu na ludzi” musiał się przecież niedawno potykać w Efezie (w tym samym Efezie, w którym sto lat później pojawił się Artemidor), broniąc zmartwychwstania (1 Kor 15, 32). Musiał skonfrontować się – czego nie chciał i czego żałował – ze starym, materialistycznym językiem. Z mową ciała i w imieniu ciała.

Pawłowi wtórował List św. Jakuba Apostoła: „Jeśli kto nie grzeszy mową, jest mężem doskonałym, zdolnym utrzymać w ryzach także całe ciało. Jeżeli przeto zakładamy koniom wędzidła do pysków, by nam były posłuszne, to kierujemy całym ich ciałem. [...] Tak samo język, mimo że jest małym organem, ma powód do wielkich przechwałek. Oto mały ogień, a jak wielki las podpala. Tak i język jest ogniem, sferą nieprawości. Język jest wśród wszystkich naszych członków tym, co bezczęści całe ciało i sam trawiony ogniem piekielnym rozpala krąg życia” (Jk 3, 2-3, 5-6).

2

Niepokojący problem powszechnego zmartwychwstania ciał nie wyrastał tylko na podłożu lęków, które żywili prozelici o pogańskiej przeszłości. Mowa Pawła o zmartwychwstaniu nie ginęła w rozgwarze odmiennych głosów, w chaosie glosolalii. Ginęła w potężnym jednogłosie epoki – różnojęzyczny, pstrokaty tłum Efezu i Koryntu, Rzymu i Damaszku, Antiochii i Aleksandrii, Aten i Jerozolimy żywił w istocie wszędzie podobne przekonanie na temat życia wiecznego i śmierci. Nawet tradycja żydowska, pominiawszy ekskluzywną wiarę w zmartwychwstanie, głoszoną przez faryzeuszy, niewiele się tu różniła od pogańskiej: po zgonie szło się do Szoełu, krainy bladych, niewyraźnych cieni, która przypominała grecki Hades. Ciała ulegały rozkładowi, dusze przepadały w wiecznych ciemnościach, nie mogło być mowy o żadnym powstaniu z martwych.

Wszyscy tedy nowi wyznawcy Chrystusa (nieważne, żydowskiej czy politeistycznej przedtem wiary) – jak pisał święty Piotr – „w minionym czasie pełnili wolę pogan i postępowali w rozwiązłościach, żądzach, nadużywaniu wina, obżarstwie, pijaństwie i w niegodziwym bałwochwalstwie” (1 P 3). I dlatego zapewne – ze względu na mentalną jednorodność pogańsko-żydowskiego świata antyku wobec ciała, wobec jego życia i śmierci – święty Paweł upominał Koryntian, znanych z obyczajowej swobody: „Nie wprzęgajcie się z niewierzącymi w jedno jarzmo. Cóż bowiem ma wspólnego sprawiedliwość z niesprawiedliwością? Albo cóż ma wspólnego światło z ciemnością? Albo jakaż jest wspólnota Chrystusa z Beliarem lub wierzącego z niewiernym? Co wreszcie łączy świątynię Boga z bożkami?” (2 Kor 6, 14-15).

3

Rozprawiając się z tym uniwersalnym dziedzictwem Paweł nie zadowalał się syntetyczną formułą swego eschatologicznego hymnu, że „to, co zniszczalne, przyodzieje się w niezniszczalność, a to, co śmiertelne, przyodzieje się w nieśmiertelność” (1 Kor 15, 54). Przeciwnie: zarówno ten hymn, jak i sama maksyma pojawiają się w wyniku rozległego *praeparatio fidei*, które za temat ma los ciał po zmartwychwstaniu:

„Lecz powie ktoś: A jak zmartwychwstają umarli? W jakim ukazują się ciele? O, niemądry! Przecież to, co siejesz, nie ożyje, jeżeli wpród nie obumrze. To, co zasiewasz, nie jest od razu ciałem, którym ma się stać potem, lecz zwykłym ziarnem, na przykład pszenicznym lub jakimś innym. Bóg zaś daje mu takie ciało, jakie zechciał; każdemu z nasion właściwe. Nie wszystkie ciała są takie same: inne są ciała ludzi, inne zwierząt, inne wreszcie ptaków i ryb. Są ciała niebieskie i ziemskie, lecz inne jest piękno ciał niebieskich, inne – ziemskich. Inny jest blask – słońca, a inny – księżyca i gwiazd. Jedna gwiazda różni się jasnością od drugiej. Podobnie rzecz się ma ze zmartwychwstaniem. Zasiewa się zniszczalne – powstaje zaś niezniszczalne; sieje się niechwalebne – powstaje chwalebne; sieje się słabe – powstaje mocne; zasiewa się ciało zmysłowe [w tym wypadku: „podlegające prawom fizycznego rozkładu” – Z.M., za BT] – powstaje duchowe. Jeżeli jest ciało zmysłowe, powstaje też ciało duchowe. Tak też jest napisane: *Stał się pierwszy człowiek, Adam, duszą żyjącą*, a ostatni Adam duchem ożywiającym [Paweł nawiązuje tu do *Rdz 2, 7*, podkreślając oczywiście, że „ostatni Adam” to Chrystus, ożywiający mocą, objawioną zwłaszcza w jego Zmartwychwstaniu, jak mówi o tym również *Fłp 3, 18-21* – Z.M., za BT]. Nie było jednak wprawdzie tego, co duchowe, ale to, co ziemskie; duchowe było potem. Pierwszy człowiek z ziemi – ziemski, drugi Człowiek – z nieba. Jaki ów ziemski, tacy i ziemscy; jaki Ten niebieski, tacy i niebiescy. A jak nosiliśmy obraz ziemskiego [człowieka], tak też nosić będziemy obraz człowieka niebieskiego. Zapewniam was, bracia, że ciało i krew [to semityzm Pawłowej greki, oznaczający człowieka żyjącego na ziemi, podobnie jak w *Mt 16, 17* – Z.M., za BT] nie mogą osiąść królestwa Bożego, i że to, co zniszczalne, nie może mieć dziedzictwa w tym, co niezniszczalne. Oto ogłaszam wam tajemnicę: nie wszyscy pomrzemy, lecz wszyscy będziemy odmienieni [Paweł czyni tu aluzję do tych, których koniec świata zastanie przy życiu, podobnie jak w *2 Kor 5, 1-4* oraz *1 Tes 4, 16n*; w tłumaczeniu Wulgaty werset ten brzmi następująco: „Wszyscy co prawda zmartwychwstaniemy, lecz nie wszyscy będziemy odmienieni” – Z.M., za BT]. W jednym momencie, w mgnieniu oka, na dźwięk ostatniej trąby – zabrzmi bowiem trąba – umarli powstaną nienaruszeni, a my będziemy odmienieni [Paweł, podobnie jak *Mt 24, 31* oraz *1 Tes 4, 16*, nie wyraża tutaj przekonania – a wątek ten powróci mocno w *Fłp 1, 23* – że paruzja Chrystusa zastanie go przy życiu, lecz pragnienie pełnego

zjednoczenia z Bogiem, jednak bez utraty egzystencji doczesnej, za to z ciałem zupełnie już odmienionym – Z.M., za BT]. Trzeba, ażeby to, co zniszczalne, przyodziło się w niezniszczalność, a to, co śmiertelne, przyodziło się w nieśmiertelność. A kiedy już to, co zniszczalne, przyodzieje się w niezniszczalność, a to, co śmiertelne, przyodzieje się w nieśmiertelność, wtedy sprawdzą się słowa, które zostały napisane: *Zwycięstwo pochłonęło śmierć* [chodzi o *Iz 25, 8* – Z.M., za BT]. *Gdzież jest, o śmierci, twoje zwycięstwo? Gdzież jest, o śmierci, twój oścień* [to z kolei odniesienie do *Oz 13, 14* – Z.M., za BT]? Ościeniem zaś śmierci jest grzech, a siłą grzechu Prawo [motyw ten często powracał w *Dziejach Apostolskich*, a także pojawił się w *Ga 3, 10* – Z.M.]. Bogu niech będą dzięki za to, że dał nam odnieść zwycięstwo przez Pana naszego Jezusa Chrystusa” (*1 Kor 15, 35-57*).

Ale owa cielesna bezcielesność – czy raczej cielesność pneumatyczna – nie była tym paradoksem wiary, ku któremu skłaniali się wszyscy. Doskwierała ona na przykład Łukaszowi, kiedy mówił do Greków, ukazując im w jednej z końcowych perykop swej Ewangelii cielesnego Chrystusa zmartwychwstałego, który odsłania zgromadzonym w Wieczerniku Jedenastu swe rany i je „wobec nich” kawałek pieczonej ryby (*Łk 24, 36-43*).

A inaczej jeszcze stało się u Marka.

4

Ewangelia według św. Marka jest najkrótszą, najbardziej zwięzłą – wręcz ascetyczną – z ewangelii kanonicznych: na tym polega jej dramatyzm, na tym ciemna głębia jej obrazów. Oto, według niej, scenaria śmierci Jezusa: „A gdy nadeszła godzina szósta, mrok ogarnął całą ziemię aż do godziny dziewiątej” (*Mk 15, 33*). Nic więcej na ten temat. Żadnych wykrzykników, żadnej emfazy. Tylko rzeczowy, niemal suchy *timbre* opowieści o samotnej śmierci na czarnym kikucie krzyża, pośród obojętnych i znających swe rzemiosło oprawców – aż do czasu, gdy Jezus zawoła „donośnym głosem”, skona i zasłona przybytku rozedrze się „na dwoje, z góry na dół” (*Mk 15, 37-38*).

5

Pośród ewangelistów św. Marek jest Rembrandtem – mistrzem scen nocnych, ukazującym z nieubłaganą konsekwencją, bezlitośnie,

jak wokoło człowieka zatrząskuje się otchłań, jak usiłują pochwyć go w swe szpony ciemności zewnętrzne. Znamy doskonale te sceny, tkwią w naszym sercu jak oścień: oto uczniowie – Piotr, Jakub i Jan – zapadając po trzykroć w sen – opuszczają Jezusa przy ostatnich modlitwach, oto zdrajca Judasz przemyka się wśród mroku na czele zgrai, oto Piotr zapiera się Jezusa w krwawym blasku pochodni i ognisk, nim dwa razy zapieje kogut. Są to zarazem sceny najwyższej samotności Chrystusa – i najwyższej samotności człowieka, dla którego jedynie ów opuszczony Chrystus staje się ostoją nadziei, spowitą w wewnętrzny blask figurą wybawienia od złego.

6

Te sekwencje mroku i samotności Pana, które dokonały się tuż po oszczędnie przez Marka przedstawionym misterium Eucharystii z Wieczernika, poprzedzały być może – wedle jednej z apokryficznych ewangelii – sceny pełne wzniosłej, ekstatycznej radości: wspólne tańce i odśpiewanie hymnu.

Więc: ostatni snop światła pośród otchłani nocy. Ze świadomością, że ostatni... Że Pan odejdzie w topiel śmierci, w studnię bez dna...

7

Przypomnijmy sobie jednak ten dramatyczny spłot sekwencji, miejscami tylko przerwany dla opowiedzenia czegoś innego, przede wszystkim dla obrazu zachowania się Wysokiej Rady i postępowania Jezusa w jej obliczu – sceny równoległej wobec narracji o trzykrotnym zaparciu się Szymona-Piotra (co doskonale zrozumieli realizatorzy średniowiecznych misteriów, stosując kilkanaście stuleci później taki właśnie, symultaniczny, układ przedstawień):

„Po odśpiewaniu hymnu wyszli w stronę Góry Oliwnej. Wtedy Jezus im rzekł: «Wszyscy zwątpicie we Mnie. Jest bowiem napisane: *Uderzę pasterza, a rozproszą się owce*. Lecz gdy powstanę, uprzedzę was w Galilei. Na to rzekł Mu Piotr: «Choćby wszyscy zwątpili, ale nie ja». Odpowiedział mu Jezus: «Zaprawdę, powiadam ci: dzisiaj, tej nocy, zanim kogut dwa razy zapieje, ty trzy razy się Mnie wyprzesz». Lecz on tym bardziej zapewniał: «Choćby mi przyszło umrzeć z Tobą, nie wyprę się Ciebie». I wszyscy tak samo mówili.

A kiedy przyszli do ogrodu zwanego Getsemani, rzekł Jezus do swoich uczniów: «Usiądźcie tutaj. Ja tymczasem będę się modlił». Wziął z sobą Piotra, Jakuba i Jana i począł drzeć, i odczuwać trwożę. I rzekł do nich: «Smutna jest dusza moja aż do śmierci; zostańcie tu i czuwajcie!». I odszedłszy nieco dalej, upadł na ziemię i modlił się, żeby – jeśli to możliwe – ominęła Go ta godzina. I mówił: «*Abba*, Ojcze, dla Ciebie wszystko jest możliwe, zabierz ten kielich ode Mnie! Lecz nie to, co Ja chcę, ale to, co Ty [niech się stanie]!»

Potem wrócił i zastał ich śpiących. Rzekł do Piotra: «Szymonie, śpisz? Jednej godziny nie mogłeś czuwać? Czuwajcie i módlcie się, abyście nie ulegli pokusie: duch wprawdzie ochoczy, ale ciało słabe». Odszedł znowu i modlił się, powtarzając te same słowa. Gdy wrócił, zastał ich śpiących, gdyż oczy ich były snem zmorzone, i nie wiedzieli, co Mu odpowiedzieć.

Gdy przyszedł po raz trzeci, rzekł do nich: «Śpicie dalej i odpoczywacie? Dosyć! Przyszła godzina, oto Syn Człowieczy będzie wydany w ręce grzeszników. Wstańcie, chodźmy, oto zbliża się mój zdrajca».

I zaraz, gdy On jeszcze mówił, zjawił się Judasz, jeden z Dwunastu, a z nim zgraja z mieczami i kijami wysłana przez arcykapłanów, uczonych w Piśmie i starszych. A zdrajca dał im taki znak: «Ten, którego pocałuję, to On: chwycicie Go i prowadźcie ostrożnie!».

Skoro tylko przyszedł, przystąpił do Jezusa i rzekł: «Rabbi!», i pocałował Go. Tamci zaś rzucili się na Niego i pochwytili Go. A jeden z tych, którzy tam stali, dobył miecza, uderzył sługę najwyższego kapłana i odciął mu ucho.

A Jezus zwrócił się i rzekł do nich: «Wyszliście z mieczami i kijami, jak na zbójcę, żeby mnie pochwylić. Codziennie nauczałem u was w świątyni, a nie pojmaliście Mnie. Ale Pisma muszą się wypełnić». Wtedy opuścili Go wszyscy i uciekli. [...]

A Jezusa zaprowadzili do najwyższego kapłana, u którego zebrali się wszyscy arcykapłani, starsi i uczeni w Piśmie. Piotr zaś szedł za Nim z daleka aż na dziedziniec pałacu najwyższego kapłana. Tam siedział między służbą i grzał się przy ogniu. [...]

Kiedy Piotr był na dole na dziedzińcu, przysłała jedna ze służących najwyższego kapłana. Zobaczywszy Piotra grzejącego się [przy ogniu], przypatrzyła mu się i rzekła: «I tyś był z Nazarejczykiem Jezusem».

Lecz on zaprzeczył temu, mówiąc: «Nie wiem i nie rozumiem, co mówisz». I wyszedł na zewnątrz do przedsionka, a kogut zapiał. Służąca, widząc go, znowu zaczęła mówić do tych, którzy tam stali: «To jest jeden z nich». A on ponownie zaprzeczył. Po chwili ci, którzy tam stali, mówili znowu do Piotra: «Na pewno jesteś jednym z nich, jesteś także Galilejczykiem». Lecz on począł się zaklinać i przysięgać: «Nie znam tego człowieka, o którym mówicie». I w tej chwili kogut powtórnie zapiał. Wspomniał Piotr na słowa, które mu powiedział Jezus: «Pierwej, nim kogut dwa razy zapieje, trzy razy się Mnie wyprzesz». I wybuchnął płaczem” (*Mk 14, 26-50, 53-54, 66-72*).

8

Z Rainera Marii Rilkego, z wiersza *Eros*, napisanego w 1924 roku:

Coś się zmienia, poważnieje... Coś krzyczy...
I on nagle rzuca lęk tajemniczy
jak świątyni wewnątrz na ich głowy.

O, zgubieni, zgubieni niespodzianie.
Boskość chwyta w gwałtowne ramiona.
Los się rodzi, dawne życie kona.
A w głębi źródła łkanie.

9

Tragiczny paradoks wiary wyrażał przede wszystkim pierwotny tekst Ewangelii Marka, który kończył się dwoma seriami obrazów. Po pierwsze – czemu skrycie i z daleka przypatrywały się Maria Magdalena, Salome oraz Maria, matka Józefa, zwana także matką Jakuba albo matką Józefa i Jakuba Mniejszego – zamykał się on (*Mk 15, 35-47*) śmiercią Pana o zmierzchu i wieczornym, pospiesznym jego pochówkiem przez Józefa z Arymatei: „Ten kupił płótno, zdjął Jezusa [z krzyża], owinął w płótno i złożył w grobie, który wykuty był w skale. Przed wejście do grobu zatoczył kamień”. Po drugie, odtwarzał wydarzenia, które w supranaturalistycznej redakcji św. Łukasza (*Łk 24, 1-11*; zamiast Salome pojawia się tam Joanna, zamiast młodzieńca – „dwóch mężczyzn w lśniących szatach”,

oznajmających wprost o Zmartwychwstaniu), jako zapożyczona z Wulgaty kwestia *Quem queritis*, dadzą później początek, po czasach zwanych „ciemnymi wiekami”, średniowiecznej dramaturgii europejskiej, jej misteryjnej tradycji.

Na czym jednak polegał tragiczny paradoks pierwotnej wersji zakończenia Ewangelii św. Marka? Ono samo – tak pogrążone w oczywistości konkretności i przywiązane do świadectwa oczu i uszu, tak realistyczne i stroniące od nadzmysłowych widoków – jeśli przytoczyć je *in extenso*, najlepiej zda z tego sprawę:

„Po upływie szabat Maria Magdalena, Maria, matka Jakuba, i Salome nakupiły wonności, żeby pójść namaścić Jezusa. Wczesnym rankiem w pierwszy dzień tygodnia przysły do grobu, gdy słońce wzeszło. A mówiły między sobą: «Kto nam odsunie kamień od wejścia do grobu?». Gdy jednak spojrzały, zauważyły, że kamień był już odsunięty, a był bardzo duży. Weszły więc do grobu i ujrzały młodzieńca, siedzącego po prawej stronie, ubranego w białą szatę; i bardzo się przestraszyły. Lecz on rzekł do nich: «Nie bójcie się! Szukacie Jezusa z Nazaretu, ukrzyżowanego; powstał, nie ma Go tu. Oto miejsce, gdzie Go złożyli. Lecz idźcie, powiedzcie Jego uczniom i Piotrowi: Idzie przed wami do Galilei, tam Go ujrzycie, jak wam powiedział». One wyszły i uciekły od grobu; ogarnęło je bowiem zdumienie [*ekstasis*, „uniesienie” – Z.M.] i przestraszonych [*tromos*, „drzenie” – Z.M.]. Nikomu też nic nie powiedziały, bo się bały” (*Mk 16, 1-8*).

„Szukacie Jezusa z Nazaretu, ukrzyżowanego; powstał, nie ma Go tu” – oto jądro, oto istota owego paradoksu, oto sens wiary. Ukrzyżowany, zabity, pochowany – a nie ma go przecież w grobie, a „powstał”, a „idzie przed wami do Galilei”.

10

Marek stosuje system błyskawicznych, niemal filmowych cięć: światła – i oto już ciemność; rozgwar wieczerzy, hymn śpiewany pospołu – i opuszczenie wśród mroków Getsemani; trwoga, drżenie, samotne modły tego, co „odszedłszy nieco dalej, upadł na ziemię” (*Mk 14, 35*) – i wrzask nasłanej zgrai, jej psi idiom, krótkie, zadyszane krzyki potyczki; natarczywość służącej i gawiedzi, zgromadzonej przy ogniu – i spazm płaczu, który wyrwał Piotra z otchłani.

Wszystko to godzi w mój wzrok, który zakrzepł na kupionym od wędrownego handlarza „monideł” i zawieszonym nad moim dzie-

cinnym łóżkiem oleodruku z Jezusem w Ogrojcu. Wszystko to ma swój sekret, który rani.

11

Ale pośród tych scen, tak dramatycznych, tak mrocznych, jedna jest zwłaszcza tajemnicza. Zarazem, jak pozostałe z nich, i ona ma u podstawy opuszczenie, samotność: „Wtedy opuścili Go wszyscy i uciekli” (*Mk 14, 50*).

Oto zatem ten tajemniczy obraz, następujący zaraz po scenie ucieczki uczniów. Obraz ascetyczny, ograniczony do zaledwie dwóch wersów. Obraz wyłaniający się nagle, na okamgnienie, z tRanki nocy – i równie szybko pochłonięty na powrót przez ciemną toń: „A pewien młodzieniec szedł za nim, odziany prześcieradłem na gołym ciele. Chcieli go pochwyć, lecz on zostawił prześcieradło i nago uciekł od nich” (*Mk 14, 51-52*). I tyle tylko, nic więcej.

Na pierwszy rzut oka zdaje się być owa scena przykładną ilustracją do słów Chrystusa z Ewangelii Janowej. „Słowa te wypowiedział przy skarbcu, kiedy uczył w świątyni. Mimo to nikt Go nie pojął, gdyż godzina Jego jeszcze nie nadeszła” (*J 8, 20*). Słowa te obdarzone zostały nadto takim sensem moralnym i mistyczo-teologicznym, który orzekał, że ciemności to siły zła, Chrystus zaś to ten, co oddziela światło od mroku, zapowiadając jednocześnie całkowite panowanie światłości: „A oto znów przemówił do nich [do faryzeuszów – Z.M.] Jezus tymi słowami: «Ja jestem światłością świata. Kto idzie za Mną, nie będzie chodził w ciemności, lecz będzie miał światło życia»” (*J 8, 12*).

12

Oto więc człowiek bez twarzy, bez imienia. Ale jedno jest pewne: ma ciało (które – gdy opadnie już prześcieradło i pozostanie w dłoniach kogoś ze zgrai – ogarnie ciemność).

Egzegetyczna interpretacja, że był to sam autor Ewangelii – święty Marek (tak, tak, ten z porzekadeł o „nocnym Marku” i „markowaniu po nocy”) – jest przy tym tyleż rozsądna, co zupełnie nieistotna. Bo cóż mianowicie miałoby płynąć z takiej wiedzy? Jakie świadectwo? Skoro smużka światła – bo tak pracują słowa – pada tutaj przez moment wyłącznie na młodzieńca, Chrystusa pozostawiając zupełnie w mroku...

Jeśli jednak pozostać przy egzegetycznej tradycji, która nakazuje widzieć w nieznanym młodzieńcu świętego Marka, potwierdzałaby ona, że noc z jego Ewangelii była również czasem ukrytych, intymnych przeżyć. Czasem zdarzeń, którym brakowało innych świadectw poza świadectwem spowiedzi, poza wyznaniem słabości i winy. Czasem odstępstwa, ucieczki i rozproszenia („Wszyscy zwątpicie we Mnie. Jest bowiem napisane: *Uderzę pasterza, a rozproszą się owce*”). Czasem, którego kadencjami stały się kolejne akty samotności Chrystusa w jego drodze ku sądowi, Męce i śmierci – sen uczniów w ogrodzie Getsemani, ucieczka apostołów, próba pojmania młodzieńca, zaparcie się świętego Piotra...

Trzeba jednak wstąpić głębiej w ów „nocny, świętym lękiem przejęty krajobraz” (Rainer Maria Rilke, *Do Hölderlina*), by dostrzec – na tym tle, w atmosferze przerażenia i odstępstwa, zdrady i winy – odmienny jeszcze sens sekwencji z młodzieńcem.

Oto więc – obok strachu oraz ucieczki uczniów – ważnym pierwiastkiem samotności Chrystusa w nocnych scenach z Ewangelii świętego Marka jest senny marazm bliskich mu dotąd ludzi. Co więcej, to owa właśnie senność – uporczywa i nieczuła na los Nauczyciela, na wagę zdarzeń (zarówno w ich ziemskim, jak i eschatologicznym wymiarze) – skłania Jezusa w Ogrojcu do przepowiedni o zwątpieniu, o zaparciu się wiary, o rozproszeniu się. Do znamiennych wypowiedzi na temat ciała („Szymonie, śpisz? Jednej godziny nie mogłeś czuwać? Czuwajcie i módlcie się, abyście nie ulegli pokusie: duch wprawdzie ochoczy, ale ciało słabe”) i momentu pojmania („Śpić dalej i odpoczywacie? Dosyć! Przyszła godzina, oto Syn Człowieczy będzie wydany w ręce grzeszników”). To owa senność wreszcie staje się metaforą ciała – w jego opozycji do ducha.

Tę metaforę i tę opozycję rozbudował zresztą niebawem święty Paweł, czyniąc ją jeszcze bardziej dramatyczną, jeszcze bardziej dosadną, jeszcze bardziej „manichejską”, i osadzając w kontekście spodziewanej paruzji: „A zwłaszcza rozumiejcie chwilę obecną: teraz nadeszła dla was chwila powstania ze snu. Teraz bowiem zbawienie jest bliżej nas niż wtedy, gdyśmy uwierzyli. Noc się posunęła, a przy-

blizył się dzień. Odrzućmy więc uczynki ciemności, a przyobleczmy się w zbroję światła! Żyjmy przyzwoicie jak w jasny dzień: nie w hulankach i pijatykach, nie w rozpuście i wyuzdaniu, nie w kłótni i zazdrości. Ale przyobleczcie się w Jezusa Chrystusa i nie troszczcie się zbytnio o ciało, dogadzając żądzom” (Rz 13, 11-14). I rozwijał ów wątek w innym miejscu, potęgując apel, by się zbudzić z ciemności ciała ku jasności Chrystusa i przypominając mroczny, cielesny, przedchrześcijański sen adresatów: „O nierządzie zaś i wszelkiej nieczystości albo chciwości niechaj nawet mowy nie będzie wśród was, jak przystoi świętym, ani o tym, co haniebne, ani o niedorzecznym gadaniu lub nieprzyzwoitych żartach, bo to wszystko jest niestosowne. Raczej winno być wdzięczne usposobienie. O tym bowiem bądźcie przekonani, że żaden rozpustnik ani nieczysty, ani chciwiec – to jest bałwochwalca – nie ma dziedzictwa w królestwie Chrystusa i Boga. Niechaj was nikt nie zwodzi próżnymi słowami, bo przez te [grzechy] nadchodzi gniew Boży na buntowników. Nie miejcie więc z nimi nic wspólnego! Niegdyś bowiem byliście ciemnością, lecz teraz jesteście światłością w Panu: postępujcie jak dzieci światłości! Owocem bowiem światłości jest wszelka prawość i sprawiedliwość, i prawda. Badajcie, co jest miłe Panu. I nie miejcie udziału w bezowocnych czynach ciemności, a raczej piętnując, nawracajcie [tamtych]! O tym bowiem, co u nich się dzieje po kryjomu, wstyd nawet mówić. Natomiast wszystkie te rzeczy piętnowane stają się jawne dzięki światłu, bo wszystko, co staje się jawne, jest światłem. Dlatego się mówi:

*Zbudź się, o śpiący,
i powstań z martwych,
a zajaśnieje ci Chrystus” (Ef 5, 3-14)*

A Pierwszy List do Tesaloniczan w jednym ze swych najsłynniejszych fragmentów umacniał (przenosząc ją jeszcze wyraźniej w strukturę eschatonu, w czas paruzji Chrystusa i dni ostatnich) ową opozycję między nocą a dniem, między „synami ciemności”, pijanymi od snu i grzechu, sytymi od złudnego poczucia bezpieczeństwa, a trzeźwymi „synami światłości”, chronionymi od zagłady przez zbroicę „tych trzech” – wiary, nadziei, miłości: „Nie potrzeba wam, bracia, pisać o czasach i chwilach. Sami bowiem dokładnie wiecie, że dzień Pański przyjdzie tak, jak złodziej w nocy. Kiedy bowiem będą mówić: «Pokój i bezpieczeństwo» – tak niespodzianie przyjdzie na nich zagłada, jak bóle na brzemienną, i nie ujdą. Ale wy, bracia, nie jesteście w ciemnościach, aby ów dzień miał was zaskoczyć jak złodziej.

Wszyscy wy bowiem jesteście synami światłości i synami dnia. Nie jesteście synami nocy ani ciemności. Nie śpijmy przeto jak inni, ale czuwajmy i bądźmy trzeźwi! Ci, którzy śpią, w nocy śpią, a którzy się upijają, w nocy są pijani. My zaś, którzy do dnia należymy, bądźmy trzeźwi, *odziani w pancierz wiary* i miłości oraz *hełm nadziei zbawienia*. Ponieważ nie przeznaczył nas Bóg, abyśmy zasłużyli na gniew, ale na osiągnięcie zbawienia przez Pana naszego Jezusa Chrystusa, który za nas umarł, abyśmy, czy żywi czy umarli [tekst grecki mówi dosłownie: „czy czuwamy, czy śpimy” – Z.M. za BT], razem z Nim żyli. Dlatego zachęcajcie się wzajemnie i budujcie jedni drugich, jak to zresztą czynicie” (1 Tes 5, 1-11).

Święty Paweł w kolejnych swych wypowiedziach potęgował więc potępienie snu i ciemności – jako przestrzeni cielesnego grzechu, niewiary, zła i śmierci. Ale czy podobnie postąpił w swej Ewangelii święty Marek, przeciwstawiając bolesne czuwanie Chrystusa otępszałej, przemożnej senności jego uczniów?

Wydaje się, że tak, choć opozycja Markowa jest mniej radykalna i bardziej czuła na człowiecze słabości od Pawłowej, choć nie kojarzy ona w oczywisty sposób snu i mroku ze śmiercią, lecz przekształca je przede wszystkim w metafory samotności i opuszczenia. Jednak przygoda młodzieńca – i przygoda ciała – mają i taki wymiar. Wymiar kłätwy, której obrazem są ciemności nocy.

Nie dotyczy to postępku młodzieńca: on jeden pośród mroku, który skamieniał wokół samotnej osoby Chrystusa, stara się podążyć za Mistrzem. On jeden próbuje, podczas gdy inni śpią albo uciekli, pokonać lęk i niemoc. Nie bez racji zatem chcą go pochwycić zbiry, ostatecznie chwytając jedynie prześcieradło.

Ale w tym tekście dzieje się coś nadto. Coś, co dotyczy ciała – jedynie ciała. Ciała obnażonego i niemego. Skoro bowiem młodzieniec ginie w ciemnościach – przepada i ono. Zostaje odesłane tam, gdzie – wedle nauki apostołów, zwłaszcza świętego Pawła – jest jego właściwe miejsce: w ciemności zewnętrzne, które są machiną grzechu, potępienia i kary. W niebyt. W dłoniach zaś grzeszników, którzy pojмали Syna Człowieczego, zostaje tylko to, co grzesznikom należne, co miało bezpośredni, fizyczny kontakt z cielesnością. Zgodnie z tym, co pisał święty Juda Apostoł, zalecając swym współwyznawcom, by żyli „z obawą, mając w nienawiści nawet chiton zbrukany przez ciało” (Jud 23).

Ewangelia świętego Marka – podobnie jak trzy pozostałe – nie zna oczywiście odrazy do ciała, nie pochwała czysto „pneumatycznej”,

by tak rzec, kondycji człowieka, nie odrzuca jego kondycji fizycznej. Nie wzywa do tego wcale Chrystus – przeciwnie, stale, poprzez własny przykład i poprzez nauczanie, ukazuje on, że należy żyć pełnią człowieczeństwa, że należy być „w ciele”, nie lękając się policzenia między celników, grzeszników i pijaków. Że należy wystrzegać się jedynie złych uczynków – grzechów, które nie przynależą do ciała, lecz są przede wszystkim tworem umysłów, tworem ducha. Ale Ewangelia Markowa, ukształtowana w swej ostatecznej wersji już po pierwszych listach świętego Pawła albo jednocześnie z nimi, nie jest konsekwentna w tej mierze: wyraża więc skrycie, jakby poza bezpośrednim nauczaniem i poza przykładem Jezusa, pewien lęk przed ciałem, pewną trwogę. Stara się więc albo – tak jak w owej historii młodzieńca – okryć je mrokiem, albo milczeć o nim. Niewiele zresztą w niej świadectw na ten temat – być może to jedno jeszcze, próbujące coś ukryć: że ujrzano oto uzdrowionego przez Jezusa opętańca, „jak siedział ubrany” (Mk 5, 15), choć wcześniej, w długiej historii, rojnej od szczegółów, nie ma ani słowa, że był on nagi.

W przemilczeniach dyskursu, które prześwitują przez jego szczeliny, w pracy dookólnej, chwytniej ciemności i Marek próbuje więc zatracić ciało człowieka, zagubić jego nagość, jego erotyczny wymiar – tak, jak to było w pierwszych naukach apostołów, w szczególności rzecz jasna Pawła, na temat cielesności grzesznej i zgubnej, samej przez się wiodącej w strukturę winy, ku zatraceniu i śmierci. Trzeba było zatem zrobić coś z tym ciałem, które stało się niemal zbrodnią. Albo mieć nadzieję (tak, jak Paweł), że wyrodi się ono w jakąś ciałopodobną *pneumę*, albo też przyoblec je jakoś, skryć w języku albo w gęstwinie nocy.

15

Z Rainera Marii Rilkego, z wiersza *Eros*, napisanego w 1924 roku:

Maski! Maski! Niech Eros oślepnie!

16

Cień nie istniejącego już ciała jednakże pozostał, jednakże trwa. Podobnie jak pozostał, jak trwa, powidok nagiego *kurosa* z Sounionu, który do około 1970 roku, zanim (w trosce o „prawdę”) uporano się

z dziewiętnastowiecznymi uzupełnieniami i upiększeniami, które czyniły zeń wzorcowego efeba Grecji: wydobywając spod niemal dziesiętych rysów całkowicie zniszczoną, płaską i pozbawioną rysów twarz i ujawniając brak lewej ręki, mocne uszkodzenia prawego przedramienia oraz liczne ubytki i rysy na nieskazitelnym dotąd torsie.

Tak: młodzieniec od świętego Marka i grecki *kuros* z Sounionu to produkty tej samej myśli, tej samej idei: że prawda nas wyswobodzi od ciała, od jego blasku. Tylko ku czemu wyswobodzi, ku jakiemu kalectwu?

17

Skoro jednak założyć, że młodzieniec od świętego Marka jest postacią skrojoną (co do ciała i co do losu) na podobieństwo greckiego *kurosa*, tekst Ewangelii mógłby być zapisem pewnej powszechniejszej opozycji i pewnego powszechniejszego przejścia w kulturze antycznej tej doby. Mógłby być zatem fragmentaryczną już i niezbyt jasną relacją o antynomii między owym *kurosem* właśnie a wtajemniczonym nowego typu i o pasażu od jednej z tych figur ku drugiej, charakterystycznej dla nowych form życia religijnego kształtujących się od czasu hellenizmu i pod jego wpływem na wschodnich połaciach Śródziemnomorza. Były to formy religijności misteryjnej, obejmującej również obszar wędrówek Jezusa i znanej mu zapewne z osobistych doświadczeń, religijności związanej (choć nie tylko) z kultem dionizyjskim, którą – jak chce Karl Kerényi – pierwotny chrześcijaństwo zarazem wchłaniał i starał się przezwyciężyć, pijąc wino jednocześnie „z kielicha Chrystusowego i z kielicha złych duchów” (jak powiedział gdzieś święty Hieronim, przestrzegając słowami Pawła przed asymilacją kultury pogańskiej).

„Ponadto w obrębie życia religijnego – pisze o owej opozycji i o owym przejściu Jean-Pierre Vernant, sięgając do ich początków, które skądinąd zdają się przypominać sytuację w kręgu pierwszych wyznawców Jezusa – na marginesie państwa i niezależnie od kultu oficjalnego rozwijają się stowarzyszenia oparte na tajemnicy. Sekty, konfraternie i misteria to grupy zamknięte, zhierarchizowane, uwzględniające etapy wtajemniczenia i stopniowanie funkcji. Zorganizowane na wzór społeczności wymagających od swych członków przejścia przez wtajemniczenie, miały one za zadanie wyodrębnić poprzez serię prób mniejszości wybranych, która korzystać miała z przywilejów nie-

osiągalnych dla ogółu. Ale w przeciwieństwie do dawnych obrzędów wtajemniczenia, jakim poddawani byli młodzi wojownicy, *kuroi*, którzy uzyskiwali w ten sposób zdolność do sprawowania władzy, nowe ugrupowania tajemne zamykały się w dziedzinie czysto religijnej. W ramach miasta-państwa wtajemniczenie przynosi teraz przemianę wyłącznie «duchową», nie powoduje żadnych skutków politycznych. Owi wybrani, *epoptai*, to ludzie czysti, święci. Ponieważ są bliscy bogom, jest im z pewnością przeznaczony los wyjątkowy, lecz nie poznają go oni na tym świecie. Promocja, z jakiej korzystają, należy do tamtego świata. Tym wszystkim, którzy zechcą przejść przez wtajemniczenie, misteria dają – bez względu na urodzenie czy stanowisko – obietnicę szczęśliwej nieśmiertelności, co było pierwotnie wyłącznym przywilejem królewskim. Rozpowszechniają one w szerszym kręgu wtajemniczonych religijne tajemnice, będące wyłączną własnością rodzin kapłańskich w rodzaju Keryków czy Eumolpidów”.

Jednak, oczywiście, istniała zasadnicza różnica pomiędzy greckimi mistami a pierwszymi chrześcijanami, którą – budując swoją wizję wiary uniwersalnej, prawdziwie powszechnej, w opozycji do ekskluzywistycznej, hermetycznej, judaizującej koncepcji Jakuba Młodsze- go – stworzył przede wszystkim właśnie Paweł z Tarsu. Albowiem, jak dowodzi dalej Vernant: „Mimo tej demokratyzacji przywileju religijnego misterium nigdy nie staje się jawne. Wprost przeciwnie, tym, co je właśnie jako misterium określa, jest roszczenie dotarcia do prawdy nieosiągalnej na innej drodze i nie nadającej się do «przedstawienia» publicznie, roszczenie osiągnięcia objawienia tak niezwykle- go, że otwiera ono dostęp do życia religijnego nie znanemu kultowi oficjalnemu i zapewniającego wtajemniczonym los nieporównywalny do zwykłej doli obywatela. W odróżnieniu od jawności kultu oficjalnego, misterium nabiera więc szczególnego znaczenia religijnego: jest religią osobistego zbawienia zmierzającą do przekształcenia jednostki niezależnie od porządku społecznego, do urzeczywistnienia jej nowych jak gdyby narodzin, które wyzwalają ją z położenia pospolitego i pozwalają rozpocząć zupełnie inne życie”.

I to może tyle.

Ale chciałbym także to wreszcie jakoś ogarnąć, jakoś to podsumować – tę przygodę ciała pośród nocy świętego Marka.

W moim odczuciu pojawia się ona w pół drogi lub, raczej, jako próba uzgodnienia dwóch orientacji: jednej, właściwej nauczaniu Chrystusa z ewangelii, który nie potępiał, nie piętnował cielesności człowieka, i drugiej, późniejszej, kształtowanej już przez apostołów, którzy usiłowali stawić czoła zarówno eschatologicznemu wyzwaniu (jakim była dla nich – w obliczu rychło spodziewanej paruzji Chrystusa i sądu – kwestia powszechnego zmartwychwstania ciała), jak i dotychczasowej tradycji podejścia do ciała, szczególnie tradycji pogańskiej, która miała się, ich zdaniem, owemu eschatologicznemu wyzwaniu radykalnie przeciwstawiać.

Postawę pierwszych pokoleń chrześcijańskich wobec ciała określiła przede wszystkim myśl autora najwcześniejszych tekstów owego kręgu – świętego Pawła. Za jego nauczaniem – nie za ewangeliami, w których ta sprawa pojawia się sporadycznie i niemal marginalnie – postąpili tedy pozostali pisarze listów apostoelskich (czasem inaczej tylko rozkładając akcenty, czasem nieco szerzej traktując tę lub inną materię, czasem wreszcie budując odmienną przestrzeń metaforyczną dla idei i pomysłów zarysowanych już przez świętego Pawła); ono też wyznaczyło na długie stulecia podstawową tradycję chrześcijańskiej teologii ciała.

Paradoksy Pawłowe w tej kwestii były błyskotliwe, oszałamiające i porażały swą nieodpartą precyzją i mocą. Ale wyrastały one ze złych emocji wobec ciała i jego życia, z tłumionych popędów, przede wszystkim seksualnych, co wynikało zapewne – jak zwierza się sam apostoł – z jakiegoś przykrego doświadczenia osobistego, którego charakteru możemy się jedynie mgliście domyślać.

Oczywiście, absurdem byłoby sprowadzanie myśli Pawła do tego jednego psychologicznego motywu i jego namiętnej artykulacji. W ogromnej mierze jego poglądy na ciało miały być przeciwieństwem istotnym fragmentem nowej antropologii, nowej wizji człowieka, gwałtownie sprzeciwiającej się zastanym koncepcjom pogańskim i żydowskim, a wyrastającej z nauki o odkupieńczej Męce i śmierci Chrystusa oraz jego Zmartwychwstaniu. Owa nowa, zbudowana na chrystocentrycznej osnowie antropologia domagała się też nowej etyki, równie radykalnej w swoim stosunku do ciała. Wyłaniała się ona między innymi z tzw. katalogów występków (*Rz 1, 21nn; 13, 13; 1 Kor 5, 10nn; 2 Kor 12, 20; Ga 5, 19-21; 1 Tm 1, 8-11; 2 Tm 3, 2-5*) i cnót (*Ga 5, 22-23, 1 Tm 6, 11; 2 P 1, 5nn*), zawartych głównie w listach świętego Pawła i, w mniejszym zakresie, święte-

go Piotra. Hierarchia była tu znamienna: na pierwszym miejscu znalazły się bowiem grzechy związane z życiem seksualnym człowieka, takie jak cudzołóstwo czy homoseksualizm.

Inne wątki Pawłowych tekstów potęgowały jeszcze bardziej tę odrazę do erotyki: wprawdzie więc małżeństwo uznane zostało przezeń za stan naturalny, ale stan wyraźnie gorszy od dziewictwa czy celibatu. Ostatecznie ważna była tu zatem tylko perspektywa eschatologiczna – zmartwychwstanie i paruzja, sąd, zbawienie i kara – nie doczesność. Ta ostatnia zwana jest zresztą w Pawłowej metaforze – podobnie jak cała rzeczywistość, jak „świat” – „ciałem” (Pawłowi sekundował dzielnie apostoł Jakub, używając w swym Liście erotycznych metafor, pisząc o „żądzy”, „pożądliwości” i „cudzołóstwie” nawet tam, gdzie nie odnosiło się to wprost do ciała).

Wedle takiej interpretacji ciało człowieka znajduje się po prostu w stanie grzechu niemal dlatego tylko, że jest ciałem. Jednak Zmartwychwstanie Chrystusa i jego odkupieńcza misja – jako nowa struktura kondycji ludzkiej – zmuszały Pawła, jak zapewne sądził, do poruszania się wśród dramatycznych paradoksów, więcej nawet, do ich konstruowania. Oto bowiem rzeczywistość ludzka, także rzeczywistość ludzkiego ciała, ukazywała mu się w sposób dwojaki: z jednej strony bowiem została ona rozpołowiona niejako, a przynajmniej całkowicie przekształcona, przyjściem i Zmartwychwstaniem Chrystusa, z drugiej strony jednak musiała ona zachowywać swą zasadniczą tożsamość i ciągłość, inaczej przecież zbawcza misja Człowieka z Nazaretu byłaby wyzuta z sensu. Słowem, nowy człowiek musiał być w jakiejś mierze dawnym człowiekiem, musiał zarazem zmienić się radykalnie (i to zmienić w swej totalności) i trwać w swej istocie, nie odnoszącej się wyłącznie do sfery ducha.

Na pierwszy rzut oka myśl Pawła dotycząca ciała zdawała się grzęznąć w dualizmie, podobnym do późniejszej refleksji manichejskiej. W greckim tekście jego listów pojawiły się bowiem dwa terminy oznaczające ciało – *soma* oraz *sarx*. Tym samym już w ten sposób starał się on odróżnić „ciało życia”, ciało mistyczne, chwalebne, podobne do ciała zmartwychwstałego Chrystusa, od „ciała śmierci”, ciała fizycznego, doczesnego, grzesznego (np. Rz 8, 3). Towarzyszyło temu inne jeszcze przeciwstawienie – przeciwstawienie człowieka „duchowego” (pneumatycznego), „wewnętrznego”, „niebieskiego”, człowiekowi „cielesnemu” (hylicznemu), „zewnątrznemu”, „ziemskiemu”. Pierwszy nadto okazywał się synem Światłości, drugi –

uwikłany był w ciemność, niósł z sobą jej demoniczne obrazy, pod-
szyte trwogą przed kipielą materii, przed piekłem *hyle*.

Taka dwoistość została podjęta następnie przez chrześcijański gno-
stycyzm, zwłaszcza w jego manichejskiej odmianie, nieobcej także
ekstremistom ascezy – ledwie trzymającym się na obrzeżach prawo-
wierności – Ojcom Pustyni, którzy wytoczyli szaleńczą wojnę nama-
calnemu, widzialnemu królestwu szatana: „ciału, miastu i światu”.
„Podstawą myśli manichejskiej – pisze więc Hervé Masson – zawsze
pozostawał dualizm. W myśl doktryny rządami nad światem podzie-
liły się dwa współwieczne i równej mocy pierwiastki: zła i dobra.
Jednym jest Światłość, drugim Ciemność. Jeden jest duchowy, drugi
materialny. Zakłócenie równowagi, które postawiło w opozycji oby-
dwa pierwiastki, wzięło się z dążenia Ciemności ku Światłości, którą
Ciemności chciały wchłonąć (idzie tu o zagarnięcie wartości ducho-
wych przez materię). W miejscu swego wiecznego pobytu dobry Bóg
żyje otoczony licznymi eonami, powstałymi jako emanacje z jego
świetlistej substancji, wywodzącymi się z «dwunastu członków świa-
tła». Każdy z tych eonów stoi na czele niezliczonych potęg. W są-
siedztwie niebiańskiego Królestwa Jasności, którym włada dobry Bóg
– Ojciec – znajduje się Królestwo Ciemności. Panem tej mrocznej
sfery jest książę i wielki archont Ciemności. Bogu Zła podlega mro-
wie demonów powstałych w drodze emanacji z jego bytu; prowadzi
im pięciu głównych archontów, władających pięcioma koncentrycz-
nymi sferami: mroku, błotnistych wód, gwałtownych wiatrów, ognia
i ciemnego dymu. Demony te, duże i małe, są przebiegłe, lecz głupie,
«nie znają pierwotnej zasady ni końca», a porozumiewać się ze sobą
potrafią tylko mrużeniem oczu. Ten wrogi świat Zła nie został stwo-
rzony przez dobrego Boga. Swoją złą substancję uzyskał sam z siebie
i trwa w wiecznej opozycji do Królestwa Światłości. Stworzenie ziem-
skiego świata jest skutkiem bezustannej walki obu tych królestw”.

W istocie jednak Paweł, podobnie jak starający się pójść jego ślada-
mi inni autorzy i redaktorzy Nowego Testamentu, był – przy wszyst-
kich podobieństwach – wyrazicielem innego dualizmu niżli dualizm
manichejski, gnostycycki. To dualizm, który rozpoławia człowieka na
jego fizyczne istnienie i na jego rozumną czy też, szerzej, duchową
„istotę”, wywodzący się z „koncepcji okrzepłych w okresie od Ho-
mera po Anaksagorasa, koncepcji, którym postać kanoniczną nadał
Platon, bardziej stonowaną zaś Arystoteles, a które później zostały
wplecione (w myśli św. Pawła) w nowy i wyraźnie już zaświatowy

kult religijny” (Richard Rorty). *Tomos* ożywiająca homeryckich herosów, *pneuma* świętego Pawła oraz czynny intelekt świętego Tomasa z Akwinu, owe – zdawałoby się – tak odrębne pojęcia, są w gruncie rzeczy jednolitym jego wyrazem czy przejawem. „Każde z tych pojęć odnosi się do czegoś wyłącznie ludzkiego, ale już nieobecnego w zwłokach”, do obrazu „Lustrzanej Istoty”. „Jest ona lustrzana – zwierciadlana z dwu względów: po pierwsze, przybiera nowe formy nie zmieniając się – są to raczej formy intelektualne niż postrzegalne zmysłowo, jak w przypadku materialnych luster – po drugie zaś, zwierciadła wytwarza się z co bardziej czystych, drobnoziarnistych, subtelnych i delikatnych substancji. Większość zachowań ludzi wytłumaczyć można funkcjonowaniem śledziony i innych równie topornych organów, ale Lustrzaną Istotę człowiek dzieli z aniołami, choćby nawet płakały one nad tym, że nie znamy jej natury” (Rorty).

W imię owej Lustrzanej Istoty, wprzęgniętej – poniekąd wraz z rękami z Apokalipsy Janowej – w machinę eschatonu, Paweł kamienował zatem słowem ludzi cielesnych, ziemskich, widząc w nich jedynie cudzołożników i pijaków. Inaczej niżli Jezus, który miał człowieka za całość (choć był to z pewnością człowiek stale miotany sprzecznościami i pokusami, stale oscylujący pomiędzy dobrem i złem) i zasiadał do stołu z grzesznikami i celnikami: jadł z nimi, pił i weselił się. I uwalniał cudzołożną niewiastę od kamienowania, mówiąc jej: „Nikt cię nie potępił”, pouczając: „Idź, a od tej chwili już nie grzesz” i pisząc na piasku słowa, których nie znamy (J 8, 1-11). I odpuszczał grzechy innej jawnogrzesznicy – w imię j e j miłości i wiary (Łk 7, 36-50).

Przygoda młodzieńca w noc świętego Marka była zatem przygodą człowieka, który wystawił swoje ciało na próbę tych dwóch dyskursów. I dwóch antropologii – Jezusowej i Pawłowej. I przepadając w ciemnościach – zostawiając w rękach grzeszników prześcieradło „zbrukane” ciałem – dokonał, z woli narratora, wyraźnego wyboru. Wyboru ideologicznego. Ciemność, czyhająca na jego ciało, ciemność, która je pochłonęła, była bowiem wyrokiem takiej już teologii, takiej wizji człowieka, która zapragnęła, aby wyobrażona przez nią i zamieszkująca ludzkie istnienie Lustrzana Istota mogła być swój podzielić bez reszty z aniołami. Aby z ludzkiego ciała została tylko *pneuma*, chwalebna i najzupełniej nieziemska. Najzupełniej różna od rzeczywistego ciała Człowieka, które miało wkrótce obumrzeć na krzyżu.

Ciało, jego grzeszność, życie i śmierć w nauczaniu apostołów

Św. Paweł

Dlatego wydał ich [tj. pogan – Z.M.] Bóg poprzez pożądania ich serc na łup nieczystości, tak iż dopuszczali się bezczeszczenia własnych ciał. Prawdę Bożą przemienili oni w kłamstwo i stworzeniu oddawali cześć, i służyli jemu, zamiast służyć Stwórcy, który jest błogosławiony na wieki. Amen. Dlatego to wydał ich Bóg na pastwę bezecnych namiętności: mianowicie kobiety ich przemieniły pożycie zgodne z naturą na przeciwne naturze. Podobnie też i mężczyźni, porzuciwszy normalne współżycie z kobietą, zapałali nawzajem żądzą ku sobie, mężczyźni z mężczyznami uprawiając bezwstyd i na sobie samych ponosząc zapłatę należną za zbroczenie.

Rz 1, 24-27

poganie
i homo-
seksualiści
to jedno

Cóż więc? Czy mamy przewagę? Żadną miarą! Wykazaliśmy bowiem uprzednio, że tak Żydzi, jak i poganie są pod panowaniem grzechu, jak jest napisane:

Nie ma sprawiedliwego, nawet ani jednego,
nie ma rozumnego, nie ma, kto by szukał Boga.
Wszyscy zbroczyli z drogi, zarazem się zepsuli,
nie ma takiego, co czyni dobrze, zgoła ani jednego.
Grobem otwartym jest ich gardło,
językiem swoim knują zdradę,
jad żmijowy pod ich wargami,
ich usta pełne są przekleństwa i goryczy,
ich nogi szybkie do rozlewu krwi,
zagłada i nędza są na ich drogach,
droga pokoju jest im nie znana,
bojaźni Bożej nie ma przed ich oczami.

A wiemy, że wszystko, co mówi Prawo, mówi do tych, którzy podlegają Prawu. I stąd każde usta muszą zamilknąć i cały świat musi

każde usta
muszą
zamilknąć

Prawo
potęguje
znajomość
grzechu

się uznać winnym wobec Boga, jako że z uczynków Prawa *żaden człowiek nie może dostąpić usprawiedliwienia w Jego oczach*. Przez Prawo jest tylko większa znajomość grzechu. Rz 3, 9-20

oto łańcuch
zbawiennych
paradoksów:
śmierć jest
życiem,
życie jest
śmiercią

śmierć
uwalnia od
grzechu

Cóż więc powiemy? Czyż mamy trwać w grzechu, aby łaska bardziej się wzmogła? Żadną miarą! Jeżeli umarliśmy dla grzechu, jakże możemy żyć w nim nadal? Czyż nie wiadomo wam, że my wszyscy, którzyśmy otrzymali chrzest zanurzający w Chrystusa Jezusa, zostaliśmy zanurzeni w Jego śmierć? Zatem przez chrzest zanurzający nas w śmierć zostaliśmy razem z Nim pogrzebani po to, abyśmy i my wkroczyli w nowe życie – jak Chrystus powstał z martwych dzięki chwale Ojca. Jeżeli bowiem przez śmierć, podobną do Jego śmierci, zostaliśmy z Nim złączeni w jedno, to tak samo będziemy z Nim złączeni w jedno przez podobne zmartwychwstanie. To wiedźcie, że dla zniszczenia grzesznego ciała dawny nasz człowiek został razem z Nim ukrzyżowany po to, byśmy już więcej nie byli w niewoli grzechu. Kto bowiem umarł, stał się wolny od grzechu. Otóż, jeżeli umarliśmy razem z Chrystusem, wierzymy, że z Nim również żyć będziemy, wiedząc, że Chrystus powstawszy z martwych już więcej nie umiera, śmierć nad Nim nie ma już władzy. Bo to, że umarł, umarł dla grzechu tylko raz, a że żyje, żyje dla Boga. Tak i wy rozumiejcie, że umarliście dla grzechu, życie zaś dla Boga w Chrystusie Jezusie. Niechże więc grzech nie króluje w waszym śmiertelnym ciele, poddając was swoim pożądliwościom. Nie oddawajcie też członków waszych jako broń nieprawości na służbę grzechowi, ale oddajcie się na służbę Bogu jako ci, którzy ze śmierci przeszli do życia, i członki wasze oddajcie jako broń sprawiedliwości na służbę Bogu. Albowiem grzech nie powinien nad wami panować, skoro nie jesteście poddani Prawu, lecz łasce. Rz 6, 1-14

co zrobić
z członkami

wdowy nie
cudzołożą

Czyż nie jest wam wiadomo, bracia – mówię przecież do tych, co Prawo znają – że Prawo ma moc nad człowiekiem, dopóki on żyje? Podobnie też i kobieta zamężna, na mocy Prawa, związana jest ze swoim mężem, jak długo on żyje. Gdy jednak mąż umrze, traci nad nią moc prawo męża. Dlatego to uchodzić będzie za cudzołożną, jeśli za życia swego męża współżyje z innym mężczyzną. Jeśli jednak umrze jej mąż, wolna jest od tego prawa, tak iż nie jest cudzołożną współżyjąc z innym mężczyzną. Tak i wy, bracia moi, dzięki

ciału Chrystusa umarliście dla Prawa, by złączyć się z innym – z Tym, który powstał z martwych, byśmy zaczęli przynosić owoc Bogu. Jak długo bowiem wiedliśmy życie cielesne, grzeszne namiętności [pobudzone] przez Prawo działały w naszych członkach, by owoc przynosić śmierci. Teraz zaś Prawo straciło moc nad nami, gdy umarliśmy temu, co trzymało nas w jarzmie, tak że możemy pełnić służbę w nowym duchu, a nie według przestarzałej litery. Cóż więc powiemy? Czy Prawo jest grzechem? Żadną miarą! Ale jedynie przez Prawo zdobyłem znajomość grzechu. Nie wiedziałbym bowiem, co to jest pożądanie, gdyby Prawo nie mówiło: *Nie pożądaj!* Z przykazania tego czerpiąc podniecie, grzech wzbudził we mnie wszelkie pożądanie. Bo gdy nie ma Prawa, grzech jest w stanie śmierci. Kiedyś i ja prowadziłem życie bez Prawa. Gdy jednak zjawiono się przykazanie – grzech ożył, ja zaś umarłem. I przekonałem się, że przykazanie, które miało prowadzić do życia, zawiodło mnie ku śmierci. Albowiem grzech, czerpiąc podniecie z przykazania, uwiódł mnie i przez nie zadał mi śmierć. Prawo samo jest bezsprzecznie święte: święte, sprawiedliwe i dobre jest też przykazanie. A więc to, co dobre, stało się dla mnie przyczyną śmierci? Żadną miarą! Ale to właśnie grzech, by okazać się grzechem, przez to, co dobre, spowodował na mnie śmierć, aby przez związek z przykazaniem grzech ujawnił nadmierną swą grzeszność. Wiemy przecież, że Prawo jest duchowe. A ja jestem cielesny, zaprzędany w niewolę grzechu. Nie rozumiem bowiem tego, co czynię, bo nie czynię tego, co chcę, ale to, czego nienawidzę – to właśnie czynię. Jeżeli zaś czynię to, czego nie chcę, to tym samym przyznaję Prawu, że jest dobre. A zatem już nie ja to czynię, ale mieszkający we mnie grzech. Jestem bowiem świadom, że we mnie, to jest w moim ciele, nie mieszka dobro; bo łatwo przychodzi mi chcieć tego, co dobre, ale wykonać – nie. Nie czynię bowiem dobra, które chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę. Jeżeli zaś czynię to, czego nie chcę, już nie ja to czynię, ale grzech, który we mnie mieszka. A zatem stwierdzam w sobie to prawo, że gdy chcę czynić dobro, narzuca mi się zło. Albowiem wewnętrzny człowiek [we mnie] ma upodobanie zgodne z Prawem Bożym. W członkach zaś moich spostrzegam prawo inne, które toczy walkę z prawem mojego umysłu i podbija mnie w niewolę pod prawo grzechu mieszkającego w moich członkach. Nieszczęsny ja człowiek! Któż mnie wyzwoli z ciała, [co wie dzie ku] tej śmierci? Dzięki niech będą Bogu przez Jezusa Chrystusa, Pana na-

chrześcijanie
umarli dla
Prawa

gdy nie ma
Prawa,
grzech jest
w stanie
śmierci

grzech
czerpie
podniecie
z przykaza-
nia i zabija

Prawo jest
duchowe,
człowiek –
cielesny,
zaprzędany
w niewolę
grzechu

grzech to
tyran, co
mieszka
w ciele

człowiek
wewnętrzny

kto mnie
wyzwoli
z ciała

szego! Tak więc umyślem służyć Prawu Bożemu, ciałem zaś – prawu grzechu.

Rz 7, 1-25

chrześcijanie
są wolni od
potępienia

Teraz jednak dla tych, którzy są w Chrystusie Jezusie, nie ma już potępienia. Albowiem prawo Ducha, który daje życie w Chrystusie Jezusie, wyzwoliło się spod prawa grzechu i śmierci. Co bowiem było niemożliwe dla Prawa, ponieważ ciało czyniło je bezsilnym, [tego dokonał Bóg]. On to zesłał Syna swego w ciele podobnym do ciała grzesznego i dla [usunięcia] grzechu wydał w tym ciele wyrok potępiający grzech, aby to, co nakazuje Prawo, wypełniło się w nas, o ile postępujemy nie według ciała, ale według Ducha. Ci bowiem, którzy żyją według ciała, dążą do tego, czego chce ciało; ci zaś, którzy żyją według Ducha – do tego, czego chce Duch. Dążność bowiem ciała prowadzi do śmierci, dążność zaś Ducha – do życia i pokoju. A to dlatego, że dążność ciała wroga jest Bogu, nie podporządkowuje się bowiem Prawu Bożemu, ani nawet nie jest do tego zdolna. A ci, którzy żyją według ciała, Bogu podobać się nie mogą. Wy jednak nie żyjecie według ciała, lecz według Ducha, jeśli tylko Duch Boży w was mieszka. Jeżeli zaś kto nie ma Ducha Chrystusowego, ten do Niego nie należy. Jeżeli natomiast Chrystus w was mieszka, ciało wprawdzie podlega śmierci ze względu na [skutki] grzechu, duch jednak posiada życie na skutek usprawiedliwienia. A jeżeli mieszka w was Duch Tego, który Jezusa wskrzesił z martwych, to Ten, co wskrzesił Chrystusa <Jezusa> z martwych, przywróci do życia wasze śmiertelne ciała mocą mieszkającego w was Ducha. Jesteśmy więc, bracia, dłużnikami, ale nie ciała, byśmy żyć mieli według ciała. Bo jeżeli będziecie żyli według ciała, czeka was śmierć. Jeżeli zaś przy pomocy Ducha uśmiercać będziecie popędy ciała – będziecie żyli.

Rz 8, 1-13

aby żyć,
trzeba
uśmiercać
popędy ciała

trzeba ciała
Bogu złożyć
w ofierze

A zatem proszę was, bracia, przez miłosierdzie Boże, abyście dali ciała swoje na ofiarę żywą, świętą, Bogu przyjemną, jako wyraz waszej rozumnej służby Bożej.

Rz 12, 1

odrzuć
uczynki
ciemności,
przyoblec się
w zbroję
światła

A zwłaszcza rozumieście chwilę obecną: teraz nadeszła dla was chwila powstania ze snu. Teraz bowiem zbawienie jest bliżej nas niż wtedy, gdyśmy uwierzyli. Noc się posunęła, a przybliżył się dzień. Odrzućmy więc uczynki ciemności, a przyobleczmy się w zbroję światła! Żyjmy przyzwoicie jak w jasny dzień: nie w hulankach i pi-

jatykach, nie w rozpuście i wyuzdaniu, nie w kłótni i zazdrości. Ale przyobleczcie się w Jezusa Chrystusa i nie troszczcie się zbytnio o ciało, dogadzając żądom.

Rz 13, 11-14

Człowiek zmysłowy bowiem nie pojmuje tego, co jest z Bożego Ducha. Głupstwem mu się to wydaje i nie może tego poznać, bo tylko duchem można to rozsądzić. Człowiek zaś duchowy rozsądza wszystko, lecz sam przez nikogo nie jest sądzony.

1 Kor 2, 14-15

człowiek
zmysłowy,
człowiek
duchowy

A ja nie mogłem, bracia, przemawiać do was jako do ludzi duchowych, lecz jako do ludzi cielesnych, jako do niemowląt w Chrystusie. Mleko wam dałem, a nie pokarm stały, boście byli niemocni; zresztą i nadal nie jesteście mocni. Ciągłe przecież jeszcze jesteście cielesni. Jeżeli bowiem jest między wami zawiść i niezgoda, to czyż nie jesteście cielesni i nie postępujecie tylko po ludzku?

1 Kor 3, 1-3

jakże
chrześcijanin
może być
cielesny!

Słyszysz się powszechnie o rozpuście między wami, i to o takiej rozpuście, jaka się nie zdarza nawet wśród pogan; mianowicie, że ktoś żyje z żoną swego ojca.

1 Kor 5, 1

nie wolno
spać
z macochą!

Czyż nie wiecie, że niesprawiedliwi nie posiadają królestwa Bożego? Nie łudźcie się! Ani rozpustnicy, ani bałwochwalczy, ani cudzołożnicy, ani rozwieżli, ani mężczyźni współżyjący z sobą, ani złodzieje, ani chciwi, ani pijacy, ani oszczercy, ani zdziery nie odziedziczą królestwa Bożego.

1 Kor 6, 9-10

pierwszy
katalog
występków

Wszystko mi wolno, ale nie wszystko przynosi korzyść. Wszystko mi wolno, ale ja niczemu nie oddam się w niewolę. Pokarm dla żołądka, a żołądek dla pokarmu. Bóg zaś unicestwi jedno i drugie. Ale ciało nie jest dla rozpusty, lecz dla Pana, a Pan dla ciała. Bóg zaś i Pana wskrzesił, i nas również swą mocą wskrzesi z martwych. Czyż nie wiecie, że ciała wasze są członkami Chrystusa? Czyż wzięwszy członki Chrystusa będąc je czynił członkami nierządnic? Przenigdy! Albo czyż nie wiecie, że ten, kto łączy się z nierządnicą, stanowi z nią jedno ciało? *Będą bowiem* – jak jest powiedziane – *dwójce jednym ciałem*. Ten zaś, kto się łączy z Panem, jest z Nim jednym duchem. Strzeżcie się rozpusty; wszelki grzech popełniony przez człowieka jest na zewnątrz ciała, kto zaś grzeszy rozpustą, przeciwko własnemu ciału grzeszy. Czyż nie wiecie, że ciało wasze jest święty-

ciało nie jest
dla rozpusty,
lecz dla Pana

nie należycie
do siebie

nią Ducha Świętego, który w was jest, a którego macie od Boga, i że już nie należycie do samych siebie? Za [wielką] bowiem cenę zostaliście nabyci. Chwalcie więc Boga w waszym ciele! 1 Kor 6, 12-20

ciało żony
należy do
męża, ciało
męża – do
żony

Co do spraw, o których pisaliście, to dobrze jest człowiekowi nie łączyć się z kobietą. Ze względu jednak na niebezpieczeństwo rozputy niech każdy ma swoją żonę, a każda swojego męża. Mąż niech oddaje powinność żonie, podobnie też żona mężowi. Żona nie rozporządza własnym ciałem, lecz jej mąż; podobnie też i mąż nie rozporządza własnym ciałem, ale żona. Nie unikajcie jedno drugiego, chyba że na pewien czas, za obopólną zgodą, by oddać się modlitwie; potem znów wróćcie do siebie, aby – wskutek niewstrzeżności waszej – nie kusił was szatan. To, co mówię, pochodzi z wyrozumiałości, a nie z nakazu. Pragnąłbym, aby wszyscy byli jak i ja [tzn. w celibacie – Z.M., za BT], lecz każdy otrzymuje własny dar od Boga: jeden taki, a drugi taki.

1 Kor 7, 1-6

dar celibatu

Nie mam zaś nakazu Pańskiego co do dziewic, lecz daję radę jako ten, który – wskutek doznanego od Pana miłosierdzia – godzien jest, aby mu wierzone. Uważam, iż przy obecnych utrapieniach dobrze jest tak zostać, dobrze to dla człowieka tak żyć. Jesteś związany z żoną? Nie usiłuj odłączać się od niej! Jesteś wolny? Nie szukaj żony! Ale jeżeli się ożenisz, nie grzeszysz. Podobnie i dziewica, jeśli wychodzi za mąż, nie grzeszy. Tacy jednak cierpieć będą udręki w ciele, a ja chciałbym ich wam oszczędzić. Mówię, bracia, czas jest krótki. Trzeba więc, aby ci, którzy mają żony, tak żyli, jakby byli nieżonaci, a ci, którzy płaczą, tak jakby nie płakali, ci zaś, co się radują, tak jakby się nie radowali; ci, którzy nabywają, jak gdyby nie posiadali; ci, którzy używają tego świata, tak jakby z niego nie korzystali. Przemijają bowiem postać tego świata. Chciałbym żebyście byli wolni od utrapień. Człowiek bezżenny troszczy się o sprawy Pana, o to, jak by się przypodobać Panu. Ten zaś, kto wstąpił w związek małżeński, zabiega o sprawy świata, o to, by się przypodobać Panu. I doznaje rozterki. Podobnie i kobieta: niezamężna i dziewica troszczy się o sprawy Pana, o to, by była święta i ciałem, i duchem. Ta zaś, która wyszła za mąż, zabiega o sprawy świata, o to, jak by się przypodobać mężowi.

1 Kor 7, 25-30

dziewictwo,
nade
wszystko
dziewictwo!

Podobnie jak jedno jest ciało, choć składa się z wielu członków, a wszystkie członki ciała, mimo iż tak są liczne, stanowią jedno

ciało, tak też jest i z Chrystusem. Wszyscy bowiem w jednym Duchu zostali ochrzczeni, [aby stanowić] jedno Ciało: czy to Żydzi, czy Grecy, czy to niewolnicy, czy wolni. Wszyscyśmy też zostali napojeni jednym Duchem. Ciało bowiem to nie jeden członek, lecz liczne [członki]. Jeśliby noga powiedziała: «Ponieważ nie jestem ręką, nie należę do ciała» – czy wskutek tego rzeczywiście nie należy do ciała?» Lub jeśliby ucho powiedziało: «Ponieważ nie jestem okiem, nie należę do ciała» – czyż nie należałoby do ciała? Gdyby całe ciało było wzrokiem, gdzie byłby słuch? Lub gdyby całe było słuchem, gdzie byłoby powonienie? Lecz Bóg, tak jak chciał, stworzył [różne członki] umieszczając każdy z nich w ciele. Gdyby całość była jednym członkiem, gdzie byłoby ciało? Tymczasem zaś wprawdzie liczne są członki, ale jedno ciało. Nie może więc oko powiedzieć ręce: «Nie jesteś mi potrzebna», albo głowa nogom: «Nie potrzebuję was». Raczej nawet niezbędne są dla ciała te członki, które uchodzą za słabsze; a te, które uważamy za mało godne szacunku, tym większym obdarzamy poszanowaniem. Tak przeto szczególnie się troszczymy o przyzwoitość wstydliwych członków ciała, a te, które nie należą do wstydliwych, tego nie potrzebują. Lecz Bóg tak ukształtował nasze ciało, że zyskały więcej szacunku członki z natury mało godne czci, by nie było rozdwojenia w ciele, lecz żeby poszczególne członki troszczyły się o siebie nawzajem. Tak więc, gdy cierpi jeden członek, współcierpią wszystkie inne członki; podobnie gdy jednemu członkowi okazywane jest poszanowanie, współweselą się wszystkie członki. Wy przeto jesteście Ciałem Chrystusa i poszczególnymi członkami. I tak ustanowił Bóg w Kościele najprzód apostołów, po wtóre proroków, po trzecie nauczycieli, a następnie tych, co mają dar czynienia cudów, wspierania pomocą, rządzenia oraz przemawiania rozmaitymi językami. Czyż wszyscy są apostołami? Czy wszyscy prorokują? Czy wszyscy są nauczycielami? Czy wszyscy mają dar czynienia cudów? Czy wszyscy posiadają łaskę uzdrawiania? Czy wszyscy rozmawiają językami? Czy wszyscy potrafią je tłumaczyć? Lecz wy starajcie się o większe dary: a ja wam wskażę drogę jeszcze doskonalszą.

1 Kor 12, 12-30

Kościół jest
ciałem
Chrystusa,
chrześcijanie
– jego
członkami

hierarchie,
role,
charyzmaty

I gdybym rozdał na jałmużnę całą majątność moją,
a ciało wystawił na spalenie,
lecz miłości bym nie miał,

nic bym nie zyskał.

[...]

Gdy zaś przyjdzie to, co jest doskonałe
zniknie to, co jest tylko częściowe.

[...]

Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno;
wtedy zaś [zobaczymy] twarzą w twarz.

Teraz poznaję po części,

wtedy zaś poznam tak, jak i zostałem poznany.

te trzy, ta wiara, nadzieja, miłość – te trzy,

jedna

z nich zaś największa jest miłość.

1 Kor 13, 3, 10, 12-13

jeżeli nie
zembrze
ziarno

Lecz powie ktoś: A jak zmartwychwstają umarli? W jakim ukazują się ciele? O, niemądry! Przecież to, co siejesz, nie ożyje, jeżeli wpród nie obumrze. To, co zasiewasz, nie jest od razu ciałem, którym ma się stać potem, lecz zwykłym ziarnem, na przykład pszenicznym lub jakimś innym. Bóg zaś daje mu takie ciało, jakie zechciał; każdemu z nasion właściwe. Nie wszystkie ciała są takie same: inne są ciała ludzi, inne zwierząt, inne wreszcie ptaków i ryb. Są ciała niebieskie i ziemskie, lecz inne jest piękno ciał niebieskich, inne – ziemskich. Inny jest blask słońca, a inny – księżycy i gwiazd. Jedna gwiazda różni się jasnością od drugiej. Podobnie rzecz się ma ze zmartwychwstaniem. Zasiewa się zniszczalne – powstaje zaś niezniszczalne; sieje się niechwalebne – powstaje chwalebne; sieje się słabe – powstaje mocne; zasiewa się ciało zmysłowe – powstaje duchowe. Jeżeli jest ciało zmysłowe, powstaje też ciało duchowe.

człowiek
ziemski,
człowiek
niebieski

Tak też jest napisane: *Stał się pierwszy człowiek, Adam, duszą żyjącą*, a ostatni Adam duchem ożywiający. Nie było jednak wprawdzie tego, co duchowe, ale to, co ziemskie; duchowe było potem. Pierwszy człowiek z ziemi – ziemski, drugi Człowiek – z nieba. Jaki ów ziemski, tacy i ziemscy; jaki Ten niebieski, tacy i niebiescy. A jak nosiliśmy obraz ziemskiego [człowieka], tak też nosić będziemy obraz człowieka niebieskiego. Zapewniam was, bracia, że ciało i krew nie mogą osiąść królestwa Bożego, i że to, co zniszczalne, nie może mieć dziedzictwa w tym, co niezniszczalne. Oto ogłaszam wam tajemnicę: nie wszyscy pomrzemy, lecz wszyscy będziemy odmienieni. W jednym momencie, w mgnieniu oka, na dźwięk ostatniej trąby – zabrzni bowiem trąba – umarli powstaną nienaruszeni, a my będziemy odmienieni. Trzeba, ażeby to, co zniszczal-

oto tajemnica

Eschatonu:
umarli
powstaną
nienarusze-
ni, a my
będziemy
odmienieni

śmiertelne
musi

ne, przyodziało się w niezniszczalność, a to, co śmiertelne, przyodziało się w nieśmiertelność. A kiedy już to, co zniszczalne, przyodzieje się w niezniszczalność, a to, co śmiertelne, przyodzieje się w nieśmiertelność, wtedy sprawdzą się słowa, które zostały napisane: *Zwycięstwo pochłonęło śmierć. Gdzież jest, o śmierci, twoje zwycięstwo? Gdzież jest, o śmierci, twój ościenie?* Ościeniem zaś śmierci jest grzech, a siłą grzechu Prawo. Bogu niech będą dzięki za to, że dał nam odnieść zwycięstwo przez Pana naszego Jezusa Chrystusa.

1 Kor 15, 35-56

przyodziać się w nieśmiertelne

grzech jest ościeniem śmierci, a siłą grzechu Prawo

Zewsząd znosimy cierpienia, lecz nie poddajemy się zwątpieniu; żyjemy w niedostatku, lecz nie rozpaczamy; znosimy prześladowania, lecz nie czujemy się osamotnieni, obalają nas na ziemię, lecz nie ginimy. Nosimy nieustannie w ciele naszym konanie Jezusa, aby życie Jezusa objawiło się w naszym ciele. Ciągłe bowiem jesteśmy wydawani na śmierć z powodu Jezusa, aby życie Jezusa objawiło się w naszym śmiertelnym ciele. Tak więc działa w nas śmierć, podczas gdy w was – życie. Cieszę się przeto owym duchem wiary, według którego napisano: *Uwierzyłem, dlatego przemówilem*; my także wierzymy i dlatego mówimy, przekonani, że Ten, który wskrzesił Jezusa, z Jezusem przywróci życie także nam i stawi nas przed sobą razem z wami. Wszystko to bowiem dla was, ażeby w pełni obfitująca łaska zwiększyła chwałę Bożą przez dziękczynienie wielu. Dlatego to nie poddajemy się zwątpieniu, chociaż bowiem niszczy nasz człowiek zewnętrzny [tzn. doczesne ciało człowieka – Z.M.], to jednak ten, który jest wewnątrz, odnawia się z dnia na dzień. Niewielkie bowiem utrapienia nasze obecnego czasu gotują bezmiar chwały przyszłego wieku dla nas, którzy się wpatrujemy nie w to, co widzialne, lecz w to, co niewidzialne. To bowiem, co widzialne, przemija, to zaś, co niewidzialne, trwa wiecznie.

2 Kor 4, 8-18

w kim działa śmierć, w kim życie

z wzrokiem utkwionym w niewidzialne

Wiemy bowiem, że jeśli nawet zniszczy nasz przybytek doczesnego zamieszkania, będziemy mieli mieszkanie od Boga, dom nie ręką uczyniony, lecz wiecznie trwałe w niebie. Tak przeto teraz wdychamy, pragnąc przyodziać się w nasz niebieski przybytek [tj. przyszłe, chwalebne ciało – Z.M.], o ile tylko odziani, a nie nadzy będziemy. Dlatego właśnie udręczeni wdychamy, pozostając w tym przybytku, bo nie chcielibyśmy go utracić, lecz przywdziać na siebie nowe odzienie, aby to, co śmiertelne, wchło-

tęsknota za chwalebnyim ciałem

nięte zostało przez życie. A Bóg, który nas do tego przeznaczył, dał nam Ducha jako zadatek. Tak więc, mając tę ufność, wiemy, że jak długo pozostajemy w ciele, jesteśmy pielgrzymami, z daleka od Pana. Albowiem według wiary, a nie dzięki widzeniu postępujemy. Mamy jednak nadzieję ... i chcielibyśmy raczej opuścić nasze ciało i stanąć w obliczu Pana. Dlatego też staramy się Jemu podobać czy to gdy z Nim, czy gdy z daleka od Niego jesteśmy. Wszyscy bowiem musimy stanąć przed trybunałem Chrystusa, aby każdy otrzymał zapłatę za uczynki dokonane w ciele, złe lub dobre.

2 Kor 5, 1-9

Albowiem miłość Chrystusa przynagla nas, pomnych na to, że skoro Jeden umarł za wszystkich, to wszyscy pomarli [sobie samym, grzechowi lub Staremu Prawu – Z.M.]. A właśnie za wszystkich umarł <Chrystus> po to, aby ci, co żyją, już nie żyli dla siebie, lecz dla Tego, który za nich umarł i zmartwychwstał. Tak więc i my odtąd już nikogo nie znamy według ciała; a jeśli nawet według ciała poznaliśmy Chrystusa, to już więcej nie znamy Go w ten sposób [Nie znaczy to, że Paweł znał Chrystusa za życia, lecz że to, co przedtem o Nim wiedział, było poznaniem wyłącznie ludzkim, doczesnym – Z.M., za BT]. Jeżeli więc ktoś pozostaje w Chrystusie, jest nowym stworzeniem. To, co dawne minęło, a oto <wszystko> stało się nowe.

2 Kor 5, 14-17

Mając przeto takie obietnice, najmilsii, oczyśćmy się z wszelkich brudów ciała i ducha, dopełniając uświęcenia naszego w bojaźni Bożej.

2 Kor 7, 1

Jeżeli trzeba się chlubić – choć co prawda nie wypada – przejdę do widzeń i objawień Pańskich. Znam człowieka w Chrystusie, który przed czternastu laty – czy w ciele – nie wiem, czy poza ciałem – też nie wiem, Bóg to wie – został porwany aż do trzeciego nieba. I wiem, że ten człowiek – czy w ciele, nie wiem, czy poza ciałem, <też nie wiem>, Bóg to wie – został porwany do raju i słyszał tajemne słowa, których się nie godzi człowiekowi powtarzać. Z tego więc będę się chlubił, a z siebie samego nie będę się chlubił, chyba że z moich słabości. Zresztą choćbym i chciał się chlubić, nie byłbym szaleńcem; powiedziałbym tylko prawdę. Powstrzymuję się jednak, aby mnie nikt nie oceniał ponad to, co widzi we mnie lub co ode mnie słyszy.

co znaczy:
żyć w Chry-
stusie

objawienie,
wniebowzię-
cie czy też
gnostycka
inicjacja?
z czego
zwierza się
Paweł
i czymże się
niepokoi?

Aby zaś nie wznosił mnie zbyt wielki ogień objawień, dany mi został oścień dla ciała, wysłannik szatana, aby mnie policzkował – żebym się nie unosił pychą. 2 Kor 12, 1-7

Tymczasem ja dla Prawa umarłem przez Prawo, aby żyć dla Boga; razem z Chrystusem zostałem przybity do krzyża. Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus. Choć nadal prowadzę życie w ciele, jednak obecne życie moje jest życiem wiary w Syna Bożego, który umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie. Ga 2, 19-20

nie ja żyję,
lecz
Chrystus we
mnie

Ale jak wówczas ten, który się urodził tylko według ciała, prześladował tego, który się urodził według ducha, tak dzieje się i teraz Ga 4, 29

Oto ja, Paweł, mówię wam: Jeżeli poddacie się obrzezaniu, Chrystus wam się na nic nie przyda. [...] Albowiem w Chrystusie Jezusie ani obrzezanie, ani jego brak nie mają żadnego znaczenia, tylko wiara, która działa przez miłość. Ga 5, 2, 6

nie obrzeza-
nie zbawia,
tylko wiara
przez miłość

Bodajby się do końca okaleczyli [aluzja do samokastracji w kulcie Kybele – Z.M., za BT] ci, którzy was podburzają. Ga 5, 12

Wy zatem, bracia, powołani zostaliście do wolności. Tylko nie bierzcie tej wolności jako zachęty do hołdowania ciału, wręcz przeciwnie, radością ożywni służcie sobie wzajemnie! Bo całe Prawo wypełnia się w tym jednym nakazie: *Będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego*. A jeśli u was jeden drugiego kąsa i pożera, bacząc, byście się wzajemnie nie zjedli. Oto czego uczyć: postępujcie według ducha, a nie spełnicie pożądania ciała. Ciało bowiem do czego innego dąży niż duch, a duch do czego innego niż ciało, i stąd nie ma między nimi zgody, tak że nie czynicie tego, co chcecie. Jeśli jednak pozwolicie się prowadzić duchowi, nie znajdziecie się w niewoli Prawa. Jest zaś rzeczą wiadomą, jakie uczynki rodzą się z ciała: nierząd, nieczystość, wyuzdanie, uprawianie bałwochwalstwa, czary, nienawiść, spór, zawiść, wzburzenie, niewłaściwa pogoń za zaszczytami, niezgoda, rozłamy, zazdrość, pijaństwo, hulanki i tym podobne. Co do nich zapowiadam wam, jak to już zapowiedziałem: ci, którzy się takich rzeczy dopuszczają, królestwa Bożego nie odziedziczą. Owocem zaś ducha jest: miłość, radość,

drugi
katalog
występków

katalog cnót pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie. Przeciw takim [cnotom] nie ma Prawa. A ci, którzy należą do Chrystusa Jezusa, ukrzyżowali ciało swoje z jego namiętnościami i pożądaniami. Mając życie od Ducha, do Ducha się też stosujemy. Nie szukajmy próżnej chwały, jedni drugich drażniąc i wzajemnie sobie zazdroszcząc. Ga 5, 13-26

**siew ciała,
siew ducha** Nie łudźcie się: Bóg nie dozwoli z siebie szydzić. A co człowiek sieje, to i żąć będzie: kto sieje w ciele swoim, jako plon ciała zbierze zagładę; kto sieje w duchu, jako plon ducha zbierze życie wieczne. Ga 6, 7-8

**synowie
buntu:
żyliśmy
według żądź
ciała, a łaska
nas zbawiła** I wy byliście umarłymi na skutek waszych występków i grzechów, w których żyliście niegdyś według doczesnego sposobu tego świata, według sposobu Władcy mocarstwa powietrza, to jest ducha, który działa teraz w synach buntu. Pośród nich także my [tzn. Żydzi – Z.M.] wszyscy niegdyś postępowaliśmy według żądź naszego ciała, spełniając zachcianki ciała i myśli zdrożnych. I byliśmy potomstwem z natury zasługującym na gniew, jak wszyscy inni. A Bóg, będąc bogaty w miłosierdzie, przez wielką swą miłość, jaką nas umiłował, i to nas, umarłych na skutek występków, razem z Chrystusem przywrócił do życia. Łaską bowiem jesteście zbawieni. Ef 2, 1-8

Natomiast żyjąc prawdziwie w miłości sprawy, by wszystko rośło ku Temu, który jest Głową – ku Chrystusowi. Z Niego całe Ciało – zespalane i utrzymywane w łączności dzięki całej więzi umacniającej każdy z członków stosownie do jego miary – przyczynia sobie wzrostu dla budowania siebie w miłości. Ef 4, 15

**trzeba
porzucić
dawnego
człowieka,
bo ulega
zepsuciu na
skutek żądź,
i przyoblec
nowego** Wy zaś nie tak nauczyliście się Chrystusa. Słyszeliście przecież o Nim i zostaliście pouczeni w Nim, zgodnie z prawdą, jaka jest w Jezusie, że – co się tyczy poprzedniego sposobu życia – trzeba porzucić dawnego człowieka, który ulega zepsuciu na skutek zwoźniczych żądź, odnawiać się duchem w waszym myśleniu i przyoblec człowieka nowego, stworzonego według Boga, w sprawiedliwości i prawdziwej świętości. Ef 4, 20-24

O nierządzie zaś i wszelkiej nieczystości albo chciwości niechaj nawet mowy nie będzie wśród was, jak przystoi świętym, ani o tym,

co haniebne, ani o niedorzecznym gadaniu lub nieprzyzwoitych żartach, bo to wszystko jest niestosowne. Raczej winno być wdzięczne usposobienie. O tym bowiem bądźcie przekonani, że żaden rozpustnik ani nieczysty, ani chciwiec – to jest bałwochwalca – nie ma dziedzictwa w królestwie Chrystusa i Boga. Niechaj was nikt nie zwodzi próżnymi słowami, bo przez te [grzechy] nadchodzi gniew Boży na buntowników. Nie miejcie więc z nimi nic wspólnego! Niegdyś bowiem byliście ciemnością, lecz teraz jesteście światłością w Panu: postępujcie jak dzieci światłości! Owocem bowiem światłości jest wszelka prawość i sprawiedliwość, i prawda. Badajcie, co jest miłe Panu. I nie miejcie udziału w bezowocnych czynach ciemności, a raczej piętnując, nawracajcie [tamtych]! O tym bowiem, co u nich się dzieje po kryjomu, wstyd nawet mówić. Natomiast wszystkie te rzeczy piętnowane stają się jawne dzięki światłu, bo wszystko, co staje się jawne, jest światłem. Dlatego się mówi:

*Zbudź się, o śpiący,
i powstań z martwych,
a zajaśnieje ci Chrystus.*

Ef 5, 3-14

Mężowie powinni miłować swoje żony, tak jak własne ciało. Kto miłuje swoją żonę, siebie samego miłuje. Przecież nikt z nienawiścią nie odnosi się do własnego ciała, lecz [każdy] je żywi i pielęgnuje, jak i Chrystus – Kościół, bo jesteśmy członkami Jego Ciała. Dlatego opuści człowiek ojca i matkę, a połączy się z żoną swoją, i będą dwoje jednym ciałem.

Ef 5, 28-31

W końcu bądźcie mocni w Panu – siłą Jego potęgi. Obleczcie pełną zbroję Bożą, byście mogli się ostać wobec podstępnych zakusów diabła. Nie tocymy bowiem walki przeciw krwi i ciału, lecz przeciw Zwierzchnościom, przeciw rządcom świata tych ciemności, przeciw pierwiastkom duchowym zła na wyżynach niebieskich. Ef 6, 10-12

Wiem bowiem, że *to mi wyjdzie na zbawienie* dzięki waszej modlitwie i pomocy, udzielanej przez Ducha Jezusa Chrystusa, zgodnie z gorącym oczekiwaniem i nadzieją moją, że w niczym nie doznam zawodu. Lecz jak zawsze tak i teraz, z całą swobodą i jawnością Chrystus będzie uwielbiony w moim ciele: czy to przez życie, czy to przez śmierć. Dla mnie bowiem żyć – to Chrystus, a umrzeć – to

trzeci
katalog
występkówczy mieć
udział
w czynach
ciemnościo miłowaniu
żonnie tocymy
wojny
przeciwko
krewi i ciału,
lecz przeciw
rządom
ciemności

Paweł jest
rozdarty

zysk. Jeśli bowiem żyć w ciele – to dla mnie owocna praca, co mam wybrać? Nie umiem powiedzieć. Z dwóch stron doznaję naglegania: pragnę odejść, a być z Chrystusem, bo to o wiele lepsze, pozostawać zaś w ciele – to bardziej dla was konieczne. A ufny w to, wiem, że pozostanę, i to pozostanę nadal dla wszystkich, dla waszego postępu i radości w wierze, aby rosła wasza duma w Chrystusie przeze mnie, przez moją ponowną obecność u was. Flp 1, 19-26

W końcu, bracia moi, radujcie się w Panu! Pisanie do was o tym samym nie jest dla mnie uciążliwe, a dla was jest środkiem niezawodnym. Strzeżcie się psów, strzeżcie się złych pracowników, strzeżcie się okaleczeńców! My bowiem jesteśmy prawdziwie ludem obrzezanym – my, którzy sprawujemy kult w Duchu Bożym i chlubimy się w Chrystusie Jezusie, a nie pokładamy ufności w ciele. Chociaż ja także i w ciele mogę pokładać ufność. Jeśli ktoś inny mniema, że może ufność złożyć w ciele, to ja tym bardziej; obrzezany w ósmym dniu, z rodu Izraela, z pokolenia Beniamina, Hebrajczyk z Hebrajczyków, w stosunku do Prawa – faryzeusz, co do gorliwości – prześladowca Kościoła, co do sprawiedliwości legalnej – stałem się bez zarzutu. Ale to wszystko, co było dla mnie zyskiem, ze względu na Chrystusa uznałem za stratę. I owszem, nawet wszystko uznaję za stratę ze względu na najwyższą wartość poznania Chrystusa Jezusa, Pana mojego. Dla Niego wyzułem się ze wszystkiego i uznaję to za śmieci, bylebym pozyskał Chrystusa i znalazł się w Nim – nie mając mojej sprawiedliwości, pochodzącej z Prawa, lecz Bożą sprawiedliwość, otrzymaną przez wiarę w Chrystusa, sprawiedliwość pochodzącą od Boga, opartą na wierze – przez poznanie Jego: zarówno mocy Jego zmartwychwstania, jak i udziału w Jego cierpieniach – w nadziei, że upodabniając się do Jego śmierci, dojdę jakoś do pełnego powstania z martwych. Nie [mówię], że już [to] osiągnąłem i już się stałem doskonałym, lecz pędzę, abym też [to] zdobył, bo i sam zostałem zdobyty przez Chrystusa Jezusa.

Flp 3, 1-12

czyim
bogiem jest
brzuch

Bądźcie, bracia, wszyscy razem moimi naśladowcami i wpatrujcie się w tych, którzy tak postępują, jak tego wzór macie w nas. Wielu bowiem postępuje jak wrogowie krzyża Chrystusowego, o których często wam mówiłem, a teraz mówię z płaczem. Ich losem – zagłada, ich bogiem – brzuch, a chwała – w tym, czego winni się wsty-

dzić. To ci, których dążenia są przyziemne. Nasza bowiem ojczyzna jest w niebie. Stamtąd też jako Zbawcy wyczekując Pana naszego Jezusa Chrystusa, który przekształci nasze ciało ponizzone, na podobieństwo swego chwalebного ciała, tą potęgą, jaką może On także wszystko, co jest, sobie podporządkować. Flp 3, 17-21

Chrystus
odmieni
nasze ciała

On jest Głową Ciała – Kościoła.

On jest Początkiem,

Pierworodnym spośród umarłych,

aby sam zyskał pierwszeństwo we wszystkim.

Zechciał bowiem [Bóg], aby w Nim zamieszkała cała Pełnia,

i aby przez Niego znów pojednać wszystko z sobą:

przez Niego – i to, co na ziemi, i to, co w niebiosach,

wprowadziwszy pokój przez krew Jego krzyża.

I was, którzy byliście niegdyś obcymi [dla Boga] i [Jego] wrogami

przez sposób myślenia i wasze złe czyny, teraz znów pojednał w do-

czesnym Jego ciełe przez śmierć, by stawić was wobec siebie jako

świętych i nieskalanych, i nienaganych, bylebyście tylko trwali

w wierze – ugruntowani i stateczni – a nie chwiejący się w nadziei

[właściwej dla] Ewangelii. Ją to posłyszeliście głoszoną wszelkiemu

stworzeniu, które jest pod niebem – jej sługą stałem się ja, Paweł.

Teraz raduję się w cierpieniach za was i ze swej strony w moim

ciele dopełniam braki udreń Chrystusa dla dobra Jego Ciała, któ-

rym jest Kościół. Jego sługą stałem się według złeczonego mi wobec

was Bożego wóldarstwa: mam wypełnić [posłannictwo głoszenia]

słowa Bożego. Tajemnica ta, ukryta od wieków i pokoleń, teraz

została objawiona Jego świętym, którym Bóg zechciał oznajmić, jak

wielkie jest bogactwo chwały tej tajemnicy pośród pogan. Jest nią

Chrystus pośród was – nadzieja chwały. Jego to głosimy, upomina-

jąc każdego człowieka i ucząc każdego człowieka z całą mądrością,

aby każdego człowieka okazać doskonałym w Chrystusie. Po to

właśnie się trudzę walcząc Jego mocą, która potężnie działa we

mnie. Kol 1, 18-29

Paweł
walczy mocą
Chrystusa

Jak więc przejęliście naukę o Chrystusie Jezusie jako Panu, tak w Nim

postępujcie; zapuśćcie w Niego korzenie i na Nim dalej się buduj-

cie, i umacniajcie się w wierze, jak was nauczono, pełni wdzięcz-

ności. Baczcie, aby kto was nie zagarnął w niewolę przez tę filozofię

będącą czymś oszustwem, opartą na ludzkiej tradycji, na żywio-

na czym
polega
Chrystusowe
obrzezanie

łach świata, a nie na Chrystusie. W Nim bowiem mieszka cała Pełnia: Bóstwo, na sposób ciała, bo zostaliście napełnieni w Nim, który jest Głową wszelkiej Zwierzchności i Władzy. I w Nim też otrzymaliście obrzezanie nie z ręki ludzkiej, lecz Chrystusowe obrzezanie, polegające na pełnym wyzuciu się z ciała grzesznego, jako razem z Nim pogrzebani w chrzcie, w którym też razem zostaliście wskrzeszeni przez wiarę w moc Boga, który go wskrzesił. I was, umarłych na skutek występków i «nieobrzezania» waszego [grzesznego] ciała, razem z Nim przywrócił do życia. Darował wam wszystkie występki, skreślił zapis dłużny [czyli Prawo Mojżeszowe, które utraciło swą moc – Z.M., za BT] obciążający nas nakazami. To właśnie, co było naszym przeciwnikiem, usunął z drogi, przywoździwszy do krzyża. Po rozbrojeniu Zwierzchności i Władz, jawnie wystawił [je] na widowisko, powiódłszy je dzięki Niemu w triumfie. Niechaj więc nikt o was nie wydaje sądu co do jedzenia i picia, bądź w sprawie święta czy nowiu, czy szabat. Są to tylko cienie – spraw przyszłych, a rzeczywistość [dosłownie „ciało” – Z.M., za BT] należy do Chrystusa. Niechaj was nikt nie odsądza od nagrody, zamiłowany w uniżaniu siebie, i przesadnej czci aniołów, zgłębiając to, co ujrzał [aluzja do fałszywego mistycyzmu – Z.M., za BT]. Taki, nadęty bez powodu zmysłowym swym sposobem myślenia, nie trzyma się mocno Głowy – [Tego], z którego całe Ciało, zaopatrywane i utrzymywane w całości dzięki wiążącym połączeniom członków, rośnie Bożym wzrostem. Jeśli razem z Chrystusem umarliście dla żywiołów świata, dlaczego – jak gdyby żyjąc [jeszcze] w świecie – dajecie sobie narzucać nakazy: «Nie bierz ani nie kosztuj, ani nie dotykaj...!» A przecież wszystko są to rzeczy [przeznaczone] do zniszczenia przez spożycie – [przepisy] *według nakazów i nauk ludzkich*. Przepisy te mają pozór mądrości dzięki kultowi własnego pomysłu, uniżaniu siebie i nieoszczędzaniu ciała, nie dzięki okazywaniu jakiejś wyrozumiałości dla zaspokojenia ciała [grzesznego].

Kol 2, 6-23

Dążcie do tego, co w górze, nie do tego, co na ziemi. Umarliście bowiem i wasze życie jest ukryte z Chrystusem w Bogu. Gdy się ukaże Chrystus, nasze życie, wtedy i wy razem z Nim ukażecie się w chwale. Zadajcie więc śmierć temu, co jest przyziemne w <waszych> członkach: rozpuście, nieczystości, lubieżności, złej żądz i chciwości, bo ona jest bałwochwalstwem. Z powodu nich nadcho-

czwarty
katalog
występków

dzi gniew Boży na synów buntu. I wy niegdyś tak postępowaliście, kiedyście w tym żyli. A teraz odrzucie to wszystko: gniew, zapalczliwość, złość, znieważanie, haniebną mowę od ust waszych! Nie okłamujcie się nawzajem, boście zwlekli z siebie dawnego człowieka z jego uczynkami, a przyoblekli nowego, który się wciąż odnawia ku głębszemu poznaniu [Boga], wedle obrazu Tego, który go utworzył. A tu już nie ma Greka ani Żyda, obrzezania ani nieobrzezania, barbarzyńcy, Scyty, niewolnika, wolnego, lecz wszystkim we wszystkich [jest] Chrystus. Jako więc wybrańcy Boży – święci i umiłowani – obleczcie się w serdeczne miłosierdzie, dobroć, pokutę, cichość, cierpliwość, znosząc jedni drugich i wybacząc sobie nawzajem, jeśliby miał ktoś zarzut przeciw drugiemu: jak Pan wybaczył wam, tak i wy! Na to zaś wszystko [przyobleczcie] miłość, która jest więzią doskonałości. A sercami waszymi niech rządzi pokój Chrystusowy, do którego też zostaliście wezwani w jednym Ciele.

Kol 3, 2-15

już nie ma
Greka ani
Żyda

A na koniec, bracia, prosimy i zaklinamy was w Panu Jezusie: według tego, coście od nas przejęli w sprawie sposobu postępowania i podobania się Bogu – jak już postępujecie – stawajcie się coraz doskonalszymi! Wiecie przecież, jakie nakazy daliśmy wam przez Pana Jezusa. Albowiem wolą Bożą jest wasze uświęcenie: powstrzymywanie się od rozpusty, aby każdy umiał utrzymywać ciało własne w świętości i we czci, a nie w pożądlivej namiętności, jak to czynią nie znający Boga poganie. Niech nikt w tej sprawie nie wykracza i nie oszukuje brata swego [chodzi tu o cudzołóstwo – Z.M., za BT], albowiem, jak wam to przedtem powiedzieliśmy, zapewniając uroczyście: Bóg jest mścicielem tego wszystkiego. Nie powołał nas Bóg do nieczystości, ale do świętości. A więc kto [to] odrzuca, nie człowieka odrzuca, lecz Boga, który przecież *daje wam swego Ducha Świętego*.

1 Tes 4, 1-8

świętość
ciała – nie
cudzołó-
stwo!

Nie potrzeba wam, bracia, pisać o czasach i chwilach. Sami bowiem dokładnie wiecie, że dzień Pański przyjdzie tak, jak złodziej w nocy. Kiedy bowiem będą mówić: «Pokój i bezpieczeństwo» – tak niespodzianie przyjdzie na nich zagłada, jak bóle na brzemienną, i nie ujdą. Ale wy, bracia, nie jesteście w ciemnościach, aby ów dzień miał was zaskoczyć jak złodziej. Wszyscy wy bowiem jesteście synami światłości i synami dnia. Nie jesteśmy synami nocy ani ciemności. Nie śpijmy przeto jak inni, ale czuwajmy i bądźmy trzeźwi! Ci, którzy śpią,

jak złodziej
w nocy

synowie nocy
i synowie
dnia, sen
i jawa,
zagłada
i zbawienie

w nocy śpią, a którzy się upijają, w nocy są pijani. My zaś, którzy do dnia należymy, bądźmy trzeźwi, *odziani w pancierz wiary* i miłości oraz *hełm nadziei zbawienia*. Ponieważ nie przeznaczył nas Bóg, abyśmy zasłużyli na gniew, ale na osiągnięcie zbawienia przez Pana naszego Jezusa Chrystusa, który za nas umarł, abyśmy, czy żywi czy umarli [dosłownie: „czy czuwamy, czy śpimy” – Z.M., za BT], razem z Nim żyli. Dlatego zachęcajcie się wzajemnie i budujcie jedni drugich, jak to zresztą czynicie.

1 Tes 5, 1-11

Wiemy zaś, że Prawo jest dobre, jeśli je ktoś prawnie stosuje, rozumiejąc, że Prawo nie dla sprawiedliwego jest przeznaczone, ale dla postępujących bezprawnie i dla niesfornych, bezbożnych i grzeszników, dla niegodziwych i światowców, dla ojcobójców i matkobójców, dla zabójców, dla rozpustników, dla mężczyzn współżyczących z sobą, dla handlarzy niewolnikami, kłamców, krzywoprzysięzców i [dla popełniających] cokolwiek innego, co jest sprzeczne ze zdrową nauką, w duchu Ewangelii chwały błogosławionego Boga, którą mi zwierżono.

1 Tm 1, 8-11

Uciekaj zaś przed młodzieńczymi pożądaniami, a zabiegaj o sprawiedliwość, wiarę, miłość, pokój – wraz z tymi, którzy wzywają Pana czystym sercem.

2 Tm 2, 22

A wiedz o tym, że w dniach ostatnich nastaną chwile trudne. Ludzie bowiem będą samolubni, chciwi, wyniośli, pyszni, bluźniący, nieposłuszni rodzicom, niewdzięczni, niegodziwi, bez serca, bezlitośni, miotający oszczerstwa, niepohamowani, bez uczuć ludzkich, nieprzychylni, zdrajcy, zuchwali, nadęci, miłujący bardziej rozkosz niż Boga. Będą okazywać pozór pobożności, ale wyrzekną się jej mocy. I od takich stroń. Z takich bowiem są ci, co wślizgują się do domów i przeciągają na swą stronę kobiety obciążone grzechami, powodowane pożądaniami różnego rodzaju, takie, co to zawsze się uczą, a nigdy nie mogą dojść do poznania prawdy.

2 Tm 3, 1-7

W tym celu zostawiłem cię na Krecie, byś zaległe sprawy należycie załatwił i ustanowił w każdym mieście prezbiterów. Jak ci zarządziłem, [może nim zostać], jeśli ktoś jest nienaganny, mąż jednej żony, mający dzieci wierzące, nie obwiniane o rozpustę lub niekarność.

Tt 1, 5-6

piąty katalog
występkówszósty
katalog
występkówkapłan – mąż
jednej żony

Niegdyś bowiem i my byliśmy nierozumni, oporni, błędzący, służyliśmy różnym żądzom i rozkoszom, żyjąc w złości i zawiści, godni obrzydzenia, pełni nienawiści jedni ku drugim. Tt 3, 3

jak upominać młodzieńców

Żywe bowiem jest słowo Boże, skuteczne i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny, przenikające aż do rozdzielenia duszy i ducha, stawów i szpiku, zdolne osądzić pragnienia i myśli serca. Nie ma stworzenia, które by było przed Nim niewidzialne, przeciwnie, wszystko odkryte i odsłonięte jest przed oczami Tego, któremu musimy zdać rachunek. Hbr 4, 12-13

słowo Boże jak miecz

We czci niech będzie małżeństwo pod każdym względem i łoże nie-skalane, gdyż rozpustników i cudzołożników osądzi Bóg. Hbr 13, 4

Błogosławiony mąż, który wytrwa w pokusie, gdy bowiem zostanie poddany próbie, otrzyma wieniec życia, obiecany przez Pana tym, którzy go miłują. Kto doznaje pokusy, niech nie mówi, że Bóg go kusi. Bóg bowiem ani nie podlega pokusie ku złemu, ani też nikogo nie kusi. To własna pożądliwość wystawia każdego na pokusę i nęci. Następnie pożądliwość, gdy pocznie, rodzi grzech, a skoro grzech dojrzeje, przynosi śmierć. Nie dajcie się zwodzić, bracia moi umiłowani! Jk 1, 12-16

pożądliwość wystawia na pokusę

Niech zbyt wielu z was nie uchodzi za nauczycieli, moi bracia, bo wiecie, iż tym bardziej surowy czeka nas sąd. Wszyscy bowiem często upadamy. Jeśli kto nie grzeszy mową, jest mężem doskonałym, zdolnym utrzymać w ryzach także całe ciało. Jeżeli przeto zakładamy koniom wędzidła do pysków, by nam były posłuszne, to kierujemy całym ich ciałem. Oto nawet okrętom, choć tak są potężne i tak silnymi wichrami miotane, niepozorny ster nadaje taki kierunek, jaki odpowiada woli sternika. Tak samo język, mimo że jest małym organem, ma powód do wielkich przechwałek. Oto mały ogień, a jak wielki las podpala. Tak i język jest ogniem, sferą nieprawości. Język jest wśród wszystkich naszych członków tym, co bezczęści całe ciało i sam trawiony ogniem piekielnym rozpala krąg życia. Wszystkie bowiem gatunki zwierząt i ptaków, gadów i stworzeń morskich można ujarzmić i rzeczywiście ujarzmiła je natura ludzka. Języka natomiast nikt z ludzi nie potrafi okiełznać, to zło niestateczne, pełne zabójczego jadu. Przy jego pomocy wielbimy Boga i Ojca i nim przeklinamy ludzi, stworzo-

język plugawo ciało

nych *na podobieństwo* Boże. Z tych samych ust wychodzi błogosławieństwo i przekleństwo. Tak być nie może, bracia moi! Czyż z tej samej szczeliny źródła wytryska woda słodka i gorzka? Czy może, bracia moi, drzewo figowe rodić oliwki albo winna latorośl figi? Także słone źródło nie może wydać słodkiej wody. Jk 3, 1-12

Św. Piotr

Jesteście bowiem ponownie do życia powołani nie z ginącego nasienia, ale z niezniszczalnego, dzięki słowu Boga, które jest żywe i trwa. *Każde bowiem ciało jak trawa, a cała jego chwala jak kwiat trawy: trawa uschła, a kwiat jej opadł, słowo zaś Pana trwa na wieki* [to przytoczenie z *Iz 40, 6nn* – Z.M.]. Właśnie to słowo ogłoszono wam jako Dobrą Nowinę. 1P 1, 23-25

ciało jak
trawa

On sam [tj. Jezus Chrystus – Z.M.], w swoim ciele *poniósł* nasze grzechy na drzewo, abyśmy przestali być uczestnikami grzechów, a żyli dla sprawiedliwości – *Krwią Jego zostaliście uzdrowieni* [to nawiązanie – według Septuaginty – do *Iz 53, 12, 5*; – Z.M., za BT]. 1P 2, 24

czcij żonę
swoją

Podobnie mężowie we wspólnym pożyciu liczcie się rozumnie ze słabszym ciałem kobiecym! Darzcie żony czcij jako te, które są razem z wami dziedzicami łaski, [to jest] życia, aby nie stawiać przeszkód waszym modlitwom. 1P 3, 7

męka jest
zerwaniem
z grzechem,
ludzkimi
żądżami
i pogań-
stwem

Skoro więc Chrystus cierpiał w ciele, wy również tą samą myślą się uzbrójcie, że kto poniósł mękę na ciele, zerwał z grzechem, aby resztę czasu w ciele przeżyć już nie dla [pełnienia] ludzkich żądż, ale woli Bożej. Wystarczy bowiem, żeście w minionym czasie pełnili wolę pogan i postępowali w rozwiążnościach, żądżach, nadużywaniu wina, obżarstwie, pijaństwie i w niegodziwym bałwochwalstwie. Temu też się dziwią, że wy nie płyniecie razem z nimi w tym samym prądzie rozpusty, i źle o was mówią. Oni zdadzą sprawę Temu, który gotów jest sądzić żywych i umarłych. Dlatego nawet umarłym głoszono Ewangelię [być może umarłym duchowo, przez grzech – Z.M., za BT], aby wprowadzić podlegli sądowi jak ludzie w ciele, żyli jednak w Duchu – po Bożemu. Wszystkich zaś koniec jest bliski. Bądźcie więc roztropni i trzeźwi, abyście się mogli modlić. Przede wszystkim miejcie wytrwałą miłość jedni ku drugim,

koniec jest
bliski

bo miłość zakrywa wiele grzechów [nawiązanie do *Prz 10, 12*; – *Z.M.*, za *BT*]

1P 4, 1-8

Znaleźli się jednak fałszywi prorocy wśród ludu tak samo, jak wśród was będą fałszywi nauczyciele, którzy wprowadzą wśród was zgubne herezje. Wyprą się oni Władcy, który ich nabył [tj. Chrystusa – *Z.M.*, za *BT*], a sprowadzą na siebie rychłą zgubę. A wielu pójdzie za ich rozpustą, przez nich zaś droga prawdy będzie obrzucona bluźnierstwami; dla zaspokojenia swej chciwości obłudnymi słowami was sprzedadzą ci, na których wyrok potępienia od dawna jest w mocy, a zguba ich nie śpi. Jeżeli bowiem Bóg aniołom, którzy zgrzeszyli, nie odpuścił, ale wydał [ich] do ciemnych lochów Tartaru, aby byli zachowani na sąd; jeżeli staremu światu nie odpuścił, ale jako ósmego [tj. wraz z siedmioma osobami – *Z.M.*, za *BT*] Noego, który ogłaszał sprawiedliwość, ustrzegł, gdy zesłał potop na świat bezbożnych; także miasta Sodomę i Gomorę obróciwszy w popiół skazał na zagładę dając przykład [kary] tym, którzy będą żyli bezbożnie, jak wyrwał sprawiedliwego Lota, który uginał się pod ciężarem rozpustnego postępowania ludzi nie liczących się z Bożym prawem – sprawiedliwy bowiem mieszkając wśród nich z dnia na dzień duszę sprawiedliwą miał umęczoną przeciwnymi Prawu czynami, które widział i o których słyszał – to wie Pan, jak pobożnych wyrwać z doświadczenia, niesprawiedliwych zaś jak zachować na ukaranie w dzień sądu, przede wszystkim zaś tych, którzy idą za ciałem w nieczystej żądzy i pogardę okazują Władzy [tj. Chrystusowi – *Z.M.*, za *BT*], zuchwalcy, zarozumialcy, którzy nie wahaają się przed wypowiedaniem bluźnierstw na «Chwały» [tzn. aniołowie – *Z.M.*, za *BT*]. Tymczasem aniołowie, których siła i potęga jest większa, nie wnoszą przeciwko nim przed Pana przeklinającego wyroku potępienia. Ci zaś [tj. heretycy – *Z.M.*], jak nierozumne zwierzęta, przeznaczone z natury na schwytywanie i zagładę, wypowiadając bluźnierstwa na to, czego nie znają, podlegają właśnie takiej zagładzie jak one, otrzymując karę jako zapłatę za niesprawiedliwość. Za przyjemność uważają rozpustę uprawianą za dnia, jako zakąły i plugawcy pławią się w swych uciechach, gdy z wami są przy stole. Oczy mają pełne kobiety cudzołożnej, oczy nie przestające grzeszyć; uwodzą oni dusze nieutwierdzone. Mają serca wyćwiczone w chciwości, synowie przekleństwa. Opuszczając prawą drogę zbłądzili, a poszli drogą Balaama, syna Bosora, który umiło-

falszywi
prorocy,
odstępcy,
bluźniercy
doczekają
się zagłady

kto ma oczy
pełne
kobiety
cudzołożnej

a kto jest
źródłami bez
wody
i obłokami
gnanymi
wichrem

wał zapłatę niesprawiedliwości, ale został skarcony za swoje przestępstwo: juczne bydłę [tj. oślica –Z.M.], pozbawione mowy, przemówiwszy ludzkim głosem powstrzymało głupotę proroka. Ci są źródłami bez wody i obłokami wichrem pędzonymi, których czeka mrok ciemności. Wypowiadając bowiem słowa wyniosłe a próżne, uwodzą żądzami cielesnymi i rozpustą tych, którzy zbyt mało odsuwają się od postępujących w błędzie. Wolność im głoszą, a sami są niewolnikami zepsucia. Komu bowiem kto uległ, temu też służy jako niewolnik. Jeżeli bowiem uciekają od zgnilizny świata przez poznanie Pana i Zbawcy, Jezusa Chrystusa, a potem oddając się jej ponownie zostają pokonani, to koniec ich gorszy od początków. Lepiej bowiem byłoby im nie znać drogi sprawiedliwości, aniżeli poznawszy ją odwrócić się od podanego im świętego przykazania. Spełniło się na nich to, o czym słusznie mówi przysłowie: *Pies powrócił do tego, co sam zwymiotował* [zob. Prz 26, 11; –Z.M., za BT], a świnia umyta – do kałuży błota”.

2 P 2, 1-22

Św. Jan

pożądliwość
ciała
pochodzi od
świata

Wszystko bowiem, co jest na świecie, a więc: pożądliwość ciała, pożądliwość oczu i pycha tego życia nie pochodzi od Ojca, lecz od świata.

Świat zaś przemija, a z nim jego pożądliwość; kto zaś wypełnia wolę Bożą, ten trwa na wieki.

1 J 2, 16-17

pierwsze
świadcstwo
doketystycz-
nej herezji

Wielu bowiem pojawiło się na świecie zwodziciele, którzy nie uznają, że Jezus Chrystus przyszedł w ciele ludzkim.

Taki jest zwodzicielem i Antychrystem.

2 J 7

Św. Juda

Umiłowani, wkładając całe staranie w pisanie wam o wspólnym naszym zbawieniu, uważam za potrzebne napisać do was, aby zachęcić do walki o wiarę raz tylko przekazaną świętym. Wkradli się bowiem pomiędzy was jacyś ludzie, którzy dawno już są zapisani na to potępienie, bezbożni, którzy łaskę Boga naszego zamieniają na rozpustę, a nawet wypierają się Władcy i Pana naszego, Jezusa Chrystusa. Pragnę zaś, żebyście przypomnieli sobie, choć raz na zawsze wiecie już wszystko, że Pan, który wybawił naród z Egiptu,

następnie wytracił tych, którzy nie uwierzyli; i aniołów, tych, którzy nie zachowali swojej godności, ale opuścili własne mieszkanie [tj. niebo – Z.M., za BT], spętanych wiekuistymi więzami zatrzymał w ciemnościach na sąd wielkiego dnia; jak Sodoma i Gomora i w ich sąsiedztwie [położone] miasta – w podobny sposób oddawszy się rozpuście i pożądaniu cudzego ciała – stanowią przykład przez to, że ponoszą karę wiecznego ognia. Podobnie więc ci «Prorocy ze snów» [aluzja do *Pwt* 13, 2, 4, 6; – Z.M., za BT]: ciała plugawią, Panowanie [tj. Chrystusa Pana – Z.M., za BT] odrzucają i wypowiadają bluźnierstwa na «Chwały» [tzn. aniołów – Z.M., za BT]. Gdy zaś archanioł Michał tocząc rozprawę z diablem spierał się o ciało Mojżesza, nie odważył się rzucić wyroku bluźnierczego, ale powiedział: «Pan niech cię skarci». Ci zaś [temu] bluźnią, czego nie znają; co zaś w przyrodzony sposób spostrzegają jak bezrozumne zwierzęta, to obracają ku własnemu zepsuciu. Biada im, bo poszli drogą Kaina i oszustwu Balaama za zapłatę się oddali, a w buncie Korego poginęli. Ci właśnie na waszych agapach są zakałami, bez obawy oddają się rozpuście... samych siebie pasą... obłoki bez wody wiatrami noszone... drzewa jesienne nie mające owocu, dwa razy uschłe, wykorzenione... rozhlukane bałwany morskie wypływające swą hańbę... gwiazdy zabłąkane [tj. upadłe anioły – Z.M., za BT], dla których nieprzeniknione ciemności na wieki przeznaczone... Również o nich prorokował siódmy po Adamie [patriarcha] Henoah, mówiąc: «Oto przyszedł Pan z miriadami swoich świętych, aby dokonać sądu nad wszystkimi i ukarać wszystkich bezbożników za wszystkie bezbożne uczynki, przez które okazywała się ich bezbożność, i za wszystkie twarde słowa, które wypowiadali przeciwko Niemu grzesznicy bezbożni». Ci zawsze narzekają i są niezadowoleni ze swego losu, [choć] postępują według swoich żąd. Usta ich głoszą słowa wyniosłe i dla korzyści mają wzgląd na osoby. Wy zaś, umiłowani, przypomnijcie sobie te słowa, które były zapowiedziane przez Apostołów Pana naszego Jezusa Chrystusa, gdy mówił do was, że w ostatnich czasach pojawią się szydery, którzy będą postępowali według własnych pożądliwości. Oni to powodują podziały, [a sami] są cielesni [i] Ducha nie mają. Wy zaś, umiłowani, budując samych siebie, na fundamencie waszej najświętszej wiary, w Duchu Świętym się módlcie i w miłości Bożej strzeżcie samych siebie, oczekując miłosierdzia Pana naszego Jezusa Chrystusa, [które wiedzie] ku życiu wiecznemu. Dla jednych miejcie

i gromy na
heretyków

mieć
w pogardzie
chiton
zbrukany
przez ciało

litość, dla tych, którzy mają wątpliwości: ratujcie [ich] wyrywając z ognia, dla drugich zaś miejcie litość z obawą, mając w nienawiści nawet chiton zbrukany przez ciało.

Jud 3-23

Jak to z drzewem figowym było

Feigenbaum, seit wie lange schon ists mir bedeutend,
wie du die Blüte beinah ganz überschlägst
und hinein in die zeitig entschlossene Frucht,
ungerührt, drängst dein reines Geheimnis.
Wie die Fontäne Rohr treibt dein gebognes Gezweig
abwärts den Saft und hinan: und er springt aus dem Schlaf,
fast nicht erwachend, ins Glück seiner süssesten Leistung.
Sieh: wie der Gott in den Schwan.

Rainer Maria Rilke *Die sechste Elegie*

O różnych bogach wiadomo, że wyszli z drzewa...

Manfred Lurker

Pewnej niedzieli w Rzymie, w ludowej restauracji gdzieś na Nomentanie – był chyba styczeń 1981 roku – przypomniałem sobie drzewo figowe, przekłęte przez Jezusa. Minęła właśnie dwunasta, nastąpiła pora obiadu, a ja czekałem na główne danie, na swoje *scaloppini al marsala*, i zwyczajowo popijałem lekkie, czerwone wino, zagryzając je jasnym chlebem.

Rankiem czytałem jakiś historyczny komentarz do Nowego Testamentu i owe dwie rzeczy – pierwiastkowe dania przedobiednie – nasuwały prawie automatycznie myśl o posiłkach ewangelicznych, o prostym jadłospisie Żydów epoki Chrystusa: chleb, wino, woda, oliwa, trochę owoców i jarzyn, rzadziej ryba, a zupełnie już od wielkiego święta – pieczone jagnię. Przekleństwo Chrystusa, rzucone figowemu drzewu, zdawało się tu niemal bezpośrednio wyrastać z tego kulinarnego niedostatku, z kultury ubóstwa, dojmującej także dla niego i tych, którzy za nim poszli: dla ludzi z ówczesnej palestyńskiej, jakbyśmy to dziś powiedzieli, niższej klasy średniej czy nawet średniej. Zdawało się zatem być pewną transpozycją najzupełniej materialnego lęku, z którego zresztą wyrasta wiele religijnych obaw i marzeń o Tysiącletnim Królestwie, przed niedostatkiem pożywienia. A ktoś, kto był wtedy ze mną przy jednym stole, widział w tym klątwę biednego, głodnego człowieka, nie zaś przekleństwo Boże.

Wino, które piłem w tej przedobiedniej chwili, było nieszczęśliwe i zapewne, jak podejrzewałem, Fortunato, właściciel lokalu i niedawny imigrant z Abruzzów, zawdzięczał je piwniczce jakiegoś prowincjonalnego kuzyna. Ów kuzyn Fortunata, może niewydarzony *cognato*, mąż jego młodszej siostry, który ciągle przyprowadzał ją o brzuch i był ciężarem dla całej rodziny, niewiele mnie jednak obchodził. Podobnie zresztą, jak niewiele obchodził Fortunata, odgrywającego przed nim rolę rzymskiego pana, co to tylko z litości i przez familijną solidarność kupuje jego kiepski trunek (aby sprzedać go z niemałym „przebicciem” nam, swoim klientom, od których, naburmuszony i kaśliwy, przyjmował zamówienia, kwitując je okrzykami w stronę kuchni: „Kotlet dla wątrobiarza!” – wszystko, cała ta męka, po to, by jego syn, zbijający baki trzydziestoletni bałwan, został w końcu *egregio signor raggioniere*, szanownym panem księgowym, niczym najczciodsza postać z sąsiedztwa, mały grubas, zaszczycający, wraz z małżonką w ondulach i obfитоściach, zakład *Da Fortunato* coniedzielnym spożyciem obiadu).

Więc nie myślałem długo o szwagrze-dzieciorobie ani nawet o Fortunacie i jego słusznej sprawie. Dzień był zresztą ponury i mokry, nieludzki i bezbożny, a nad Rzymem wisiało ciężkie, szare powietrze (zwłaszcza tutaj, na Nomentanie, pośród zwalistych gmachów z początku wieku i międzywojnia nie czuło się niczego prócz obecności zawilgłych, kamiennych urwisk, nie doznawało się niczego z rzymskiego teatru człowieczeństwa, w którym płacz nad rozlanym mlekiem wart jest rozpaczy króla Leara, a rozpacz króla Leara – płaczu nad rozlanym mlekiem).

W takie dni Miasto nie ma nic do ofiarowania – poza swą własną samotnością, co ogarnia cię zewsząd jak skorupa z przezroczyściego lodu. Ludzkie twarze, zaczerwienione od cierpkiego wina, napęczniałe od sytości, pochylone nad talerzami *la pasta* w sutym sosie czy półmiskami z cielecą pieczenią, twarze o otwartych wciąż ustach, smakujące na przemian, w nieustannym, witalnym kołowrocie, słowa i dania, wszystkie te twarze zmieniają się wtedy w odległą chmurę półczytelnych majaków albo, przeciwnie, w sforę wyrazistych, okrutnych masek, skłębionych obok siebie, zagęszczonych aż do utraty ostatniego strzępu powietrza, jak na gandawskiej desce Boscha *Niesienie krzyża* (gdzie przecież pod naporem dookólnego bestialstwa rysów zapomina się o łagodnych obliczach Weroniki oraz Dobrego Łotra, gdzie nie widzi się normalności, lecz jej odrażającą, barbarzyńską karykaturę).

Malowanie wielkiego Flamanda nie od rzeczy miesza się więc z niespodzianymi najściami mizantropii, których można doznać w Rzymie (zwłaszcza wówczas, kiedy pogodna śródziemnomorska aura zapada z nagle w północny koszmar, szyty deszczem). „Sceny Boscha są jawnie w niczym niepodobne do naszych normalnych doznań” – pisze Michael Levey, rozważając ciemne, paradoksalne więzi pomiędzy humanizmem, zwłaszcza tym włoskim, a człowieczeństwem, między obrazami ziemi i nieba. I wyjaśnia, porównując *imaginarium* flamandzkiego mistrza – pełne „zwinnych, morderczych i całkowicie nienaturalnych istot”, istot „zbyt obcych, aby mogły mieć normalne uczucia, posłusznych obłądnym prawom swojego własnego świata”, zanurzonych w „szarawy, wodnisty sen o pęczniejących i nabierających życia rzeczach, oszłamiający sugestią przerażenia” – z elegancjikim kosmosem Michała Anioła, Botticellego, Ghirlandaia, Mantegni, Perugina, Rafaela, Dürera i Leonarda, z „nieubłaganym człowieczeństwem” Piero della Francesca: „Sztuka stłukła zwierciadło uporządkowanego wszechświata i złożyła je znowu razem w coś, co wydaje się bezsensowną przewrotnością. Ale może właśnie ta przewrotność jest zgodna z głębią ludzkiej natury. Bosch jest chyba najbardziej skrajnym ostrzeżeniem, że nowe przebadanie człowieka i jego możliwości może doprowadzić do niepokojących rezultatów, nawet gdy pozostają one w pełni sztuką”.

Fortunato, jego krewni, kuzyni i sąsiedzi nie modlili się jednak do *Madonny wśród skał* Leonarda, nie klękali przed *Narodzeniem* Geertgen tot Sint Jansa (jeśli to on namalował ten nocny, mistyczny obraz) czy Ghirlandaia. Nie kołysały ich do snu anioły ze *Zwiastowania* Donatella lub Benedetta da Maiano. „Bosch” był dla nich wyłącznie nazwą firmy produkującej wiertarki i inne pożyteczne rzeczy, „Perugina” (nie żaden Perugino) dostarczała im najwspanialszej czekolady w kolorowych papierkach i zdobnych pudłach. Nad ich ciężkimi małżeńskimi łóżkami z ciemnego drewna, w których śnili pełne niepokoju sny o dostatku, chorobach i igraszkach z krąglutkimi małolatami, wisiały święte obrazy z Madonnami z rodzinnych miasteczek. Z Madonnami uwiezionymi w tekturowych walizkach z Abruzów, Kalabrii czy Sycylii na rzymski bruk, aby można było zapalić im w potrzebie elektryczną lampkę – gdy ktoś z rodziny zapadnie na podagrę, dostanie ataku kolki wątrobianej czy serca, gdy syn obleje maturę, gdy ogarnie jakiś metafizyczny głód czy lęk, gdy sklepik znajdzie się na krawędzi ruiny, a na kupno błyszczącej nowiutkim lakie-

rem *una macchina* nie starczy jeszcze pieniędzy i przyjdzie tłuc się nadal w starym fiacie. Wiara miała tu sens namacalny, praktyczny, stale obracając się między magią a cynizmem, między zwątpieniem a nadzieją, jaką daje porządna, katolicka *mana*, siła sprawcza bezpośrednio tkwiąca w lukrowanych monidłach za szkłem.

W nowych warunkach ta wiara przodków, ta zaprawiona zarówno czcią, jak i bluźnierstwem cząstka archaicznej tradycji religijnej Południa, kultywowana przez owych rzymskich *popolani* świeżej daty, pracowitych i skrętnych, ciągle rozgorączkowanych tysiącami życiowych drobiazgów, nieustannie wyrzekających na rząd i podatki, na faszystów i komunistów, na gderliwe żony oraz wyrodne dzieci, przebiegłe lawirujących pośród konieczności, jakie narzuca drobnomieszczańska egzystencja, oscylujących wiecznie między bałwochwalstwem a drwiną, doznawała karkołomnych perturbacji. Była wprawdzie wiarą domową, ale też musiała być i publicznym świadectwem – dowodem cnót religijnych i moralnych, potwierdzeniem przynależności, miejsca w świecie i własnego duchowego dziedzictwa. Była to, paradoksalnie, w kręgu zdominowanym przez mężczyzn, w świątku, gdzie *pater familiae* pozornie cieszył się wciąż swą niepodważalną władzą, wiara niemal wyłącznie maryjna, w której Chrystus nie miał suwerennego znaczenia (liczył się tylko jako Dzieciątko), co wskazywało w istocie, że ojcowski autorytet stał się tu tylko staroświeckim blichtrzem na pokaz: w domowym zaciszu sławetny *maschio italiano* milkł i potulniał, nakładał kaptcie i zasiadał pod czujnym okiem żony przed telewizorem. Była to wreszcie wiara wystawiona na próbę nowoczesnych światopoglądów z całym ich sceptycyzmem i antyklerykalizmem, nieoporna także wobec jazgotu mediów oraz blasków konsumpcji, jakie rozsiewał włoski *boom* gospodarczy w wielkomijskim wydaniu.

Wątpła i tak chrystologia tej wiary najbardziej zatem wystawiona została na próbę – ciała, Miasta i świata. I ją to właśnie najmocniej targała blasfemia, równie archaiczna i trywialna w owej śródziemnomorskiej przestrzeni jak jej nabożność. Z maryjnością wprawdzie nigdy nie było tu różowo, czysto i sielsko: język krewkich południowców zawsze przecież ulegał pokusie, by choć trochę pobluźgać „świńskiej madonnie”, *porca madonna*, co bynajmniej nie urągało świętości miejscowej wiary, lecz – przeciwnie – krzepiło ją mocno i osadzało w bagnie życia. Ale z Chrystusem inaczej. Chrystus wystawiony został zupełnie na biczowanie sprośnym słowem

i gestem, na urągliwość pospólstwa. Został wpleciony w męczeńskie koło nienawistnego, żmijowego języka i obnażony przezeń w najokrutniejszy sposób – aż do zamiany go w wulgarny strzęp ciała, w kukłę zdolną jedynie do mechanicznej kopulacji na zawarty w przekleństwie rozkaz. Tak oto ukształtował się porządek manekinów (i, zarazem, ciąg podejrzanych i mrocznych znaczeń bałwochwaltwa): od obnoszonej w procesjach figury Chrystusa-Króla, poprzez nagą, broczącą krwią postać Chrystusa Ubiczowanego, po Chrystusową pałubę ze słownych bluźnierstw.

Wyobrażenia te łączy w jedno świętokradcza zbrodnia – *laesa maiestas*. Owa sakralna zbrodnia, jeśli zostanie wyśledzona i ujawniona, wskaże bez wątpienia na pierwotną jedność rytuału, jaki w dzisiejszym świecie rozpadł się już zewnętrznie na osobne sekwencje, uległ pokawałkowaniu przez kulturę nowożytną, która – za pomocą rozumu ostrego jak brzytwa – oddzieliła od siebie syjamskie siostry: cześć i blasfemię (nie należy tu zapominać, że „syjamskie” znaczy również „bliźniacze”, choć i, jak stwory Boscha, karykaturalnie zespolone, odwrócone i przedrzeźnione, pełne jedynie w swym dziwacznym współbycie, nie zaś w odrębnym istnieniu).

Wydaje się na pozór, że przynajmniej jedna z przywołanych tu figur nie należy do bluźnierczej struktury: postać Chrystusa-Króla ze śródziemnomorskich procesji. Tymczasem jest na odwrót: to właśnie ona otwiera podejrzany rytuał, stoi u jego wrót. Więcej nawet: to za jej sprawą i z jej powodu rytuał ten prowadzi w najgłębsze ciemności blasfemii, w trzewia bluzgu, w miejsce, gdzie gnoista materia kisi się, bulgoce i kipi. Gdzie w najwyższym natężeniu waporów i soków gotuje się życie.

Wyobrażenie Chrystusa-Króla nie jest bowiem, zważywszy wszystkie nawarstwione w nim konotacje (tak oczywiste choćby w świetle rozpraw Frazera czy Girarda), wyobrażeniem niewinnym. Wprost odwrotnie: to najwyższa synteza, największe zgęszczenie archaicznych obrazów tzw. świętego króla – czasowego władcy-kapłana, wyniesionego do sfery *sacrum* i właśnie z racji owego wyniesienia przeznaczonego na zbożny ubój. Władcy-kapłana, w którym skupia się dwoistość ofiary: jest on kimś zarazem ofiarowanym przez lud dla oczyszczenia z grzechu i ofiarującym się za grzechy ludu. Władcy-kapłana, w którym skupia się świętość i przekleństwo, nieskalanie i brud. W którym skupia się – wreszcie – archaiczna ambiwalencja, z jaką traktowano i ubóstwionych, i samych bogów:

„Wtedy żołnierze namiestnika [tj. Piłata – Z.M.] zabrali Jezusa z sobą do pretorium i zgromadzili koło Niego całą kohortę. Rozebrali Go z szaty i narzucili na Niego płaszcz szkarłatny. Uplótnszy wieniec z ciernia włożyli Mu na głowę, a do prawej ręki dali Mu trzcinę. Potem przyklękali przed Nim i szydzili z Niego, mówiąc: «Witaj, Królu Żydowski!». Przy tym pluli na Niego, brali trzcinę i bili Go po głowie. A gdy Go wyszydzili, zdjęli z Niego płaszcz, włożyli na Niego własne Jego szaty i odprowadzili Go na ukrzyżowanie» (Mt 27, 27-31).

Cała ta dwoistość wyrasta z bardzo archaicznego, bardzo pierwotnego napięcia pomiędzy rozumem a mitem, kształtującego się już od zarania dziejów człowieka, wyrasta z konfliktu sił, będących zarówno własnością jednostkowego umysłu, jak i strukturą świadomości zbiorowej czy kultury. A konflikt ten ma jeszcze głębszy wymiar i sięga swymi korzeniami w obszar opozycji bardziej fundamentalnej – opozycji pomiędzy kulturą a naturą, pomiędzy człowiekiem a przyrodą, jakkolwiek wszystkie formy jego ekspresji związane zostały z cywilizacyjną formą bytu *humani generis* i ujawniają się wyłącznie jako przeciwstawne struktury kulturowej świadomości, tam także, gdzie poświadczają prawdy przyrodnicze, gdzie w kręgu kultury przyroda demaskuje się i zarazem zasłania jako mitologia.

„Proces historyczny – mówi w tym kontekście Siegfried Kracauer – jest wynikiem walki bezsilnego i odległego Rozumu przeciw – s i ł o m p r z y r o d y, które w mitologii opanowały niebo i ziemię. Bogowie nie abdykowali po zmierzchu bogów, dawna natura trwa w człowieku i poza nim. Z niej powstawały wielkie kultury ludów, tak samo śmiertelne, jak każdy inny twór przyrody, z jej gleby wyrastała nadbudowa m i t o l o g i c z n e g o myślenia, afirmującego przyrodę w jej wszechmocy. Przy całej różnorodności swojej struktury w poszczególnych epokach, przestrzega ona zawsze nakreślonych przez przyrodę granic. Uznaje organizm jako prawzór, rozbija się o formy bytu, ugina pod panowaniem losu, odzwierciedla rzeczywistość przyrody, nie buntując się przeciwko jej treściom”.

Oto więc bogowie (i ich ziemskie pałuby – kozły ofiarne, święci królowie) krzepko zrosnięci z naturą, jej bezlitosnymi, nieokiełznanymi siłami, nad którymi archaiczna kultura pragnie zapanować poprzez rytualną represję (to, wbrew Kracauerowi, właśnie bunt tej kultury).

Oto więc bicz, którym chłostano niepłodne gleby i bałwany bogów płodności i urodzaju, aby spotęgować ich rodną siłę. Oto bicz,

który smagał wedle *Wed* pramorze mleczne – dla przemiany go w masło, w pierwszy pokarm istot żywych. Oto bicz egzorcystów przeciw demonom i bicz nawiedzonych, apokaliptycznych flagellantów przeciw grzechowi i Złu. Oto bicz – symbol urodzaju, płodności, wtajemniczenia, oczyszczenia, pokuty, kreacji, stwórczej energii, instrument zapładniających rytuałów, atrybut Wielkiej Matki, Nemezis i Fortuny, batog i zarazem odpowiednik fallusa z nieokreślonych Luperkaliów.

I oto figa – inny symbol płodności, obfitości, chuci, wiosny, odmłodzenia, oczyszczenia. I zbieg tych symboli, zbieg nieprzypadkowy, w obrzędzie, w sakralnym akcie *katharsis* i wzmocnienia plenności. I nie chodzi tylko o to, że fallus niesiony w procesjach Falloforiów zrobiony był z drzewa figowego. Chodzi o substancjalne stopienie się obu znaków w rytuałach odwołujących się do przemocy. O to – na przykład – że w starożytnej Azji Mniejszej, podczas składania ofiary z ludzi dla odwrócenia suszy czy powodzi, dekorowano ich najpierw owocami figi, a następnie chłostano po genitaliach gałązkami figowca (dla ich mocy oczyszczającej). I o to również, że w podobny sposób smagano nimi posążki boga Pana, gdy zawodziło polowanie albo nie dopisały plony, aby go ukarać (ale figurki te biczowano i dlatego, aby oddalić od owego bóstwa zgubne wpływy).

Więc oprócz zbiegu symboli jest tu także i zbieg aktów ofiarnych; jest też stopienie się rozpasania ludu z męką ofiar. I zwornik tego wszystkiego: uświęcenie ofiary w jej torturze, czemu jednocześnie towarzyszy bluźnierczy karnawał, nasycony ekstazą i drwiną, przemocą i zabawą, grozą i szyderstwem, *tremendum* i fascynacją. Tak jak u Boscha właśnie, w *Niesieniu Krzyża*. Jak w późnośrednio-wiecznych obrazach, gdzie szydzący z Jezusa cierniem koronowanego pokazują mu pięść zaciśniętą w „figę”. Jak w *Boskiej Komedii* Dantego, gdzie bluźnierca Vanni Fucci „pięści obie w dwie figi złożył i w burnej zajusze krzyknął: «Hej, Boże, weź to, daję tobie!»” (*Piekło* 25, 1-3).

Gdyż szyderstwo tłumu nie zawsze jest szyderstwem nagim, wulgarnym i bezmyślnym – niczym w filmie Wernera Herzoga *Nawet karły były kiedyś małe*. I bywa, że konstituuje ono wiarę w stopniu nie mniejszym niż cześć. Że, więcej, wiara nie może obyć się bez swego blasfemicznego odwrócenia, swego bluźnierczego zwierciadła. Chodzi w końcu o akt totalny, o pełnię, która musi zawierać w sobie zarówno afirmację, jak i negację. „Z tych samych ust wy-

chodzi błogosławieństwo i przekleństwo” – pisał święty Jakub Apostoł (*Jk 3, 8*), który zdawał sobie doskonale sprawę z takiego nieodpartego związku, choć się naturalnie z tym nie mógł zgodzić. „Tak być nie może, bracia moi! – dodawał zatem, odwołując się zresztą do ewangelicznych metafor użytych w pewnej perykopie o Jezusie i figowcu (*Mt 7, 16nn*) – Czyż z tej samej szczeliny źródła wytryska woda słodka i gorzka? Czy może, bracia moi, drzewo figowe rodić oliwki albo winna latorośl figi? Także słone źródło nie może wydać słodkiej wody” (*Jk 3, 10-12*). Ale w gruncie rzeczy wiedział on, że stawia przed swymi chrześcijańskimi braćmi, do których kierował się być może około roku 62 n.e., wymóg niemożliwy, wymóg niezgodny z istotą człowieka. „Wszyscy bowiem często upadamy. [...] Oto nawet okrętom, choć tak są potężne i tak silnymi wichrami miotane, niepozorny ster nadaje taki kierunek, jaki odpowiada woli sternika. Tak samo język, mimo że jest małym organem, ma powód do wielkich przechwałek. Oto mały ogień, a jak wielki las podpała. Tak i język jest ogniem, sferą nieprawości. [...] Wszystkie bowiem gatunki zwierząt i ptaków, gadów i stworzeń morskich można ujarzmić i rzeczywiście ujarzmia je natura ludzka. Języka natomiast nikt z ludzi nie potrafi okiełznać, to zło niestateczne, pełne zabójczego jadu. Przy jego pomocy wielbimy Boga i Ojca i nim przeklinamy ludzi, stworzonych *na podobieństwo Boże*” (*Jk 3, 2, 4-9*).

Zarazem Jakub dostrzegł w nieprawości języka zgubę dla ciała i w jego wizji grzech słowa, niejako automatycznie, musiał też pożerać swymi infernalnymi płomieniami ludzką *soma*. „Jeśli kto nie grzeszy mową, jest mężem doskonałym, zdolnym utrzymać w ryzach także całe ciało. Jeżeli przeto zakładamy koniom wędzidła do pysków, by nam były posłuszne, to kierujemy całym ich ciałem. [...] Język jest wśród wszystkich naszych członków tym, co bezczęści całe ciało i sam trawiony ogniem piekielnym rozpala krąg życia” (*Jk 3, 2-3, 6*). Związek bluźnierczego dyskursu z ciałem był dlań zatem równie nieodparty jak związek owego dyskursu z mową świętą, *zsacrum* (i, co istotne, jego przełamanie mogło się dokonać dopiero przez czyn ofiarniczy jako rzeczywistą podstawę wiary: „Czy Abraham, ojciec nasz, nie z powodu uczynków został usprawiedliwiony, kiedy *złożył syna Izaaka na ołtarzu ofiarnym?*”, *Jk 2, 21*). A ponadto apostoł Jakub charakteryzował takie powiązanie w sposób nader znamienny, używając w swym Liście metafor związanych z erotyką, pisząc o „żądzy”, „pożądliwości” i „cudzołóstwie”.

W tych przestrzeniach duchowych śródziemnomorskiego świata, które jeszcze zachowały archaiczne treści – a ich żywotność, wbrew złudzeniom wielu nowoczesnych światopoglądów, jest ogromna, dająca się niekiedy liczyć w tysiącleciach – owa relacja potrafi wciąż eksplodować, potrafi objawić się w formach, których nie śmieliby użyć gdzie indziej najzagorzalsi, najbardziej zapalczywi ateści, podczas gdy tutaj somatyczna blasfemia, sięgająca zenitu, żyje w głębinach wiary, tworząc jej mroczny pierwiastek.

Te chrystocentryczne bluźnierstwa włoskie czy hiszpańskie (choć nie tylko chrystocentryczne) zawsze mnie przerażały. Przywykłem przecież, że religijne *tabu* w tej sferze może wyrażać się wyłącznie w bezwzględnym zakazie i równie bezwzględnym jego przestrzeganiu, nie zaś w potwornych niekiedy aktach naruszeń, w straszliwych *rites de passage*, które mają postać rozmaitą: ludowego przekleństwa, plebejskiego bluźgu czy erotycznej rafinady elit. Już samo użycie imienia „Jesus” jako imienia zwykłych ludzi – rzecz tak nagminna u niższych warstw społecznych w Hiszpanii czy Ameryce Łacińskiej – budziło i budzi we mnie zgorzsenie, a cóż dopiero powiedzieć o reszcie? Lecz przecież owa „reszta” nie jest milczeniem, lecz rzeczywistością słowa, które w specyficzny – radykalnie obrazoburczy – sposób obraca się ku Ukrzyżowanemu i jego ciału.

Ale przecież wszyscy, jak zauważył Wilhelm Reich, jesteśmy „mordercami Chrystusa”, wszyscy czynimy zeń ofiarę, którą wleczeni na krzyż. Więc, być może, nie bluźnić tak strasznie, jak czynią to ludzie Śródziemnomorza, to faryzejsko umykać od własnej winy i grzechu? Od zła, które pracuje w nas z całej mocy? Od swojego udziału w sprawowaniu tej ofiary, który ma w sobie, z natury rzeczy, i *pars diaboli*?

Zatem te śródziemnomorskie bluźnierstwa przeciw Chrystusowi...

Nie będę ich mnożył, ale przynajmniej trzy przykłady wydają mi się znamienne. Oto więc *casus* sycylijskiego chłopca, który modlił się o zdrowie żony przez wizerunkiem Jezusa w lokalnym kościółku. A ponieważ jego modły okazały się nieskuteczne, ponieważ święta magia nie zadziałała, przeniósł się ze swymi praktykami przed inny obraz – Madonny z Dzieciątkiem. Nabral jednak takiej urazy do Jezusa, że zwykł stale podkreślać: „Nie modłę się do Ciebie, ty skurwysynu, tylko do tej pobożnej niewiasty!”. Drugi, sroższy przypadek blasfemii, to włoskie złorzeczenie: „Panie Jezu, zjeżdż z krzyża i wypierdol tego sukinsyna!”. Wreszcie trze-

cim przykładem jest scena z jednej ze sztuk Arrabala. Hiszpański dramaturg ukazuje tu obraz homoerotycznego, ekshibicjonistycznego Jezusa, który zjawia się przed więźniami i – odchylając purpurowy płaszcz (symbol Męki) – daje im do ucałowania swego obrzmiałego, czerwonego penisa.

Nic dodać, nic ująć: zbieg bluźnierstwa i czci, kopulacji i nabożności, płodzenia i umierania, szyderstwa i męki, kaźni i ofiary, Erosa i Thanatosa jest tu tak oczywisty. Mniej oczywiste jest natomiast to, że ku negatywnej, czarnej stronie tego niepokojącego zestawu prowadzą śródziemnomorskie procesje religijne – nawet te standardowe, z dziewczynkami w bieli sypiącymi kwiaty: bo to przecież ofiara z ich dziewictwa (symboliczna wprawdzie, ale jednak) ku czci świętych figur, ofiara zastępcza, lecz nie bez aluzji do krwi i seksu (wystarczy wspomnieć antyczne sekretne kultury kobiece, np. związane z obnoszeniem fallusa w procesjach Falloforiów). Ofiara, w której rzeczywiście, słodka woń kadzideł i kwiecica miesza się z symbolicznym odorem posoki świętych, męczenników i, przede wszystkim, samego Chrystusa, a obecny, umowny już, dar dziewictwa wchodzi w mariaż ze złożonym *illo tempore* darem życia.

W tej procesyjnej mieszaninie, w synkretyzmie, jaki łatwo jest tu dostrzec, pojawia się coś jeszcze: paradoksalna odwracalność sensów, ich transgresja w swe własne przeciwieństwo, która przeczy naszej racjonalnej, dwuwartościowej tradycji logicznej, która stanowi, że żadna rzecz nie może być jednocześnie sobą i swą własną opozycją. Taka transgresja zatem to sprawa archaiczna, wywiedziona z totalnej przestrzeni mitu, to pomieszanie i odwracanie znaczeń, to wystawne, rozpasane w barokowości form katolickie procesje Śródziemnomorza i tłumne *fiestas* – dla uczczenia Męki, osamotnienia w bólu i konaniu.

Już zresztą autorzy antychrześcijańskich paszkwili z epoki antyku wietrzyli, tworząc swoje bluźniercze wymysły na podstawie rozmaitych pradawnych, politeistycznych kultów, istnienie tego rodzaju mechanizmów, tego typu okrutnych i przewrotnych powiązań: oto bowiem pierwsi wyznawcy Chrystusa mieli, ich zdaniem, uprawiać kanibalizm (to słowo, jakkolwiek anachroniczne, jest tu bardzo stosowne), zjadając ciało swojego Boga, i oddawać się orgiastycznym obrzędom ze specjalnie wybranymi dziewczynkami. Pierwsza insynuacja dotyczyła chrześcijańskiej komunii, której symbolicznego sensu pogańscy pisarze pamfletów nie potrafili albo nie chcieli zrozu-

mieć. Druga insynuacja była zaś oszczerczym odwróceniem sensu dziewictwa, jego mistyki – dziewictwa, które pierwotne chrześcijaństwo miało przecież w czci niesłuchanej. Tyle tylko, że sam chrześcijaństwo dokonał w tej sferze znamiennego odwrócenia, zastępując pogańskie kultury płodności i właściwe im rozpasanie erotyczne swoim kultem dziewiczości. Tak więc dziewica stała się – antynomicznym, odwróconym – odpowiednikiem prostytutki świątynnej czy, szerzej, sakralnej, jej paradoksalną ikoną (przypadek Marii Magdaleny to paradygmat takiego katarskiego przekształcenia, takiej sublimacji); kult maryjny wyparł natomiast stopniowo, zachowując jednak w zwierniowanej transformacji jego zasadnicze cechy strukturalne, kult bogiń płodności i śmierci; przy czym figura Chrystusa dobrze zdawała się pasować do greckich czy bliskowschodnich bóstw męskich, z tym kultem powiązanych – na przykład Ozyrysa, Dionizosa, Adonisa, Attisa – bogów składających swe życie w ofierze (ich to głównie mieli naśladować „święci królowie” Wschodu, składani w ofierze), a następnie rodzących się cudownie do nowego życia, zmartwychwstających i wskrzeszanych.

Oto zatem ów archaiczny zwornik triady, o której była tu już mowa, z przypisanym jej jednocześnie bałwochwalstwem i bluźnierstwem: obnoszonej w procesjach figury Chrystusa-Króla – nagiej, broczącej krwią postaci Chrystusa Ubiczowanego – Chrystusowej pałuby ze słownych bluźnierstw. Oto przemieniona w widowisko zbrodnicza *laesa maiestas*, która równocześnie jest uświęceniem – w trzech swoich zbratanych formach (choć ich powiązanie wzajemne bywa skryte i często wymaga śledztwa).

Szczególnie wielkie procesje pasyjne Śródziemnomorza dobrze ukazują ów układ sensów, pokrętny zbieg znaczeń (a ponadto, trzeba to przypomnieć, przekleństwo rzucone drzewku figowemu przez Chrystusa należy właśnie do wydarzeń z ostatnich dni przed Krzyżem). Ich standardowym przykładem mogą być chociażby obchody Wielkiego Piątku w maltańskim miasteczku Zebuch, niedaleko La Valetty, gdzie bractwa pobożne – w eskorcie rydwanów i uzbrojonych „Rzymian” – obnoszą na obudowanych, bogato udekorowanych platformach stacje Męki Pańskiej. Te barokowe sceny figuralne zostały skompletowane w latach 1742-1826: jedna z nich przedstawia Jezusa pod rozłożystym drzewem figowym, inna – Chrystusa-Króla w szkarłatnym płaszczu. Ale na pozostałych jest już tylko naga, ubiczowana, storturowane ciało Pana (w procesji niesie się

ponadto narzędzia Męki, jej złowrogie symbole, uświęcone przez zbawczą krew).

Znacznie bardziej złożona jest natomiast pod tym względem *Semana Santa* (Wielki Tydzień) w Sewilli – „korona” procesyjnych spektakli w Śródziemnomorzu, łącząca, w różnych swoich warstwach, w różnych właściwych sobie transformacjach i kamuflażach, akt ofiarny z aktem represji, naturalistyczną cielesność ze wzniosłą duchowością, upust krwi z upustem współczucia, obrazy śmierci z nadzieją odrodzenia, strzelistą mistykę z tajonymi doznaniem seksualnymi.

Historia owego sakralnego widowiska sięga głęboko w średnio-wiecze, w czas rekonkwisty. Oto bowiem w 1248 roku Ferdynand III wyzwolił Sewillę spod panowania Maurów. Zniszczył on wielki meczet, ale zostawił jego minaret (La Hiralda), który wyrasta obok katedry, centrum *Semana Santa*, i góruje nad miastem. W 1480 roku ustanowiony został w Sewilli przez Monarchów Katolickich Trybunał Inkwizycji: *autos da fé* odbywały się na placu św. Franciszka przed katedrą („Tu na tym właśnie placu spalono...” – *incipit* wiersza Miłosza prowadzi przecież nie tylko na Campo de’ Fiori). Przed jej podejrzeniami chroniło m.in. członkostwo w bractwie pokutnym. Większość z ponad pięćdziesięciu tych konfraterni powstała więc w XIV i XV wieku (niektóre wyłoniły się z cechów). Od początku też ich waga była ogromna, stanowiąc niemal surogat całego życia publicznego. Dlatego jeden z siedemnastowiecznych opatów sewilskich mógł stwierdzić, że człowiek potrzebuje trzech rzeczy: domu, w którym może zamieszkać; grobu, w którym go pochowają; bractwa, którym może się szczyć. W końcu, dla ochrony przed prześladowaniami, powstały również bractwa „obcych” (m.in. w 1753 roku utworzono Bractwo Cyganów), ale i je także, mimo prawowiernego katolicyzmu członków, poddawano prześladowaniom.

Bractwa były początkowo bractwami biczowników, których radykalne formy pokuty nasiliły się szczególnie od XV do XVII wieku. Oto bowiem tuniki członków owych stowarzyszeń (*nazarénos*) miały odsłonięte plecy, które biczowano podczas wielkotygodniowych procesji tak gorliwie, aż krew tryskała na widzów. Na przełomie XVIII i XIX wieku, na fali oświecenia, zakazano jednak takich drastycznych praktyk. Inne jednak przejawy pokuty pozostały: setki *nazarénos* ze świecami i krzyżami w rękach kroczą więc boszo w procesji, a niektórzy z nich niosą nawet po kilka krzyży. Bractwa za-

chowały też swe tradycyjne stroje, które nie bez racji kojarzą się z inkwizycyjnymi *autos* – nie tylko dlatego wszakże, że obowiązkiem pokutników było również uczestniczenie w owych posępnych spektaklach-egzekucjach. Każde bractwo ma więc własny, zwyczajowy krój i kolor tuniki, zaopatrzonej w spiczasty kaptur z maską, zwany *capirote*. Takie kaptury, ale z odsłoniętymi twarzami, musieli nosić kiedyś heretycy prowadzeni na *autos* (twarze grzeszników powinny być bowiem wiadome), a także źli uczniowie w szkołach. *Capirote* członków bractw ma zatem wiele nakładających się na siebie znaczeń: zapewnia anonimowość, symbolizuje grzech, ośmiesza i naznacza, stając się w ten sposób wyrazem ekspiacji – ale jednocześnie dzięki niemu, jak mówią współcześni *nazarénos*, „pokutnik jest wyższy”.

Od przełomu XVI i XVII wieku w wielkotygodniowych procesjach sewilskich zaczęto obnosić ogromne figury ważące wraz z platformami (*passos*) tonę i więcej – i obyczaj ten utrzymał się aż do dzisiaj. Ich tragarze (*costalleros*, których „oczyma” i duszą jest człowiek zwany *capataz*) byli najpierw wynajmowanymi robotnikami portowymi; teraz członkowie bractw, sewilskie mieszczuchy, dobrowolnie, z poświęceniem sami noszą *passos*. Początkowo też obchody były organizowane przez zakony żebracze, franciszkanów i dominikanów, m.in. dla edukacji niepiśmiennych, prostych ludzi – jako *Biblia pauperum*. Rychło jednak lud zaczął utożsamiać się z Chrystusem, który umiera na krzyżu, i przejął procesje: odtąd zakony utraciły na nie wpływ, a z czasem zaczęto otaczać kultem same posągi. Nierzadko więc z okazji tych procesji mówiono o fanatyzmie albo o bałwochwalstwie. Na przykład już w 1595 roku Rodrigo de Cervantes napisał, że ludzie nie chodzą do kościoła, zadawalając się udziałem w procesji. Jego zdaniem miało to również przeszkadzać w modlitwie.

Większość bractw niesie trzy platformy (z Chrystusem, Matką Boską, którąś ze scen pasyjnych, m.in. Jezusa pod Drzewem), przy czym procesję wielkopiątkową każdego bractwa otwiera figura Chrystusa, zamyka zaś figura Matki Boskiej. Porządek ten nie jest pozbawiony głębszego sensu – tyleż religijnego, co magicznego. Już w 1575 roku zanotowano bowiem, że w ten sposób, przestrzegając takiego układu, „będziemy wolni od Szatana”. Cała procesja trwa nieraz szesnaście godzin, a ponadto *passos* obnosi się od rodzimego kościoła bractwa do katedry i z powrotem. Owe dwugodzinne prze-

marsze odbywają się w dzień i w nocy, a ich celem nie jest jedynie edukacja, ale i łączącą mistykę z magią przeżycie, dzięki któremu „widz ma współczuć świętym figurom”. Zgodnie z takim przesłaniem dzieciom poleca się zatem, żeby patrzyły na „Jezuska”, dotyka się rytualnie platform i, następnie, żegna krzyżem. Procesje nasycone są równocześnie licznymi asocjacjami pogańskiego święta wiosny ze Świętem Zmartwychwstania Pańskiego. Szczególnie wiele z nich zawiera bardzo ekspresyjna scena, zwana *La Canina* – horrendalny wizerunek śmierci (żółtawy, półleżący kościotrup z kulą, symbolem *universum*), kojarzący ze sobą śmierć Chrystusa oraz śmierć zimy.

Figury noszone podczas *Semana Santa* są barokowe, z XVI i XVII wieku, bo choć niszczone z czasem, zużywają się, a część z nich splonęła w rozmaitych pożarach, dzięki troskliwym naprawom, dzięki całej „gospodarce pasyjnej”, całemu systemowi ekonomicznemu obejmującemu okrągły rok, udało się zachować ich dawny kształt i sens. Owe rzeźbione postacie cechuje nadto ekspresyjny, nadnaturalistyczny naturalizm, nie obawiający się czegoś, co Niemcy nazywają *Schmaltz*, czyli kicz: mają one zatem częstokroć szklane oczy, szklane łzy i peruki z ludzkich włosów. Najciekawszą i najważniejszą z nich jest nagi Chrystus spoczywający w szklanej skrzyni (patron Sewilli, zwany Juan Poderos). W połowie XIX wieku jeden z francuskich podróżników, Antoine de la Tour, opisał wrażenie, jakie ta figura robi na świętujących: tłum jest zarazem oniemniały i pogrążony w ekstazie, milknie, słupieje na widok boskiego wizerunku i poddaje się skupieniu, „odpędzając wszelką nieprzystoijną myśl” (tak, to wyrażenie jest ważne, skoro próbuje coś ukryć).

Według historyka sztuki, pani Susan Verdi Webster, w XVI i XVII wieku więcej ludzi obejrzało te figury niżli obrazy wielkich barokowych mistrzów – Murilla czy Velázquez. Zostały one sporządzone z drewna, ponieważ uznano, że – w przeciwieństwie do marmuru, kamienia czy gliny – „drewno przenosi tchnienie życia”. Zdaniem wiernych w figurach dokonuje się też magiczna przemiana, a jeden ze współczesnych *nazarénos* twierdzi, że tak oto święte osoby zbliżają się do ludzi, że „fizyczne piękno Chrystusa” z posągów powoduje, „iż łączysz się z nim silnie, iż jest tuż obok ciebie, iż doświadczasz jego obecności”. Właściwie wszyscy wielcy mistrzowie hiszpańskiego baroku, jak Pedro Rodan czy Juan De Mesa, tworzyli tego rodzaju rzeźby. Ale najwybitniejszym twórcą figur był Martínez Montañez,

zwany „bogiem drewna”, o którym opowiada się taką oto anegdotę: kiedy zobaczył wspaniałą figurę Chrystusa, sporządzoną przez siebie, krzyknął ze zdziwienia, bo wydawał mu się tak prawdziwy – i nie mógł uwierzyć, że to własne jego dzieło.

Odmienny charakter niż postaci Chrystusa mają natomiast rzeźby Madonn. W wyobrażeniach swych twórców oraz ludu miały być one od początku niczym hiszpańskie królowe (niektóre z nich zresztą ofiarowały tym Madonnom swe stroje). I niczym królowe nie mają też nóg: wyrzeźbiono bowiem tylko ich twarze, szyje i dłonie, a cała reszta jest rusztowaniem, osłoniętym bogatym ubiorem. Pomimo to – presja seksualnego *tabu* jest tu niezwykle silna, spotęgowana przez *sacrum* – w halki ubierają je kobiety-służebnice, a dopiero potem z ubieraniem wkraczają mężczyźni członkowie bractwa. Takich posągów jest pięćdziesiąt, lecz najważniejszy z nich to La Macarena, patronka miasta, której towarzyszy dwa i pół tysiąca braci oraz kilkuset „żołnierzy rzymskich” (pochód ich trwa w sumie dwie godziny i dłużej). Kult Macareny jest tak głęboki, że pomimo pasyjnego pierwotnie charakteru święta, przekształciło się ono w święto maryjne. Najmocniej świadczą o tym śpiewane z balkonu, bez gitary, *saetas*, pieśni liturgiczne, przekształcone przez *flamenco* i stanowiące jedną z najtrudniejszych jego form. „*Saeta* jest jak strzała, jest jak grot, wbija się prosto w serce” – mówi sentencjonalnie któryś z jej śpiewaków, podczas gdy nad zafascynowanym tłumem unosi się jedna z nich, żywy dowód redukcji chrystocentryzmu *Semana Santa* na rzecz maryjności:

Wzniescie ją do nieba!

Wszyscy mieszkańcy Sewilli chcą pójść z nią do nieba!

Nasza Matka, Macarena!

Królowa Jutrzenki!

Królowa naszych serc!

Królowa całej Sewilli!

(Widzę, jak tłum kłębi się, gęstnieje, pulsuje, żyje. Widzę twarze sewilskich mieszczuchów, dobre i złe, smutne i radosne, chude i obłe, natchnione i odęte – jedna przy drugiej, jedna przy drugiej, jedna przy drugiej – niczym w *Niesieniu krzyża* Boscha. Widzę, jak płomień religijnego uniesienia – ponad „brukiem opryskanym winem i odłamkami kwiatów”, ponad „kołem ciekawej gawiedzi” – rozpala się i zacicha. Jak ludzka fala odpływa strumieniami w wąskie uliczki. I jak życie toczy się dalej, tak dokładnie, jak u Miłosza:

A ledwo płomień przygasnął,
 Znów pełne były tawerny,
 Kosze oliwek i cytryn
 Nieśli przekupnie na głowach.
 [...]
 Już biegli wychylać wino,
 Sprzedawać białe rozgwiadzy,
 [...]
 I już był od nich odległy...).

Co to wszystko ma jednak wspólnego z przekłębieniem drzewa figowego przez Jezusa?

Takie więzi wszakże istnieją, choć nie są one dzisiaj, dla naszej zde-sakralizowanej wrażliwości, już oczywiste. Odczuwali je jeszcze ludzie baroku, ostatniej być może epoki „religijnej”, to znaczy takiej, która – przy wszystkich transformacjach i zapomnieniach, przy oddaleniu w czasie – potrafiła utrzymać pewną ciągłość, pewne powiązanie z odwiecznymi formami uobecniania świętości w życiu (w końcu *religio* oznacza „wiąże ponownie”). Mówiąc o śródziemnomorskiej świadomości religijnej, o śródziemnomorskim kulcie, w którym miesza się bałwochwalstwo i blasfemia, krew i seks, umieranie i płodność, staram się zatem dotrzeć do utrwalonych przez tak silny i tak bujny na tym obszarze barok (barok magiczny, który w kulturze ludowej bardzo długo nie ulegał wpływowi oświecenia i późniejszych racjonalistycznych światopoglądów) archaicznych złożeń wiary, które w moim przekonaniu – poddane starannemu spojrzeniu – należą do tego samego ładu, do tej samej mitycznej struktury, do której należy i ewangeliczna historia z figowcem. To, zapewne, naiwna i uproszczona metoda archeologii sakralnej, mojej prywatnej archeologii świętości (wzbogaczonej o chaotyczne, pospieszne lektury), ale nie mam żadnej innej – lepsza więc ta niż żadna, choćbym miał pobłądzić bez reszty na judejskich manowcach, w labiryntach nowotestamentowego dyskursu. A poza tym, mam wrażenie, myślenie o drzewku figowym w ludowej knajpie na Nomentanie, w plebejskim Rzymie właśnie, sercu Śródziemnomorza, nie dopadło mnie przypadkiem – musiało być coś „na rzeczy”, coś, czego nie umiem ani zrozumieć, ani nawet dobrze opowiedzieć o zewnętrznych tego okolicznościach. Więc może lepiej byłoby już zająć się samym drzewkiem figowym z ewangelii...

Historię tę widzę w bardzo skromnej, niemal szkicowej scenerii. Tak ubogo niemal, jak ujrzeć ją można na zatartej, wyzutej z pier-

wotnego bogactwa iluminacji w *Ewangelii* bizantyńskiej z Publicznej Biblioteki Państwowej w Petersburgu (Gr. 105). Trzynastowieczny, anonimowy miniaturzysta tuż nad słowami perykopy, na górnej połowie strony *folio* 93 tego niewielkiego, pisanego minuskułą pergaminu, dziś mocno pożółkłego, przedstawił nader ascetycznie swoją wizję *Przeklęcia drzewa figowego*. Oto więc po lewej stronie, mając za plecami dwóch uczniów w czerwonym odzieniu, stoi Chrystus w złotej, obramionej karminem aureoli i ciemnych szatach, zapewne ongiś fioletowych. Widać, że ogarnęło go wzburzenie: wyciąga prawą dłoń w stanowczym geście ku niższemu od siebie drzewku figowemu (było ono pierwotnie zielone, teraz zostało tylko trochę tej zieleni, pokierszowanej białymi plamami), a jego prawa noga jest wysunięta. Tło rysunku jest złotobrazowe, ale nie ono mówi o aurze wydarzenia: przekleństwo wymaga zawsze odpowiedniej scenerii, choćby było ono jedynie apokalipsą dla jednego nędznego figowca. Zatem to małe, czerwone wzgórze stało się prawdziwym tłem dla drzewa porażonego *cheremem* – niczym znak otchłannego ognia, który strawi niebawem bezużyteczny, bezpłodny pień, uśmiercony przez złorzeczenie Pańskie.

Nie pierwsza to apokalipsa dla drzewa, nie ostatnia. „Wytniecie wszystkie drzewa użyteczne” – nakazywał osiem wieków przed Chrystusem, powołując się na Pana, obiecując jego cud i stanowiąc reguły „uświęconego” postępowania w ziemi wroga, bezwzględny jahwistyczny prorok, Elizeusz (2 *Krl* 3, 19). A w osiem wieków po Chrystusie – kiedy w 799 roku zginął w zasadzce, którą na niego zastawili chorwaccy mieszkańcy miasta Tharsatika, Eryk (margrabia Friuli, słynny wódz Karola Wielkiego, subtelny czytelnik świętych ksiąg) – Paulin, patriarcha Akwilei i przyjaciel zabitego, tak życzył wrażym krainom: „Oby ani ożywcza rosa, ani zapładniające deszcze nie spadły na nie, oby żaden kwiat purpurowy, żaden kłos nie wykwitły z ziemi; niech winna latorośl nie oplata gałęzi wiązu, niech uschną drzewka figowe, niech nie urosnie tam żadne jabłko granatu, ni kasztan nie wystrzeli z kolczastej okrywy”.

Ale sprawa była tu jasna: gniew Boży miał osiągnąć nieprzyjacielskiej ziemi, porazić jej urodzaj, jej płodność. Tymczasem przekleństwo Jezusa dosięga płodności czegoś, co rośnie na ziemi własnej. Czegoś, czego winna była mało oczywista, a przynajmniej dwuznaczna – chyba, że drzewo zostało ukarane za to, że stało się w oczach karzącego metaforą, symbolem izraelskiego ludu, który odrzucił jego

posłannictwo i gotował mu krzyż. A zatem trzeba umrzeć, aby stać się znakiem? Trzeba umrzeć – na dodatek – nie za grzech własny, ten bowiem jest wątpliwy, lecz za grzech cudzy? I czy to podobne do Chrystusa? A wreszcie, co ma do tego płodność, bo ona jedna jest tu chyba czymś wspólnym w tych odmiennych wyrokach, w tych apokalipsach – małych i większych – dla drzew?

Powoli jednak, krok po kroku.

A to wymaga, aby przyrzeć się wszystkim ewangelicznym „cyklom figowym” – jest ich wszak trzy. I tylko pierwszy z nich to historia Jezusowego przekleństwa (ale nie znaczy wcale, że nie łączy ich coś więcej niż „nagi” motyw figowca).

Podstawową opowieścią pierwszego cyklu, tego właśnie z przekleciem drzewa figowego, jest narracja świętego Mateusza. Osadza on swą historię w kontekście wielkiej wagi – w kontekście ostatniego pobytu Jezusa w Jerozolimie, następnego dnia po uroczystym wjeździe i przegnaniu przekupniów ze świątyni, a przed sporami w sanktuarium, mowami przeciw uczonym w Piśmie i faryzeuszom, zapowiedziami eschatologicznymi (mową o zburzeniu Jerozolimy i przyjściu Chrystusa), Męką i Zmartwychwstaniem. Píše zatem Mateusz o „nieurodzajnym drzewie figowym”: „Wracając rano do miasta, [Jezus] odczuł głód. A widząc drzewo figowe przy drodze, podszedł ku niemu, lecz nic na nim nie znalazł oprócz liści. I rzekł do niego: «Niechże już nigdy nie rodzi się z ciebie owoc!». I drzewo figowe natychmiast uschło. A uczniowie, widząc to, pytali ze zdumieniem: «Jak mogło drzewo figowe tak od razu uschnąć?». Jezus im odpowiedział: «Zaprawdę, powiadam wam: Jeśli będziecie mieć wiarę, a nie zwątpicie, to nie tylko z figowym drzewem to uczynicie, ale nawet jeśli powiecie tej górze: ‘Podnieś się i rzuć się w morze!’, stanie się. I otrzymacie wszystko, o co na modlitwie z wiarą prosić będziecie»” (Mt 21, 18-22).

Przesłanie tego tekstu wydaje się jasne: oto należy mieć w sobie wiarę, aby móc sprawić każdy cud. Ale czy z tego powodu trzeba zaraz porazić drzewo śmiercią? Czy więc czyn Jezusa nie był horrendalny i absurdalny zarazem? Albo pusty, niczym sztuczki „falszywych proroków” i kuglarzy świętości w rodzaju, podającego się m.in. za Chrystusa, Szymona Maga (nie Szymona historycznego, lecz takiego, jakim go przedstawiają Dzieje Apostolskie, antyheretyckie dzieła św. Ireneusza z Lyonu i św. Hipolita Rzymskiego, a także niektóre apokryfy – *Dzieje Piotra*, *Homilie pseudoklementyńskie* oraz *List*

apostolski)? Albo wreszcie ideologiczny, skierowany na to tylko, by ujrzyć w drzewie figowym – jak wynika z kontekstu (i na co zwraca uwagę komentator *Biblii Tysiąclecia*, odsyłając do dość odległego znaczeniowo *passusu* z Jeremiasza, do wizyty proroka u garnarza; *Jr 18, 1-12*) – „symbol bezpłodnego Izraela”. A że ten adres jest jawnie ideologiczny i antyżydowski, niech świadczy brak odesłania do bezpośrednich porównań prorockich z figą wczesną, wyborną w smaku i rzadko pojawiającą się na drzewach: Ozeasz bowiem przyrównuje doń Izrael z czasów jego wybraństwa (*Oz 9, 10*), Jeremiasz – lepszych z uprowadzonego do niewoli narodu (*Jr 24, 5*), Micheasz zaś – tylko nielicznych sprawiedliwych (*Mi 7, 1*).

(Kiedy kończyłem ten fragment, za oknem było słycać poranny śpiew ptaków i w powietrzu, mieszając się z tytoniowym dymem, unosił się zapach obumierających lilii. Zapach śmierci tak intensywny i piękny, że nie potrafi mu dorównać chyba żaden zapach życia. Czy drzewo figowe, umierając z mocy mesjańskiego przekleństwo, wydało z siebie taki właśnie krzyk? Czy zostało mu odebrane wszystko, do końca? Nawet taka mała alchemia śmierci, która posyła w przestwór, w złogi powietrza, roślinnego anioła – eter kojący i tkliwy?).

„Opis [Mateusza – Z.M.] jest tak skonstruowany, pisze z kolei komentator *Biblii Lubelskiej*, że ogranicza się do elementu szukania owocu (być może chodziło o zawiązki owocowe) i przeklęcia nie owocującego drzewa. Umieszczając go w kontekście polemiki Jezusa z religijnymi przywódcami narodu, Mateusz chce powiedzieć, że słowa i czyny Jezusa nie przemówiły do nich. Pozostali drzewem niepłodnym, na którym Jezus-Mesjasz nie znalazł owocu wiary. Silna wiara, unikająca dobrowolnych i zamierzonych wątpliwości, jakie stwarza ludzki, niedoskonały sposób patrzenia na sprawę Boże, jest zdolna do niezwykłych czynów. Ona jest też tym czynnikiem, który prowadzi do skuteczności modlitwy”.

W tym komentarzu zastanawia tylko jedno – wzmianka o „zawiązkach owocowych”; tym bardziej, że (jak zauważa Henri Daniel-Rops) figa „nie jest to właściwie owoc, lecz pestkowce męskie i żeńskie kwiatostanu, zamknięte w zgrubiałej, wypukłej osi”. Z czymś zatem musi poradzić sobie komentator *Biblii Lubelskiej*. Z czymś, co ujawnia ostatnie, nieśmiałe zdanie jego noty: „Figa – pospolite palestyńskie drzewo owocowe – jeśli w czas wypuści pączki, może dać dwa zbiory owoców: w czerwcu i we wrześniu”. A prze-

cięż rzecz dzieje się przed Paschą, w marcu-kwietniu, nie w czerwcu. A przecież ponadto, jak mówi Pismo, Jezus „odczuł głód”, nie zaś kategoryczny impuls ogrodnika, który kazał mu zbadać, jak to z drzewem figowym będzie.

Z tymi figami w czerwcu to być może przesada (chodzi raczej o kres tego cyklu jej dojrzewania), skoro *Talmud* (traktat *Szabbat*, V) powiada, że zwyczajowo wczesną figę wiosenną, „olbrzymią, wyborną i słodką” (Daniel-Rops), jadało się nazajutrz po święcie Paschy, i wspomina nawet (traktat *Orla*) o figach w marcu. Ale coś tu się rzeczywiście zdarzyło. Coś, co niekoniecznie da się rozstrzygnąć za pomocą formułki o „symbolu bezpłodnego Izraela”. Coś, co ma rzeczywiście wiele wspólnego z porą owocowania fig (i ze sprzecznością źródeł, które mówią już to o marcu, już to o czerwcu, już to o wiośnie, już to o lecie).

O tym czymś powiada wyraźnie następny tekst z pierwszego „cyklu figowego” – perykopa z Ewangelii świętego Marka, która niemal dosłownie, ale z niezwykle ważnymi wyjątkami, powtarza zapis perykopy Mateuszowej. Marek osadza również swoją opowieść o „nieurodzajnym drzewie figowym” w kontekście ostatniej podróży Jezusa do Jerozolimy. Otóż pisze on: „Nazajutrz [po uroczystym wjeździe do Jerozolimy – Z.M.] gdy wyszli oni [Jezus z Dwunastoma – Z.M.] z Betanii, [Jezus] odczuł głód. A widząc z daleka drzewo figowe, okryte liśćmi, podszedł do niego zobaczyć, czy nie znajdzie czegoś na nim. Lecz przyszedłszy bliżej, nie znalazł nic prócz liści, gdyż nie był to czas na figi. Wtedy rzekł do drzewa: «Niech już nikt nigdy nie je owocu z ciebie!». Słyszeli to jego uczniowie” (*Mk 11, 12-14*). Po czym, mówi dalej Marek: „I przyszli do Jerozolimy. Wszedłszy do świątyni, zaczęli wyrzucać tych, którzy sprzedawali i kupowali w świątyni, powywracał stoły zmieniających pieniądze i ławki tych, którzy sprzedawali gołębie, i nie pozwolił, żeby kto przeniósł sprzęt jaki przez świątynię” (*Mk 11, 16-16*).

Trzeba to powtórzyć: „Lecz przyszedłszy bliżej, nie znalazł nic prócz liści, gdyż nie był to czas na figi” (*Mk 11, 13*). I zapytać, jak to z tym „czasem na figi” było? Czy dojrzewały już, gotowiac się do zwyczajowego ich spożycia niebawem, za kilka dni, nazajutrz po święcie Paschy, czy też miały dojrzeć w czerwcu dopiero? I skąd tyle tu sprzeczności, tyle ciemnych kwestii w owym małym fragmencie tekstów Mateusza i Marka? Co on mówi, nie mówiąc, jeżdżąc się od antynomii i niejasności? I dlaczego Marek nie lęka się

wydobyć rzeczy dziwnej, niepokojącej, niemal bluźnierczej: obrazu Jezusa łaknącego fig w chwili, gdy „nie był to czas na figi” (nie lęka się, wiedząc na dodatek to samo, co autorzy Talmudu – że był to jednak „czas na figi”)? Nie lęka się ukazać go w chwili, gdy łamie on, złorzecząc, ówczesne – zarówno profańskie, jak i sakralne – poczucie ładu, gdy szarga zarówno poczucie przyrodzonego, jak i nadprzyrodzonego porządku. Gdy targa się na jednolite dla wszystkich bytów prawo rozumu, na *logos*, który włada wszechrzeczą. „Rodzi owoce i człowiek, i bóg, i wszechświat. A każde rodzi w swojej porze. Nic to nie znaczy, że zwyczajnie mówi się tu o winnej latorośli lub czymś podobnym. A rozum rodzi owoc i dla ogółu, i dla jednostki. A rodzą się z niego owoce inne tegoż gatunku, co i sam rozum” – pisał przecież Marek Aureliusz, odwołując się do metafor tak bliskich ewangelistom i oddając powszechną świadomość antyku (*Rozmyślenia* 9, 10). A setki lat wcześniej powiadał to Kohelet, podobnie jak cesarz-filozof inspirowany myślą grecką (*Koh* 3, 1-11), przeświadczony jednocześnie, że Bóg ustanowił taki porządek na świecie (3, 1), którego człowiek nie może zmienić (3, 9), nie potrafiąc poznać nawet Bożych zamierzeń (3, 11):

Wszystko ma swój czas,
i jest wyznaczona godzina
na wszystkie sprawy pod niebem;
Jest czas rodzenia i czas umierania,
czas sadzenia i czas wrywania tego, co zasadzone,
czas zabijania i czas leczenia,
czas burzenia i czas budowania,
czas płaczu i czas śmiechu,
czas zawodzenia i czas płasów,
czas rzucania kamieni i czas ich zbierania,
czas pieszczot cielesnych i czas wstrzymywania się od nich,
czas szukania i czas tracenia,
czas zachowania i czas wyrzucania,
czas rozdierania i czas zszywania,
czas milczenia i czas mówienia,
czas miłowania i czas nienawiści,
czas wojny i czas pokoju.
Cóż przyjdzie pracującemu
z trudu, jaki sobie zadaje?
Przyjrzałem się pracy, jaką Bóg obarczył ludzi,

by się nią trudzili.

Uczył wszystko pięknie w swoim czasie,
dał im nawet wyobrażenie o dziejach świata,
tak jednak, że nie pojmie człowiek dzieł,
jakich Bóg dokonuje od początku aż do końca?

Tak, wobec tego logicznego, kosmicznego, boskiego porządku, o jakim mówiły księgi wieszczów i filozofów, Jezus Marka zachowuje się dziwacznie. Tak, Jezus Marka jest absurdalny, jest bezsensowny – bo jest ludzki, arcyłudzki. Nie ma w sobie, jak Jezus Mateusza, nic z mesjańskiej figury, nic z postaci Chrystusa-Króla majestatycznie, w feerii cudów wystawiającego siebie na odkupicielską ofiarę, nie apeluje do eschatologicznego porządku, nie ucieka się do rażącej mocy miraklu z jego *tremendum* i *fascinans*, sprawiając, by „drzewo figowe natychmiast uschło” (Mt 21, 19). Nie moralizuje i nie poucza w zakończeniu perykopy o sile wiary, która zdoła popchnąć nawet góry ku morzu: idzie dalej, do jerozolimskiej świątyni, aby w konflikcie z kupczącymi świętością, z kapłanami oraz „starszymi ludu”, dopełnić swój los. Wobec jałowego figowca nie ucieka się do represji, nie korzysta w gniewie ze swej karzącej, boskiej *mana*; to zwykły, rozczarowany nieplodnością drzewa człowiek, który po ludzku też złorzeczy: „Niech już nikt nigdy nie je owocu z ciebie!” (Mk 11, 14). Który nie wykracza poza przestrzeń słowa, nie ingeruje w materialne prawa bytu, nie powoduje w nim traumatycznych przemian, godzących w bieg natury. Ów czysto werbalny, czysto ziemski wymiar zdarzenia jest jasny: „Słyszeli to jego uczniowie” (Mk 11, 14). Słyszeli – i nic więcej. Nie było świadectwa oczu, nie było cudu, co zabił.

Jednak sama kwestia czasu owocowania fig, ten najbardziej zagmatwany wątek perykopy, domaga się jakiegoś wyjaśnienia. Radykalne, niemal aż do granic blasfemii, człowieczeństwo Jezusa odsłania bowiem, że historia z drzewem figowym pojawiła się w tym miejscu Ewangelii Markowej mechanicznie i wtórnie – tylko po to, aby paralelnie do tekstu Mateusza rekonstruować eschatologiczny, mesjański sens zdarzeń z ostatniego tygodnia ziemskiej pielgrzymki Jezusa. Że – słowem – pierwotnie, we wcześniejszych redakcjach Ewangelii świętego Marka, obdarzona innym znaczeniem, niż stanowi to obecny kontekst, znajdowała się ona gdzie indziej, że trzeba ją umieścić zatem we wcześniejszej fazie życia Człowieka z Nazaretu (i w zupełnie innym, niewiadomym nam kontekście).

Potwierdza to ostatnia już perykopa o „nieurodzajnym drzewie figowym”, znajdująca się u Łukasza (a także milczenie Jana, którego Ewangelia koncentruje się przecież na wypadkach Wielkiego Tygodnia w Jeruzalem oraz ich mesjańskim i eschatologicznym sensie). Trzeci z synoptyków zatem umieszcza swoją historię w innym porządku, miejscu i czasie, w pierwszym okresie podróży Jezusa do świętego miasta, pośród wypadków, jakie poprzedzały znacznie Wielki Tydzień i jakie można było podsumować jednym zdaniem: „Tak nauczając, szedł przez miasta i wsie do Jerozolimy” (Łk 13, 22).

Zdanie to ujawnia od razu całą istotę perykopy Łukasza: oto jesteśmy tu w przestrzeni słowa i myśli, w kręgu nauczania Jezusa, nie zaś w sferze cudownej przemiany słowa w ciało, przemiany o natychmiastowych i namacalnych skutkach. To obszar jego dydaktyki wiary spełnianej w meandrycznej wędrówce (gdy kroczył „nauczając i podróż czyniąc ku Jerozolimie”, *didaktikon kai poreian pojomenos eis Ierosolima*, jak mówi grecki tekst), odsłanianej przez proste przypowieści dla prostych ludzi, tak jak on znajdujących się w drodze, nie zaś na mocy mesjanicznej epifanii – królowania skierowanego ku eschatonowi, złączonego z klątwą na jałowy naród Izraela, który odrzucił swoje święte wybraństwo. Tym, co wówczas było dla niego ważne, była bowiem przemiana duchowa, *metanoia*, nie zaś gniewna transformacja materii – z żywej w nieożywioną. Łukasz odsłania zatem doskonale w swym tekście cel owej dydaktyki, jej charakter, cytując znamienne słowa Chrystusa, powtórzone dwukrotnie w tej perykopie: *ean me metanoete*, „jeśli nie zmienicie [myślenia]” (Łk 13, 3, 5).

Perykopa Łukasza nie jest przy tym jakimś wariantem dwu poprzednich tekstów, Mateusza i Marka – to rzecz całkowicie odrębna, choć nie bez oczywistych z nimi powiązań. Mamy tu zatem do czynienia z tekstem dwudzielnym, w którym Chrystus wyklada duchowy sens bieżących wypadków na dwa sposoby: wprost, wzywając do nawrócenia („jeśli nie zmienicie...”), i przez „podobieństwo”, przez przypowieść o „nieurodzajnym drzewie figowym”:

„W tym samym czasie [kiedy Jezus mówił do tłumów w pierwszym okresie podróży do Jerozolimy – Z.M.] przyszli niektórzy i donieśli Mu o Galilejczykach, których krew Piłat mieszał z krwią ich ofiar. Jezus im odpowiedział: «Czyż myślicie, że ci Galilejczycy byli większymi grzesznikami niż inni mieszkańcy Galilei, że to ucierpieli? Bynajmniej, powiadam Wam; lecz jeśli się nie nawrócicie,

wszyscy podobnie zginiecie. Albo myślicie, że owych osiemnastu, na których zwała się wieża w Siloam i zabiła ich, było większymi grzesznikami, niż inni mieszkańcy Jerozolimy? Bynajmniej, powiadam wam; lecz jeśli się nie nawrócicie, wszyscy tak samo zginiecie». I opowiedział im następującą przypowieść: «Pewien człowiek miał drzewo figowe zasadzone w swojej winnicy; przyszedł i szukał na nim owoców, ale nie znalazł. Rzekł więc do ogrodnika: 'Oto już trzy lata, odkąd przychodzę i szukam owocu na tym drzewie figowym, a nie znajduję. Wytnij je: po co jeszcze ziemię wyjaławia?'. Lecz on Mu odpowiedział: 'Panie, jeszcze na ten rok je pozostaw; ja okopię je i obłożę nawozem; może wyda owoc. A jeśli nie, w przyszłości możesz je wyciąć'» (Łk 13, 6-9).

Nie ma zatem kamiennego wyroku na „bezplodne drzewo Izraela”, nie ma cudu, który poraża, nie ma nawet ludzkiego złorzeczenia – jest natomiast czekanie, cierpliwość, troska, szansa przemiany. Gdzie zatem rozgrywa się prawda, w którym z tych trzech obrazów? I jaka jest to prawda?

Drugi „cykl figowy” składa się z Jezusowych profecji dotyczących – to nie jest jasne – albo wydarzeń eschatologicznych, albo zburzenia Jerozolimy. U wszystkich ewangelistów synoptycznych tekst tej perykopy jest niemalże jednaki i umieszczony w prawie identycznym kontekście – mesjańskich zapowiedzi Jezusa u progu Męki i Zmartwychwstania (tylko Mateusz rozwija szerzej kwestię nieznanego czasu przyjścia Mesjasza, wprowadzając też wizję Sądu Ostatecznego oraz kilka przypowieści – obrazów królestwa niebieskiego). Perykopa pojawia się tu po wystąpieniach Jezusa w świątyni, w których wieścił jej zniszczenie (Mk 13, 1-4; Łk 21, 5-7; Mt 24, 1-3), początek boleści – apokaliptyczną serię wojen, kataklizmów, klęsk i „wielkie znaki na niebie” (Mk 13, 5-8; Łk 21, 8-11; Mt 24, 4-8), prześladowanie uczniów (Mk 13, 9-13; Łk 21, 12-19; Mt 24, 9-14), znaki zapowiadające zburzenie Jerozolimy „przez pogan” (Mk 13, 14-23; Łk 21, 20-24; Mt 24, 15-22), wreszcie przyjście Chrystusa (Mk 13, 24-27; Łk 21, 25-28; Mt 24, 23-31). Po niej następują natomiast Jezusowe wezwania do czujności (Mk 13, 33-37; Łk 21, 34-36; Mt 24, 42-44), jego słynne przypowieści – o słudze wiernym i niewiernym (Mt 24, 45-51), o pannach roztropnych i nieroztropnych (Mt 25, 1-13), o talentach (Mt 25, 14-30) – jako „podobieństwa” królestwa niebieskiego, wreszcie wizja Sądu Ostatecznego, którą można nazwać „małą Apokalipsą” Mateusza (Mt 25, 31-43). Jest to zarazem czas, kiedy – wedle Łuka-

sza – Jezus naucza w świątyni, nocie spędzając na Górze Oliwnej (*Łk 21, 37-38*). Czas, kiedy po raz ostatni zapowiada swą Mękę (*Mt 26, 1-2*), a wypadki zaczynają toczyć się coraz gwałtowniej, niemal z godziny na godzinę: oto zapada postanowienie Wysokiej Rady (*Mt 26, 3-5*), zawiązuje się spisek przeciw Jezusowi (*Mk 14, 1-2; Łk 22, 1-2*), następuje namaszczenie w Betanii (*Mk 14, 3-9; Mt 26, 6-13*), wreszcie zdrada Judasza (*Mk 14, 10-11; Łk 22, 3-6; Mt 26, 14-16*) i Ostatnia Wieczerza...

Podstawowy zarys tej perykopy, tak radykalnie uwikłanej w mesjański i eschatologiczny kontekst i tak radykalnie odmiennej od perykopy z przekleństwem drzewa figowego (ale to być może właśnie Jezusowa parabola sprawiła, że dwaj ewangelisci przenieśli historię owego zlorzeczenia na gęsty od wielkich, symbolicznych znaczeń czas przed Ostatnią Paschą?), zawiera tekst św. Marka, kończący się znamionym wyznaniem co do czasu paruzji – niewiedzy Syna jako człowieka, jako Mesjasza przekazującego ludziom prawdy objawione. Mówi tu Jezus: „A od drzewa figowego uczcie się przez podobieństwo! Kiedy jego gałązka – nabiera soków i wypuszcza liście, poznajecie, że blisko jest lato. Tak i wy, kiedy ujrzycie, że to się dzieje, wiedzcie, że blisko jest, we drzwiach. Zaprawdę, powiadam wam: Nie przeminie to pokolenie, aż się to wszystko stanie. Niebo i ziemia przeminą, ale moje słowa nie przeminą. Lecz o dniu owym lub godzinie nikt nie wie, ani aniołowie w niebie, ani Syn, tylko Ojciec” (*Mk 13, 28-32*).

Łukasz używa niemal słowo w słowo tych samych, pięknych metafor, aby wydobyc niespodziany charakter paruzji Chrystusa i ukazać „naturalny” charakter znaków, które poprzedzą owo mesjańskie przyjście: „I [Jezus] powiedział im przypowieść: «Patrzcie na drzewo figowe i na inne drzewa. Gdy widzicie, że wypuszczają pączki, sami poznacie, że już blisko jest lato. Tak i wy, gdy ujrzycie, że to się dzieje, wiedzcie, iż blisko jest Królestwo Boże. Zaprawdę powiadam wam: Nie przeminie to pokolenie, aż się to wszystko stanie. Niebo i ziemia przeminą, ale moje słowa nie przeminą»” (*Łk 21, 29-33*). Znamienne jednak, że perykopa nie zawiera wypowiedzi odnoszącej się do niewiedzy ludzkiej, w tym także niewiedzy Syna, co do czasu paruzji.

Mateusz natomiast, zawsze skłonny do religijnej dydaktyki, czyni inaczej. Jego „przykład z drzewa figowego” wieńczy bowiem rozbudowana retrospektywnie (historia Potopu) i prospektywnie (ob-

razy pracujących w polu i przy żarnach) narracja na temat niewiedzy ludzi, „aniołów niebieskich” i, zapewne, Syna co do momentu paruzji: „A od drzewa figowego uczcie się przez podobieństwo! Gdy jego gałązka staje się soczysta i liście wypuszcza, poznajecie, że zbliża się lato. Tak samo i wy, kiedy ujrzycie to wszystko, wiedzcie, że blisko jest, we drzwiach. Zaprawdę, powiadam wam: Nie przeminie to pokolenie, aż się to wszystko stanie. Niebo i ziemia przeminą, ale moje słowa nie przeminą. Lecz o owym dniu i godzinie nikt nie wie, nawet aniołowie niebiescy, tylko sam Ojciec. A jak było za dni Noego, tak będzie z przyjściem Syna Człowieczego. Albowiem jak w czasie przed potopem jedli i pili, żenili się i za mąż wydawali aż do dnia, kiedy Noe wszedł do arki, i nie spostrzegli się, aż przyszedł potop i pochłonął wszystkich, tak również będzie z przyjściem Syna Człowieczego. Wtedy dwóch będzie w polu: jeden będzie wzięty, drugi zostawiony. Dwie będą mleć na żarnach: jedna będzie wzięta, druga zostawiona” (Mt 24, 32-35).

I wypada tylko przypomnieć, że u podstaw owych mesjanistycznych wizji tkwi tekst zupełnie inny, poetycki, erotyczny pejzaż z Pieśni nad Pieśniami (*Pnp* 2, 10-13):

Powstań przyjaciółko ma,
piękna ma, i pójdź!
Bo oto minęła już zima,
deszcz ustał i przeszedł.
Na ziemi widać już kwiaty,
nadszedł czas przycinania winnic
i głos synogarlicy słyhać już w naszej krainie.
Drzewo figowe wydało zawiązki owoców
i winne krzewy kwitnące już pachną.
Powstań przyjaciółko ma,
piękna ma, i pójdź!

Trzeci z ewangelicznych „cykli figowych” jest najpowszechniej obecny w Nowym Testamencie. Wypowiedzi Jezusa z nim związane pojawiają się więc w najrozmaitszych kontekstach, dostarczając obrazowych metafor aż czterem autorom (ewangelistom synoptycznym i cytowanemu tu już świętemu Jakubowi). Jego znaczenia są zatem wielorakie, złożone, zależne od chwili, w jakiej zostały przywołane. Ale najsilniej wiążą się z potępieniem fałszywych proroków, oszczerstw rzucanych na Jezusa i odmowy uznania w nim Mesjasza, wreszcie – co niezwykle wymowne – bluźnierstwa, bluźnierstwa „przeciw Du-

chowi Świętemu”. Podstawową materią tych wypowiedzi jest przy tym kwestia słowa – jego takiej lub innej mocy, jego dobrych lub złych skutków, jego udziału w ludzkiej pracy nad zbawieniem.

Mateusz dwukrotnie powraca do metaforyki tego cyklu.

Po raz pierwszy, by prawdopodobnie ostrzec – słowami Chrystusa – przed fałszywymi prorokami w chrześcijańskich środowiskach (nie zaś faryzeuszami oraz uczonymi w Piśmie): „Strzeżcie się fałszywych proroków, którzy przychodzą do was w owczej skórze, a wewnątrz są drapieżnymi wilkami. Poznacie ich po ich owocach. Czy zbiera się winogrona z ciernia albo z ostu figi? Tak każde dobre drzewo wydaje dobre owoce, a złe drzewo wydaje złe owoce. Nie może dobre drzewo wydać złych owoców ani złe drzewo wydać dobrych owoców. Każde drzewo, które nie wydaje dobrego owocu, będzie wycięte i w ogień wrzucone. A więc: poznacie ich po ich owocach” (Mt 7, 15-20).

Po raz drugi, by w podobny sposób potępić bluźnierstwa przeciw Duchowi Świętemu i odrzucenie Chrystusowego posłannictwa (tym razem właśnie przez faryzeuszy oraz uczonych w Piśmie): „Kto nie jest ze mną, jest przeciwko Mnie; i kto nie zbiera ze Mną, rozprasa. [...] Dlatego powiadam wam: Każdy grzech i bluźnierstwo będą odpuszczone ludziom, ale bluźnierstwo przeciwko Duchowi nie będzie odpuszczone. Jeśli ktoś powie słowo przeciw Synowi Człowieczemu, będzie mu odpuszczone, lecz jeśli powie przeciwko Duchowi Świętemu, nie będzie mu odpuszczone ani w tym wieku, ani w przyszłym. Albo uznajcie, że drzewo jest dobre, wtedy i jego owoc jest dobry, albo uznajcie, że drzewo jest złe, wtedy i owoc jego jest zły; bo z owocu poznaje się drzewo. Plemię żmijowe! Jakże wy możecie mówić dobrze, skoro źli jesteście? Przecież z obfitości serca usta mówią. Dobry człowiek z dobrego skarbcza wydobywa dobre rzeczy, zły człowiek ze złego skarbcza wydobywa złe rzeczy. A powiadam wam: Z każdego bezużytecznego słowa, które wypowiedzą ludzie, zdadzą sprawę w dzień sądu. Bo na podstawie słów twoich będziesz uniewinniony i na podstawie słów twoich będziesz potępiony” (Mt 12, 33-37).

Podobne wypowiedzi zawarte są – choć tylko *in nuce* – także w Ewangelii świętego Łukasza: „Nie jest dobrym drzewem to, które wydaje zły owoc, ani złym drzewem to, które wydaje dobry owoc. Po owocu bowiem poznaje się każde drzewo; nie zrywa się fig z ciernia ani z krzaka jeżyny nie zbiera się winogron. Dobry człowiek

z dobrego skarbcza swego serca wydobywa dobro, a zły człowiek ze złego skarbcza wydobywa zło. Bo z obfitości serca mówią jego usta” (Łk 6, 43-45); „Każdemu, kto mówi jakieś słowo przeciw Synowi Człowieczemu, będzie przebaczone, lecz temu, kto bluźni przeciw Duchowi Świętemu, nie będzie przebaczone” (Łk 12, 10).

Marek natomiast ogranicza się jedynie do przytoczenia fragmentu słów Chrystusa w tej drugiej sprawie: „Zaprawdę, powiadam wam: wszystkie grzechy i bluźnierstwa, których by się ludzie dopuścili, będą im odpuszczone. Kto by jednak bluźnił przeciw Duchowi Świętemu, nigdy nie otrzyma odpuszczenia, lecz winien jest grzechu wiecznego». Mówili bowiem [przywódcy ludu oraz uczeni w Piśmie – Z.M.]: «Ma ducha nieczystego»” (Mk 3, 28-30).

Z tego powodu – z racji postawienia obrazu figowca obok słów potępiających bluźnierstwa przeciw Duchowi Świętemu – w późniejszym chrystianizmie, u starochrześcijańskich pisarzy, na przykład u św. Hieronima czy u św. Metodego z Olimpu, owoc owego drzewa zostanie utożsamiony z Duchem Świętym.

Wreszcie ostatni wariant trzeciego „cyklu figowego”, związanego z ujmowaniem słowa jako cechy moralnej, jako owocu dobra lub zła, a także rozpoznawaniem wartości człowieka na podstawie wypowiedzianego przezeń słowa, pojawia się we fragmencie Listu świętego Jakuba, jaki przytoczyłem wcześniej.

W ewangeliami synoptycznych historie z drzewem figowym występują najczęściej – przynajmniej te najważniejsze – u kresu życia Jezusa, przed Ostatnią Paschą, Męką i Zmartwychwstaniem, kiedy to epifania monarszego i mesjańskiego powołania Człowieka z Nazaretu osiąga swoje apogeum. Kiedy nie wyraża się już ona tylko w przejętych z apokalipsy Księgi Daniela (*Dn 7, 13*) oraz tekstów esseńskich imieniu Syna Człowieczego, lecz przeradza się w wielką syntezę Króla-Mesjasza z domu Dawida z Izajaszowym *Ebed Jahwe*, „Sługą Bożym”, Mesjaszem oniemiałym, milczącym i cierpiącym, Mesjaszem ponizonym i policzonym między zbrodniarzy. Ale poza trzema „cyklami figowymi” w Nowym Testamencie znajduje się jeszcze jedna, bardzo tajemnicza perykopa, która podejmuje ów wątek, przynosząc zespolenie królewskiego mesjanizmu Jezusa z motywem figowca. Jest to jedna z początkowych perykop Ewangelii świętego Jana. Perykopa, która wchodzi w skład większej całości, obejmującej Pierwszą Paschę, zatem najwcześniejsze znaki i świadectwa dotyczące Jezusa Chrystusa jako Słowa, Światłości i Życia.

W ten sposób cała jego działalność zostaje ujęta w swoistą klamrę, zostaje zawarta pomiędzy dwoma epifaniami mesjanizmu – tą z pierwszego rozdziału Jana, z początków Jezusowego nauczania, i tą z kresu jego żywota – których drzewo figowe stało się szczególnym emblematem.

Czwarty ewangelista przytacza tutaj – wydarzenia te mają miejsce nad brzegiem Jordanu, w Betanii – najpierw świadectwo Jana Chrzciciela, że Jezus jest „Barankiem Bożym, który gładzi grzechy świata”, Synem Bożym, „który chrzci Duchem Świętym” (*J 1, 29-34*), a następnie świadectwa przyszłych apostołów, a byłych baptystów, Jana(?), Andrzeja oraz Szymona Piotra, którzy uznali w synu Józefa-cieśli Mesjasza, tj. Chrystusa, i poszli za nim (*J 1, 35-42*). „Najjutrz [Jezus, w dzień po pierwszym spotkaniu z przyszłymi apostołami – *Z.M.*] postanowił udać się do Galilei. I spotkał Filipa. Jezus powiedział do niego: «Pójdź za mną». Filip zaś pochodził z Betsaidy, z miasta Andrzeja i Piotra. Filip spotkał Natanaela [utożsamianego od IX wieku z Bartłomiejem z innych kanonicznych katalogów apostołskich – *Z.M.*] i powiedział do niego: «Znaleźliśmy Tego, o którym pisał Mojżesz w Prawie i Prorocy – Jezusa, syna Józefa, z Nazaretu». Rzekł do niego Natanael: «Czyż może być co dobrego z Nazaretu». Odpowiedział mu Filip: «Chodź i zobacz», Jezus ujrzał, jak Natanael zbliżał się do Niego, i powiedział o nim: «Patrz, to prawdziwy Izraelita, w którym nie ma podstępów». Powiedział do Niego Natanael: «Skąd mnie znasz?». Odrzekł mu Jezus: «Widziałem cię, zanim cię zawołał Filip, gdy byłeś pod drzewem figowym». Odpowiedział Mu Natanael: «Rabbi, Ty jesteś Synem Bożym [to także figura mesjańska – *Z. M.*], Ty jesteś Królem Izraela!». Odpowiedział mu Jezus: «Czy dlatego wierzysz, że powiedziałem ci: widziałem cię pod drzewem figowym? Zobaczysz jeszcze więcej niż to». Potem powiedział do niego: «Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Ujrzycie niebiosa otwarte i aniołów Bożych wstępujących i zstępujących na Syna Człowieczego»” (*J 1, 43-51*).

Sens ewokowanej tutaj epifanii mesjańskiej jest oczywisty, natomiast nie wiadomo, co miało znaczyć samo wydarzenie, o którym mówi Jezus – owo „bycie” Natanaela pod figowcem. Który z symbolicznych sensów tego drzewa został tu przywołany, skoro w rozmaitych kontekstach i znaczeniach pojawia się ono na kartach Pisma aż ponad pięćdziesiąt razy? Skoro w ekonomii, kulturze i zwyczajach ówczesnej Palestyny ustępowało ono co do popularno-

ści jedynie oliwce? Skoro tak wiele obiegowych powiedzeń – a niektóre z nich przedarły się najwyraźniej do cytowanych przeze mnie perykop – świadczy o ogromnym znaczeniu drzewa figowego? Skoro jako „drzewo życia” tak często przedstawiano je w sztuce sepulkralnej z okresu Drugiej Świątyni – na elewacjach grobowców skalnych, na ściankach sarkofagów i ossuariów? Skoro, wreszcie, zasiadanie pod figowcem, którego „gęste ulistwienie [...] – jak mówi Daniel-Rops – sprzyjało rozmyślaniom”, należało do standardowych zachowań Izraelitów (dlatego więc „przycinano go, chętnie nadając kształt baldachimu, by utworzyć zeń pergolę wokół domów lub na polach”)? Czy Chrystus ma tu na myśli jedynie błogostan, z którego odtąd Natanael będzie wyrwany i którego tęskne obrazy przywoływał ongiś, przed wiekami, prorok Micheasz, dając upust swym marzeniom po wypadach armii asyryjskiej na Palestynę w latach 720-700 i spełnieniu zapowiadanego wyroku na Jerozolimę i pisząc, że spoczynek w cieniu figowca oznacza po prostu szczęście i dobrobyt:

Naród przeciwko narodowi nie podniesie miecza,
nie będą się więcej zaprawiać do wojny,
lecz każdy będzie siadywał pod swą winoroślą
i pod swym drzewem figowym;
i nie będzie tego, kto by niepokoił,
bo usta Pana Zastępów przemówiły (*Mi 4, 3-4*)?

(A, co ciekawe, właśnie jedna z płaskorzeźb asyryjskich – niestety, nie wiem nic o czasie oraz okolicznościach jej powstania – przedstawia krzew winny obok krzewu figowego; zob. też – dla czasów późniejszych, czasów Szymona Machabeusza – *1 Mch 14, 12*).

Nie wiadomo więc, jaki sens miało Natanaelowe „bycie” czy zasiadanie pod figowcem – wiadomo natomiast, że oto raz jeszcze drzewo to zostało w symbolicznej przestrzeni, w ewangelicznym dyskursie, skojarzone z ideologią mesjańsko-królewską. Geneza owej asocjacji jest biblijna i obejmuje przynajmniej trzy archaiczne źródła.

Pierwszym jest Księga Aggeusza, dotycząca wydarzeń z drugiego roku panowania Dariusza I, tzn. 520 p.n.e., i relacjonująca cztery wystąpienia tego proroka, od września do grudnia. W mowach tych Aggeusz wzywał do odbudowy świątyni jerozolimskiej (*Ag 1, 1-15a*), porównywał starą świątynię do nowej (*Ag 1, 15b-2, 9*) oraz podkreślał, że dobrobyt kraju zależy właśnie od odbudowy

sanktuarium (Ag 2, 10-19). Księgę kończyła tajemnicza obietnica dana Zorobabelowi (2, 20-23). Ów Zorobabel – „namiestnik Żydów” (Ezd 6, 7) czy też „namiestnik Judy” (Ag 1, 1, 14; 2, 2, 21) – był wnukiem uprowadzonego do Babilonu króla Jechoniasza, przywódcą żydowskich repatriantów do Palestyny (Ezd 2, 1-70; Ne 7, 6-22), organizatorem życia społecznego i religijnego powracających (Ezd 2; Ne 7), wreszcie tym, który położył fundamenty pod odbudowę świątyni (Ezd 3, 6 – 4, 8) i – po piętnastoletniej przerwie i licznych trudnościach (ich świadectwem jest m.in. Księga Aggeusza) – doprowadził do ukończenia budowy na przełomie lutego i marca 515 roku p.n.e., a także – pod duchowym przewodem arcykapłana Jozuego – do uroczystego wyświęcenia i obchodów święta Paschy w nowym sanktuarium (Ezd 6, 13-22). Stąd też ku jego osobie musiały sięgać niemal odruchowo nowotestamentowe zapowiedzi dotyczące zburzenia świątyni i wyczerpania się jej duchowego znaczenia. Z drugiej jednak strony, co ważniejsze, Zorobabel ucieleśniał oczekiwania izraelskiego ludu, związane z dynastią Dawida. Wprawdzie, zgodnie z prorocstwem Jeremiasza (Jr 22, 24-39), nie mógł on zasiąść na tronie przodków, ale będąc odnowicielem dynastii (1 Krn 3, 19-24), dostąpił udziału w obietnicach mesjańskich (Za 3, 8; 6, 11, 13). To oznaczało jednak oczywiście, że Zorobabel – wbrew temu, co nieco mętnie sugeruje Księga Aggeusza – nie jest Mesjaszem, lecz jednym z przodków Jezusa, jak chcą jego rodowody w ewangeliiach Mateusza i Łukasza (Mt 1, 12-13; Łk 3, 27). Łukasz nie widział przy tym w Zorobabelu przedstawiciela głównej linii królewskiej, potomka króla Salomona, lecz wyprowadzał go z bocznej gałęzi rodu, wiodącej się od Natana, innego syna Dawidowego.

W proroczwie Aggeusza drzewo figowe nie jest jeszcze wielkim symbolem, ale jego obraz tu przywołany i skojarzony z ideą królewsko-mesjańską nabierze w późniejszej tradycji – zwłaszcza w tradycji ewangelicznej – niebywałego już znaczenia: „Aggeusz zaś tak ciągnął dalej: «Tak to jest i z tym ludem, tak z tym narodem przed moim obliczem – wyrocznia Pana. Tak też jest z każdym dziełem ich rąk; nawet i to, co składają tam w ofierze, jest nieczyste. Rozważcie tylko czasy obecne i minione. Zanim ułożono kamień na kamieniu w świątyni Pańskiej, jak się wam powodziło? Gdy się przyszło do stogu o dwudziestu [miarach], było tam tylko dziesięć. Gdy się przyszło do tłoczni, by zacerpnąć pięćdziesiąt [miar], było ich tylko dwadzie-

ścia. To Ja dotknąłem was zwarzeniem zbóż od gorąca, posuchą i gradem, [dotknąłem] wszelkie dzieło waszych rąk, a [jednak] nie było między wami [nawracających się] do Mnie – wyrocznia Pana. <Rozważcie tylko czasy obecne i przeszłe, od dnia dwudziestego czwartego [miesiąca] dziewiątego do dnia, w którym położono [fundamenty] pod świątynię Pańską. Rozważcie tylko!> Czy nasienie jest jeszcze w spichlerzu? [Nie]. Ale ani winorośl, ani drzewo figowe, ani drzewo granatu, ani oliwka nie przyniosły jeszcze owocu. Od tego dnia Ja będę wam błogosławił». Po raz drugi Pan skierował te słowa dnia dwudziestego czwartego [tego] miesiąca: «Powiedz to namiestnikowi Judy, Zorobabelowi: Ja poruszę niebiosa i ziemię, przewrócę trony królestw i pokruszę potęgę władczych narodów, przewrócę rydwan i jego woźnicę; padną konie i ich jeźdźcy, każdy polegnie od miecza swego brata. W tym dniu – wyrocznia Pana Zastępów – wezmę ciebie, sługo mój, Zorobabelu, synu Szealtieli – wyrocznia Pana – i uczynię z ciebie jakby sygnet, bo sobie upodobałem w tobie» – wyrocznia Pana Zastępów” (Ag, 2, 14-23).

Drugim, ważniejszym źródłem owego skojarzenia drzewa figi z ideą mesjańską była z pewnością Księga Zachariasza, odnosząca się do mniej więcej tych samych wypadków z roku około 520 p.n.e. i mająca za bohaterów m.in. te same osoby – namiestnika Zorobabela oraz pierwszego arcykapłana odnowionej świątyni, Jozuego, syna Josadaka. Wizja czwarta Zachariasza ukazuje zatem Jozuego, który stoi w brudnych szatach przed Aniołem Pańskim, mając po prawicy oskarżającego go szatana. Anioł zakazuje szatanowi owych oskarżeń w imieniu „Pana, który wybrał Jeruzalem”; każe też przebrać Jozuego w czyste szaty i zapowiada jego wyniesienie, jeśli wytrwa on na drogach Pańskich. Wreszcie wieści: „Arcykapłanie Jozue, słuchaj ty i twoi towarzysze, którzy są twoimi doradcami, gdyż przez tych mężów spełni się cudowna obietnica, albowiem ześlę sługę mego – Odrośl [chodzi o królewską genealogię Zorobabela i jego udział w mesjańskiej obietnicy; podobnie, „odrosłą Dawida”, nazywa jednego z dwóch mesjaszy, mesjasza politycznego, wiele tekstów qumrańskich, m.in. *Florilegium*, zapożyczając to określenie z *Iz 11, 1* oraz *Jr 23, 5; 33, 15 – Z.M.*]. Patrz – oto kamień [czyli odbudowana świątynia – *Z.M.*], który kładę przed Jozuem; na tym kamieniu jest siedem oczu [to oznaka opieki Bożej nad sanktuarium i oczyszczonym kapłaństwem – *Z.M.*], Ja sam na nim wyrzeźbię napis i w jednym dniu zgładzę

winę tego kraju – wyrocznia Pana Zastępów. W owym dniu – wyrocznia Pana Zastępów – będziecie się wzajemnie zapraszać, [by odpoczywać] w cieniu winorośli i drzew figowych” (*Za 3, 8-10*).

Asocjacja taka była możliwa, gdyż od dawna – co najmniej od czasów Dawida i Salomona, kiedy ze starszych jeszcze tekstów kompilowano Księgę Sędziów – funkcjonowała w kulturze żydowskiej, zarówno pisanej, jak i mówionej, idea, że figa należy do tzw. trzech drzew królewskich (m.in. jej uprawy wymienia się w spisach własności monarszej; zob. np. *1 Krn 27, 28*); co więcej, idea ta została powiązana z wątkiem owoców, a także złych i dobrych płodów, złych i dobrych roślin. Chodzi o słynną bajkę Jotama, najmłodszego syna sędziego Gedeona, opowiedzianą na wieść, że jego brat z małżonki ojca, Abimelek, wymordował siedemdziesięciu braci i został obwołany królem w Sychem (*Sdz 9, 7-15*).

Doniesiono o tym Jotamowi, który poszedłszy, stanął na szczycie góry Garizim, a podniósłszy głos, tak do nich wołał:

Posłuchajcie mnie, możni Sychem
a Bóg usłyszcy was także.

Zebrały się drzewa, aby namaścić króla nad sobą.

Rzekły do oliwki: „Króluj nad nami!”.

Odpowiedziała im oliwka:

„Czyż mam się wyrzec mojej oliwy,
która służy czci bogów i ludzi,
aby pójść i kołysać się nad drzewami?”.

Z kolei zwróciły się drzewa do drzewa figowego:

„Chodź ty i króluj nad nami!”.

Odpowiedziało im drzewo figowe:

„Czyż mam się wyrzec mojej słodyczy
i wybornego mojego owocu,
aby pójść i kołysać się nad drzewami?”.

Następnie rzekły drzewa do krzewu winnego:

„Chodź ty i króluj nad nami!”.

Krzew winny im odpowiedział:

„Czyż mam się wyrzec mojego soku,
rozweselającego bogów i ludzi,
aby pójść i kołysać się nad drzewami?”.

Wówczas rzekły wszystkie drzewa do krzewu cierniowego:

„Chodź ty i króluj nad nami!”.

Odpowiedział krzew cierniowy drzewom:

„Jeśli naprawdę chcecie mnie namaścić na króla, chodźcie i odpoczywajcie w moim cieniu!

A jeśli nie, niech ogień wyjdzie z krzewu cierniowego i spali cedry libańskie”...

Na dodatek figa stała się jednym z symboli Ziemi Obiecanej, jednym ze znaków jej urody, ukazanych Mojżeszowi na pustyni: „Albowiem Pan, Bóg twój, wprowadzi cię do ziemi pięknej, ziemi obfitującej w potoki, źródła i strumienie, które tryskają w dolinie oraz na górze – ziemi pszenicy, jęczmienia, winorośli, drzewa figowego i granatowego – ziemi oliwek, oliwy i miodu – do ziemi, gdzie nie odczuwając niedostatku, nasycisz się chlebem, gdzie ci niczego nie zabraknie – do ziemi, której kamienie zawierają żelazo, a z jej gór wydobywa się miedź. Najesz się, nasycisz i będziesz błogosławił Pana, Boga twego, za piękną ziemię, którą ci dał” (*Pwt* 8, 7-8).

Tradycja była zatem ogromna, prastara, uświęcona. Sprawiała ona, że wszystkie „cykle figowe” oraz wszystkie ich warianty z Nowego Testamentu oscylować musiały, niejako pod jej ciśnieniem, wokół idei królewskiego, mesjańskiego powołania Jezusa. Zarazem owe perykopy ewangeliczne wyraźnie powiązane zostały – nie mogło być inaczej u ludu Księgi, zanurzonego nadto głęboko w archaiczną kulturę oralną, poddanego dyktaturze pamięci odnoszącej się do rzeczy mówionych – z owocowaniem słowa, ze słowem jako owocem myśli, moralności i wiary. Ze słowem, które zdawało się ważniejsze niż czyn, które stało się *arche*, źródłem i zasadą wszechrzeczy. To ono, Słowo – jak powie nam przecież święty Jan Ewangelista, zanim rozpocznie nam swą historię o świadectwach Jana Chrzciciela, uczniów i ujrzeniu Natanaela pod figowym drzewem – było „na początku”, było „u Boga”; to „wszystko przez Nie się stało”, gdy stawszy się ciałem, „zamieszkało wśród nas”; to Chrystus był Słowem. To Słowo, nadto, niosło w sobie *mana* – było zatem święte/przeklęte, ewokując jednocześnie złorzeczenie i potępienie bluźnierstwa, rodząc zarazem blasfemię i porażenie grzechu, niszcząc i zbawiając.

Ale to nie tłumaczy jeszcze sensu klątwy, którą Jezus poraził bezpłodny figowiec. Nie tłumaczy, jeśli nie zwróci się uwagi, że wszystkie „cykle figowe” zawierają się mniej lub bardziej w pewnym dualnym mechanizmie, w pewnej pozornej antynomii (choć dla nas, współczesnych, jest ona rzeczywiście opozycją). Chodzi zatem o dualizm płodzenia i umierania, rodzenia i zabijania, który w obrębie archaicznych kultur, w ich przestrzeni sakralnej, nie

był wcale dualizmem, lecz jednością w powszechnym cyklu, obejmującym cały kosmos, całą naturę, całego człowieka (pozbawionych tu zresztą jakiejś szczególnej odrębności i będących także Jednością, czymś tożsamym i całkowitym). Nauczanie zaś Chrystusa – i chrześcijaństwo (z jego doktryną indywidualnej odpowiedzialności i indywidualnego zbawienia, indywidualnej duszy, z linearną, nie cykliczną, koncepcją drogi człowieka i historii ku eschatonowi) – było dla tej archaicznej totalności rewolucją, apokalipsą, przekleństwem.

Ale muszę wrócić do przeklęcia drzewa figowego i do znaczenia tego drzewa, które zostało z pozoru zapoznane w tej perykopie (chyba, że pozostać przy idei z psalmów i pism prorockich – np. *Ps 105, 33; Oz 2, 14; Ha 3, 17; Jl 1, 7; Am 4, 9* – że nieplodność oraz zniszczenie drzew figowych są przejawami kary Bożej; wtedy jednak „śledztwo” utknęłoby z pewnością w paszczęce tautologii).

Pozostaje więc Rilke, jego *Szósta elegia*, jego wizja figowca jako maszynierii erotyki i płodności, jako Rasputina wśród drzew:

Drzewo figowe, od dawna jest dla mnie pełne znaczenia

to, że prawie zupełnie swoje kwitnienie omijasz

i do wnętrza gotowego dojrzeć owocu

właczasz bez chwalby czystą tajemnicę.

Jak rury fontann twe zgięte gałęzie

pędzą sok w dół i w górę: i ze snu wytryska

prawie nie przebudzony, w szczęście najśłodsze

spełnienia.

Spójrz: wnika jak bóg w łabędzia.

Zeus i Leda (lub Nemezis) przemieniona w łabędzia, pogrążeni w fizycznym akcie miłosnym – to zaczerpnięte z mitologii greckiej skojarzenie z figowcem nie pojawia się przypadkiem u Rilkego. I jedno, i drugie złączone zostało przecież w różnych kulturach jako symbol z płciowością, seksualnością (chucią nawet), płodnością, kobiecością (choć w pewnych aspektach i sytuacjach mogło ujawniać się również jako emblemat męskości czy obojnactwa), czystością i oczyszczeniem, wreszcie z nieśmiertelnością i śmiercią.

Przede wszystkim jednak Grecy hoładowali takim wyobrażeniom. Ale przecież nie oni jedni – i na antycznym Bliskim Wschodzie, zwłaszcza w bardzo archaicznych pokładach jego wiary i kultury, asocjacja figi i rozrodczości, figi i seksualności, była czymś powszechnym,

czymś archetypicznym (i do dziś jeszcze popularne interpretacje marzeń sennych, sięgające tych pradawnych archetypów i symboli i sublimujące je w różne sentymenty, podpowiadają, że przyśnić figę znaczy przyśnić prawdziwą miłość). To zatem nie przypadek, że gdy Adam i Ewa poznali swą nagość, osłonili ją plecionkami z figowych witek (*Rdz 3, 7*) czy też figowymi liśćmi, które stały się później, zwłaszcza w tradycji chrześcijańskiej nie tylko symbolem grzechu pierwotnego, ale i grzechu cielesnego (a często i grzechu w ogóle). Zarazem starochrześcijańska sztuka nagrobna, wyrastająca jeszcze z archaicznych wyobrażeń, dostrzegала i inny, przeciwstawny aspekt owego symbolu cielesności i płodności: liście figowe, których obecność podkreślano w scenach upadku i wygnania z raju, stawały się w niej bowiem znakiem śmierci, jej stygmatem.

To, że liść figowy zjawiał się wedle opowieści biblijnej u początków historii człowieka jako istoty obdarzonej płcią, jako istoty seksualnej, a zarazem jako świadectwo jej przejścia od „stanu naturalnego” do „stanu cywilizowanego”, było wynikiem zespolenia dwóch wątków: po pierwsze, pewnej tradycji, jeszcze starszej od najdawniejszych przekazów Pisma, wedle której owoce figi stanowiły pierwszy albo przynajmniej podstawowy pokarm ludzi pierwotnych, zastępujący im chleb, oraz – po drugie – prostej obserwacji, odnoszącej się do ogromnej płodności fig, do ich obfitego owocowania dwa razy w roku, na wiosnę właśnie i na jesieni, od sierpnia do grudnia.

I rzeczywiście: figowiec, pochodzący z semickiej Azji Przedniej i rozpowszechniony później w całym Śródziemnomorzu, był jednym z pierwszych hodowanych przez człowieka drzew owocowych. Słynęła szczególnie na Wschodzie, dla wybornego smaku, figa karyjska, zwana tak dlatego, że starożytni Grecy sprowadzili ją z Karii (w południowo-zachodniej części Azji Mniejszej). Owa figa, główny pokarm niewolników i owoc kultowy zarazem, objęty surowym zakazem eksportu i składany w ofierze, został w starożytnej Grecji poświęcony Dionizosowi jako bogu płodności, który otrzymał w związku z tym przydomek Sykites (od słowa *sykon*, oznaczającego właśnie płody figowca, ale również i figi koziej, czyli kapryfigi, oraz sykomory, znanej jako „figa ośła”, karwia lub figa morelowa). Grecy umieszczali owe figi, jako emblemat płodności, w specjalnej „skrzyni mistycznej”, *cista mystica*, dostępnej jedynie osobom wtajemniczonym w dionizyjskie misteria. Jednak – po raz kolejny łączy się tu pierwiastek erotyczny z tanatycznym – w micie dionizyjskim

figa stała się także drzewem śmierci: bóg zasadził bowiem figowiec u zejścia do Hadesu (lub pozostawił tam fallus z figowego drewna).

Ponadto w pędach figowców płynie sok mleczny (o nim to mówi wiersz Rilkego), uważany za nosiciela rozrodczych sił natury i *universum*, utożsamiany ze spermą, także ze „świetlistym nasieniem” boskim i kosmicznym, i używany z tego względu zarówno w kulturze indyjskiej, jak i śródziemnomorskiej w fallicznych rytuałach płodności (wątek ten pojawi się później w niektórych odłamach chrześcijańskiego gnostycyzmu). Dlatego figowiec bengalski w Indiach uznany został nie tylko za „drzewo życia”, za buddyjskie drzewo oświecenia i mądrości, ale również za święte drzewo Śiwy; dlatego też, jak pisałem zaraz na początku, w procesjach greckich Falloforiów obnoszony był fallus z drzewa figowego. Liść figi uznany został wreszcie w sztuce greckiej i rzymskiej, dzięki swej trójpalczastej postaci za doskonałą osłonę genitaliów w posągach nagich mężczyzn, stając się tym samym znakiem płci męskiej. Co więcej (bo i taki ukryty sens mają przywołane obrazy biblijne, np. Micheasza czy Zachariasza): figa i winorośl, gdy występują z sobą w parze, przedstawiają dwie płcie: figa męską, a oplatająca ją latorośl winna – żeńską.

Wydawać by się mogło, że wszystko jest jasne: figowiec jest symbolem męskiej płciowości, męskiej płodności, męskiego seksualizmu. Ale to jedynie prawdy połowa.

Przecież według jednego z mitów uprawa fig, podobnie jak uprawa fasoli, miała być *illo tempore*, u świtu ludzkiej cywilizacji, wyłączenie sprawą kobiet. Co więcej: figa musiała być z pewnością atrybutem Wielkiej Matki, bogini płodności i śmierci, a następnie jej bliskowschodnich wcieleń. Tak więc np. rosnąca w Palestynie „wspaniała sykomora, której owoce, nacinane dla przyspieszenia dojrzewania, oddawały nieocenione usługi ubogim” (Daniel-Rops), występowała wielokrotnie w kontekście matriarchalnej metaforyki. A w Egipcie traktowano ją nie tylko jako Drzewo Życia, poświęcone Hathor, bogini nieba, kobiet i miłości, oraz symbol płodności i odrodzenia, lecz sporządzano z niej również sarkofagi. Także mieszkanki Rzymu składały ofiary Junonie Kaprotyńskiej (czyli „Kozio-Figowej”) w Nony Dzikiej Figi (*nonae caprotinae*), to znaczy 7 lipca, i pod tą figą właśnie niewolnice toczyły pomiędzy sobą udawane bójkę, obrzucając się kamieniami i wyzwiskami (był to rudymet jakiegoś dawniejszego rytuału płodności). Sam owoc figi wyobrażał również, przede wszystkim w synkretycznej kulturze Azji

Mniejszej, pierś kobiecą: Artemida zmieniona w drzewo figowe stawała się więc Drzewem o Wielu Piersiach, o czym świadczył jej słynny, niegrecki posąg w świątyni efeskiej, którego liczne warianty i kopie – niektóre zachowały się do dzisiaj – pojawiały się na całym wschodnim obszarze Śródziemnomorza). Ale najważniejszym przejawem owego związku z kobiecością było to, że w świeżym owocu figi, otwartym do zjedzenia, kultura Śródziemnomorza doszukiwała się analogii z żeńskimi narządami płciowymi, z *vulva*. I dlatego jedzenie fig oznaczało tutaj rozkosz, erotyczną ekstazę, częstokroć o wymiarze mistyczo-religijnym i złączonym z misteryjnymi, sekretnymi kultami kobiecymi (nadto hetery greckie nierzadko przybierały imię Sykō, czyli po prostu Figa).

Jak więc łączą się w emblemacie figowego drzewa te dwa archaiczne systemy symboliki płodności i seksualności, te dwa pierwiastki – męski i żeński? Tak właśnie, jak ukazuje to wiersz Rilkego – jako *coitus*, jako akt seksualny. Mówi o tym również grubiański, bluźnierczy gest „pokazywania figi”, którego pierwotny sens był już dość gruntownie zapomniany w cesarskim Rzymie i używano go tam we współczesnym znaczeniu (jako przejaw szyderczej odmowy, brutalnego odrzucenia, dosadnej drwiny – słowem, rzeczy tożsamy z wulgarnym wyrażeniem „pierdol się, odpierdol się”). Ów archaiczny symbol kopulacji, ów wyraz erotycznej blasfemii zadołmowił się jako gest językowy, a następnie jako wyrażenie, w całym Śródziemnomorzu (we Włoszech i Francji XIII wieku, w Hiszpanii, Portugalii, północnej Afryce, Azji Mniejszej) oraz na północy Europy. Pojawił się też w rozmaitych dziełach średniowiecznej, renesansowej i barokowej kultury rubasznej oraz karnawałowej – w tekstach Dantego, Rabelais’go, La Fontaine’a, Szekspira, na rysunku Dürera z 1494 roku. Ale miał on od późnego antyku (i ma nadal w wielu krajach Śródziemnomorza) również i sens magiczny, bliski sensowi amuletów, związany z odczynianiem uroków i złych spojrzeń, z odpychaniem złych, demonicznych mocy, z przeciwdziałaniem uwiedzeniu (mężatek), z oporem wobec przemożnej władzy. Musiał to jednak być gest tajemny, zaciśnięcie pięści w „figę” za plecami, w kieszeni, pod fartuchem czy płaszczem (tak m. in. opisuje go babiloński Talmud, z którego przeniknął on do tradycji kabalistycznej w jej ludowym wydaniu).

W heterodoksyjnym chrześcijaństwie późnego antyku ujawnił się na tym tle być może pewien szczególny system transformacji, sys-

tem uzgodnienia w jednej przestrzeni sakralnej owej archaicznej symboliki płodności i seksu z eucharystią. Owe uzgodnienie nastąpić miało ponoć wśród gnostyckich uczniów Manesa, w ich obrzędowości. Święty Augustyn twierdzi bowiem, że „wybrani” manichejczyków, zwani katarystami (raz więc jeszcze powraca w przypadku figi kwestia oczyszczenia, *katharsis*), mieli używać do uczyty eucharystycznej figi *semi humano conspersam*, to znaczy „nasieniem ludzkim pokropionej”. Świadcstwo Augustyna, w którym figa jako *vulva* zostaje włączona w strukturę sakramentu ciała i krwi Chrystusa, w wielkie misterium chrześcijaństwa, może być jednak paszkwilem, wyrażającym zarówno dwuznaczną perwersyjność pisarza – jego odrazę do seksualnego wyuzdania i jednocześnie w nim upodobanie – jak i chęć bluźnierczego odwetu na dawnych współwyznawcach, odrzuconych i piętnowanych przezeń ze zwykłą gorliwością neofity. O manichejskich obrzędach wprawdzie niewiele wiadomo, gdyż uczniowie Manesa nie mieli ani świątyń, ani ołtarzy i nie składali ofiar: ale inne niż Augustyn źródła podają, że manichejczycy eucharystię celebrowali jedynie pod postacią chleba – i to właśnie pozwalało rozpoznać ich w Rzymie, podczas zwróconych przeciwko nim prześladowań.

Jednak za sprawą augustyńskiego oszczerstwa ujawnił się być może ów sens związany z przekleństwem drzewka figowego przez Jezusa, a zapoznany. Sens, który ewangeliści próbowali przesłonić purpurowym płaszczem Króla-Mesjasza, przyćmić obrazami zbliżającej się Męki, apokaliptycznymi wizjami Sądu i, w ogólności, eschatonu. Albo – bardziej zwyczajnie jeszcze – antyjudaizmem. Tak – to prawda – znaczenia te istnieją w dyskursie i można je wydobyć ze słów i gestów Chrystusa. Ale, tak myślę, są one jedynie częścią wydarzenia, które ma u podstawy także i tę archaiczną symbolikę płodności, której Jezus, jako człowiek owego miejsca i czasu, musiał być w pełni świadomy. Nie przypadkiem przecież jego klątwa, jego złorzeczenie sięga właśnie w tę warstwę. Nie przypadkiem drzewku figowemu – jak mówi perykopa Mateusza – zostaje odebrana rozrodczość, a zadana śmierć. Coś tu zatem zostaje rozerwane, coś oddalone od czegoś i cudownie zmienione w pierwiastek nowego sensu. Śmierć przestaje się tedy bratać z płodnością i przekształca się w znak radykalnie innego porządku, w strukturę odrębnego, eschatologicznego już przeznaczenia. A pamięć o archaicznym łądzie upada, niczym zbuntowany anioł, w otchłan podświadomości,

w ciemność zapomnienia. I jedynie ukradkiem, jedynie od czasu do czasu – zawsze z pieczęcią demonizmu, zawsze z piętnem bluźnierstwa (lub chociażby stygmatem dwuznaczności) – wyziera z polichromowanych obliczy tych świętych postaci z drewna, które pobożny, gwarny i ruchliwy lud Śródziemnomorza obnosi w swych procesjach, do których się modli i którym złorzeczy z tą samą pasją.

Podobnie było, jak zwraca uwagę Karl Kerényi z innym przekształceniem, z innym zapoznaniem sensu i z innym „rozcięciem” archaicznej tradycji – tradycji boga rozszarpanego przez Tytanów, którzy próbowali go spożyć w kanibalistycznym rytuale, pozostawiając jeno „rozumne serce”, czemu zapobiegł Zeus (ostatecznie zakończyło się to, po zejściu ofiary do podziemi, aktem odrodzenia czy „wskrzeszenia”). Mowa o Dionizosie, o jego greckim i – znanym już Jezusowi z autopsji – niegreckim kulcie, obejmującym także obszar wędrówek Galilejczyka od jeziora Genezaret po wybrzeże fenickie, po Tyr. To właśnie, zdaniem Kerényiego, do religii Dionizosa miało odnosić się m.in. Jezusowe stwierdzenie: „Ja jestem prawdziwym krzewem winnym” (*J 15, 1*), oznaczające – w późniejszej przecież od Ostatniej Paschy narracji ewangelisty – „zdystansowanie się od «fałszywej» winnej latorośli, tej, która wodziła na manowce ludzi, bo kryła w sobie fałszywego boga i fałszywą religię”. Tej, do której „nazbyt się przybliżył”, utożsamiając się z nią w Ostatniej Wieczerzy, zrównując wino ze swą krwią.

„Śródziemnomorska kultura wina – pisze dalej Kerényi – była wspólnym, konkretnym tłem obejmującym zjawiska rozmaite, jak założenie chrześcijaństwa oraz to wszystko, co można określić mianem «religii dionizyjskiej». Istotny element składowy greckiej religii dionizyjskiej – wielka ceremonia ofiarna odprawiana przez kobiety i orfików – jest nam, jak dotąd, znana tylko częściowo. Jeden ze szczegółów tego kultu nadal pozostaje nie rozszyfrowany, a jest on czymś, czego najjaskrawsze przeciwieństwo stanowi chrześcijaństwo. Otóż przy ćwiartowaniu zwierzęcia ofiarnego jakąś część jego ciała odkładano na bok i przechowywano. Otaczać je musiała jak największa tajemnica”. Ostatnie filozoficzne wyrażenie z pism orfickich powiada o tej czynności ofiarników, że – naśladując Tytanów – „pozostawili oni tylko rozumne serce”. Owo serce stało się „jądrem i spoiwem literackiej mitologii dionizyjskiej”, na kształt której wpłynął także orfizm. „Pallas Atena wzięła je i zaniósła Zeusowi-ojcu, który sporządził z niego napój i dał go do wypicia Seme-

le: tak Dionizos narodził się po raz drugi. W ujęciu euhemerystycznym, w którym Zeus występuje jako król kreteński, jego córka Atena ukryła serce w koszyku, ów zaś koszyk – prawdziwą *cista mystica* – obnoszono wokoło przy wtórce instrumentów dionizyjskich”.

I dalej: „Wszelako tego, co tak obnoszono wokoło – czy to w jakiejś *cista mystica*, czy w *liknonie*, będącym *mystica vannus* – nie można było utrzymać w całkowitej tajemnicy. Otóż nie było to serce, lecz *fallos*. Tak wynika z samych pism orfickich. W jednym z nich [...] przedmiot, który bogini Hipta wzięła od Zeusa i w *liknonie* poniosła na głowie, nazywa się *kradioios Dionysos*. *Kradioios* jest słowem dwuznacznym – i kluczem do tajemnicy. Można je wyprowadzać zarówno od *kradia*, «serce», jak i od *krade*, «drzewo figowe», oznaczać zaś ono może przedmiot zrobiony z gałęzi figowca bądź z figowego drewna. Według pewnego mitu sam Dionizos sporządził z figowego drewna *fallos* z przeznaczeniem do pewnego obrzędu mistycznego związanego z jego powrotem z podziemia. Miękkie drewno nadawało się do zrobienia dionizyjskiego instrumentu o kryptonimie «serce». Przechowywanie (w źródłach przypisuje się je Pallas Atenie) dotyczyło męskiego organu składanego w ofierze kozła; nie gotowano go, nie pieczono ani nie spalano, lecz tylko oddzielano i chowano. Czynność była symboliczna i jest bardzo prawdopodobne, że zamiast wysuszonego członka, albo razem z nim, używano *fallosa* z figowego drewna, gdy w następnym roku przychodziło «budzić» *Liknitesa* – boga leżącego w *liknonie*, koszyku grającym rolę wialni na zboże [„opałka” to polskie określenie takiego koszyka – Z.M.]. Podczas ceremonii ofiarnej ów kawałek zwierzęcia pełnił funkcję mistyczną; nie wolno było wówczas wymieniać jego nazwy. Nie niósłby on wszelako w sobie żadnej treści irracjonalnej, gdyby jednocześnie nie upatrywano w nim owej męskości, jaką podczas Falloforiów przedstawiały obnoszone wokoło narządy drewniane. Czymś niewysłowionym, *arrheton*, był stosunek łączący kobiety z tą *pars pro toto* niezniszczalnego życia, z tą konkretną częścią konkretnej całości *zoé*. Pozornie obarczając się winą za pożarcie i unicestwienie płci męskiej, części własnego gatunku, kobiety utożsamiały się zarówno z częścią, jak i całością *zoé*. Coś niezniszczalnego, boga, zabijały tylko pozornie: przechowywały go i wskrzeszały periodycznie, co dwa lata. To były ich wielkie misteria”.

Czyżby zatem tajemnica przeklętego drzewa figowego była jakoś podobna do tajemnicy winorośli, o której pisze Kerényi? Czyżby

cherem i cud Jezusa sięgały tutaj w traumatyczny sposób tego samego kultu płodności i niezniszczalnego życia, o którym mówi on, gdy zapewnia, że to on właśnie jest „prawdziwym krzewem winnym”? Być może. Jedno jest pewne. Każde drzewo, nawet bez owej gry, jaką wokół niego toczą święte teksty, zawiera w sobie niejedną tajemnicę. Tajemnicę tych bogów, którzy się z jego szczepu rodzą, i tajemnicę tych także, którzy z nim razem umierają. I dlatego drewniane rzeźby, fallusy i figury, stają się bohaterami sekretnych misteriów i publicznych procesji, ich królami: bo to chwila, aby wszystkie bóstwa zaklęte w drewnie – te żywe, i te umarłe – mogły upomnieć się o zadany im ongiś przez człowieka sens. I na krótko – na czas, jaki trwa obrzęd – nim owładnąć, zmierzyć się z jego czcią i jego bluźnierstwem, z jego sceptycyzmem i ekstazą, z jego szaleństwem i rozumem, z jego grzechem i pokutą, z rechetem i powagą, z niedowiarstwem i...

Rzeź niewiniątek

1

W prowincjonalnym muzeum – lecz dzisiaj już nie wiem, w jakim – wisi późnośredniowieczny obraz, przedstawiający rzeź niewiniątek. Jest to niezdarne, brudnawe malowidło, należące do typowego zestawu *Evangeliae pauperum*, które spłodził wędrowny rzemieślnik dla utwierdzenia niepiśmiennych tubylców w wierze i moralnej nauce Kościoła. Teraz pamiętam jedynie swoisty kubizm tego monidła, na którego wyzutym z wszelkiej głębi tle bryłowaci żołdacy w płaskich, piętnastowiecznych kaskach z okapami zdążyli pokawałkować już wszystkie bodaj niemowlaki: kadłuby i członki wypełniały bowiem znaczną przestrzeń, przypominając swym przekrojem wędliny, które ktoś dla zabawy przyodział w kaftaniki, nogawice i rękawy.

Talent artysty sprawił zresztą, że ofiary niewiele różniły się od oprawców: karłowaty wzrost siepaczy i powyginane w zaskakujących kierunkach członki, które miały za nic reguły anatomii, zdawały się być zatem odpowiednią karą za zbrodnię. W mej pamięci nie zachowały się jednak ani twarze zabitych dzieci, ani wyraźne wspomnienie zrozapczonych matek, ani też wreszcie plamy krwi, jakimi zapewne artysta obficie okraślił swe dzieło. Jedno wiem z pewnością: na malunku nie było Heroda. Jak zwykle zresztą na takich obrazach, których autorzy niezmiennie hołowali zasadzie paradoksu. Ich oskarżenie nie wymagało bowiem osobistej obecności oskarżonego: zbrodniarz ujawniał się jedynie poprzez swą zbrodnię, okrutnik sprawiał swe okrucieństwo *per procura*.

2

Wiemy więc, że król Herod był okrutny, ponieważ dokonał rzezi niewiniątek. O czynie tym powiada w zasadzie jeden werset jednego

tylko tekstu – Ewangelii według św. Mateusza: „[Herod – Z.M.] posłał [oprawców] do Betlejem i całej okolicy i kazał pozabijać wszystkich chłopców w wieku do lat dwóch, stosownie do czasu, o którym się dowiedział od Mędrców” (Mt 2, 16). Reszta to po prostu retoryczny ozdobnik – odesłanie do odpowiedniego miejsca w Starym Testamencie: „Wtedy spełniły się słowa proroka Jeremiasza:

*Krzyk usłyszano w Rama,
 płacz i jęk wielki.
 Rachel oplakuje swe dzieci
 i nie chce utulić się w żalu,
 bo ich już nie ma”* (Mt 2, 17-18).

Ozdobnik i odesłanie o wyłącznie chyba literackim zamiarze, bo chodzi o trawestację słów, które prorok Jeremiasz (Jr 31, 15) wkłada w usta Racheli, „matki Izraela”, płaczącej nad jego uciskiem (uciskiem pokoleń jej synów – Józefa, reprezentowanego przez Efraima, i Beniamina) w niewoli. Co więcej, pada tam natychmiast radosna obietnica, „że powrócą oni z kraju nieprzyjaciela” i „do swych granic” (Jr 31, 17-18). Niewiele ma więc bezpośrednio wspólnego ten stylizacyjny zabieg z Mateuszową narracją o zbrodni w Betlejem.

Żaden historyk, żadne inne źródło nie podzielają tej okrutnej nowiny. Ortodoksyjna egzegeza, obstając przy literalnej historyczności tekstu Mateusza, skazuje się zatem na ekwilibrystykę. Doskonały przykład daje tu Daniel-Rops, próbując dowieść za pomocą statystyki i demografii, iż rzeź niewiniątek była tak niewielkim w swej skali wydarzeniem, że nikt ze współczesnych jej nie zauważył. O wiele sensowniejsze jednak zdają się te interpretacje Mateuszowego przekazu o rzezi niewiniątek, które nie traktują go jako dosłownej relacji o rzeczywistym, nie wiadomym historii zdarzeniu, lecz widzą w nim literacką transformację innych okrutnych wypadków, potwierdzonych już przez dziejopisów. Choćby – jak przypuszcza ks. Eugeniusz Dąbrowski – alegoryczne przekształcenie morderstw na własnych synach, jakich dopuścił się Herod w ostatnich latach swego panowania.

Jednak wysiłki egzegetów, zmierzające do wydobycia, tak lub inaczej, historycznego, dokumentalnego sensu opowieści Mateusza o rzezi niewiniątek nie wykraczają w istocie poza przypuszczenia i spekulacje. Więzi je bowiem w swych granicach pozytywistyczna metodologia (tożsama w tym wypadku z wymogami ortodoksyjnej wiary), wedle której istnieje bezpośredni lub niemal bezpośredni związek między historyczną empirią a jej literackim zapisem. Zapi-

sem, który zawsze jest mniej lub bardziej indukcyjnym, mniej lub bardziej sumiennym „odzwierciedleniem” realiów.

Mateuszowa historia o rzezi nie odzwierciedla jednak w tak prosty, w tak bezpośredni sposób złożonej tkanki historii. Czy – zatem – mamy w niej do czynienia z kłamstwem? Z mitologicznym zmyśleniem, któremu pragnie towarzyszyć jedynie moralizatorski sens? Które przeobraża rzeczywiste dzieje w manichejską, dualistyczną grę radykalnego zła (piętnującego bez reszty, po ostateczne czasy, króla Heroda, jak w mechanizmie Sądu pokazują to ludowe szopki i przedstawienia wiejskich kolędników, te szczątkowe pozostałości średniowiecznych moralitetów) i radykalnego dobra, zakłętego w Jezusie, świetlistym synu cieśli?

3

W porównaniu z Ewangelią św. Mateusza straszliwe szczegóły na temat rzezi niewiństek, które przedstawiają późniejsze apokryfy, legendy chrześcijańskie i obrazy, są zwyczajnym gadulstwem, które uprzytomnić ma ogrom Herodowego zła i czekającej króla kary.

W niektórych z apokryfów rzeź niewiństek mści się zatem niezwłocznie na krewnych Heroda i mieszkańcach Jerozolimy: giną pod gruzami walących się siedemdziesięciu dwu domów (przeliczenie – 6 x 12 – wskazuje, że to symboliczna liczba biblijna). Jakub de Voragine w *Złotej Legendzie* natomiast – po spekulacjach na temat liczby i wzrostu zamordowanych dzieci („Kości niektórych Młodzianków są tak duże, że nie mogły należeć do dzieci dwuletnich, choć z drugiej strony można by powiedzieć, że ludzie w owym czasie byli większego wzrostu niż obecnie”) – sięga już dna banału: „Sam Herod już wtedy od razu poniósł karę, gdyż, jak powiada Makrobiusz oraz pewna kronika, maleńki syn jego przebywał tam właśnie u karmicielki i wraz z innymi chłopcami został przez oprawców zamordowany” (*Legenda na dzień świętych Młodzianków*, 28 grudnia).

Wyobrażenia tych przekazów – wyjątkiem jest Jakub de Voragine, któremu nie sposób odmówić heurystycznego krytycyzmu – dokonuje przy okazji pewnego zespolenia. Zespolenia, którego i ja sam, z nieskażoną naiwnością wieku, epoki i miejsca, dokonywałem u schyłku lat pięćdziesiątych, doświadczając dziecinnym umysłem nauk prowincjonalnych katechetów, skupiających się w tamtym cza-

się przede wszystkim na wymowie moralnej zdarzeń, nie zaś na podstawowych choćby faktach z dziejów religii. Fundamentalny, tradycjonalistyczny wykład tych moich nauczycieli wiary prowadził zatem do radykalnego rozdziału między dobrem a złem. Rozdziału, który lekceważył paradoksalnie z tej właśnie racji, z potrzeby oczywistych wzorów i antywzorów etycznych, rozdzielnosć historycznych osób. Który ze sprawcy rzezi niewinątek, króla Heroda Wielkiego, i jego syna, tetrarchy Heroda Antypasa, indyferentnego uczestnika wydarzeń Wielkiego Tygodnia i sądu nad Jezusem, czynił jedną, odrażającą etycznie postać. Człowieka, który miał być tylko figurą Zła. Człowieka – jak chcą niektóre apokryfy Męki i Zmartwychwstania – skazanego (obok Judasza i Piłata) na wieczność w czeluściach Piekła. Człowieka symbolicznego, któremu ten wyrok przekazywał również, bez osłonek i stosownych rozróżnień historycznych, jowialny i moralizatorski zarazem egzekutor – Diabeł z ludowej szopki:

Zły Herodzie,
Za twe zbytki
Pójdź do piekła,
Boś ty brzydki!

4

Którejś listopadowej nocy, leżąc w ciemnościach bez dna, nie mogłem uwolnić się od pewnego obrazu. Był to powidok fotografii, którą kilka tygodni wcześniej, w deszczowy dzień, zrobił w Czeskich Budziejowicach Tadeusz Komendant: brunatna ściana kościoła czy klasztoru w remoncie, oddzielonego od nas, od oka kamery, żelazną kratą – dwie kolumny w erotycznym rozkroku, spięte łukiem czy też arkadą, a bezpośrednio pod nią ciemna jama jakiejś niszy. U stóp kolumn – plama żółtych, zetlałych kości, które robotnicy wydobyli z cmentarnej ziemi.

Eros i Thanatos, akt płodzenia i akt konania, narodziny i śmierć – ten splot, tyle razy powracający w podświadomości kultury, jest także jednym z kluczy do tajemnicy rzezi, sprawionej przez Heroda wyłącznie na kartach jednej z ewangelii. Zwłaszcza, że akt ten dokonał się na scenie szczególnej – w Grand Guignolu starożytnego Bliskiego Wschodu, gdzie więź między oboma biegunami ludzkiego życia była aż do przesady oczywista.

Zatem owoc miłości – sam będący miłością czystą – rozpoczyna żywot w aurze śmierci niewinnych, pod niebem, którego nie rumieni już Gwiazda Magów, ale opar krwi. Czy tak być musi? Czy skowyt matek, o jakim mówią nam późne apokryfy, musi być pierwszą pieśnią rozpoczynającą się nowej ery? (I, ponadto, dlaczego tak naprawdę omylił się w swych rachubach mnich Dionizy Mały, obliczając w szóstym stuleciu datę narodzin Jezusa?)

5

Lecz być może tylko nieokrzesani Moabici króla Meszy, czczący w swoim Kariocie – poprzez męską, homoerotyczną prostytutkę sakralną – *baala* Kemosza, dodali do tych niebezpiecznych związków bezpłodność jako paradoksalny horyzont rozrodczości (wielbili też przecież, choć w panteonie znajdowała się ona niżej, i Iztar-Kemosz, żeńskiego bałwana rozpusty i śmierci). Skazali zatem własną historię na jałowość, na krwawą szarpaninę w lokalnych wsiach, na wygaśnięcie pod stertami wielbłądziej łajna, jakie na ruinach ich domów i na stelach ich władców pozostawiły karawany Beduinów. Jeszcze w ostatnim akcie tej nomadycznej anihilacji kultury, w 1868 roku, gdy stela Meszy została wydobyta przez koczowników z piasków w pobliżu Dibonu, dawnej moabickiej stolicy, stała się ona przedmiotem unicestwiającego pożądanego znalazców: w wielkim ogniu (cóż mogło być tu paliwem, jeśli nie suszony nawóz jednogarbów?) rozżarzyli więc bazaltową bryłę, aby w rozdartym wnętrzu, pod powierzchnią druzgotanej królewskiej inskrypcji, odnaleźć jej niepisany, prawdziwy sens – złoty skarb.

Mówię tu o Moabitach nie bez przyczyny. Za sprawą świętego wyroku – i gry na harfie – przypadł im bowiem za rządów Meszy los narodu wydanego na rzeź trzem królom: Joramowi (852-841), władcy Izraela, Jozafatowi (870-848), panu Judy oraz królowi Edomu. Rzecz zaczęła się banalnie: „Mesza, król Moabu – powiada Druga Księga Królewska – był hodowcą trzód i dostarczał królowi izraelskiemu sto tysięcy owiec i wełnę ze stu tysięcy baranów. Lecz po śmierci Achaba król Moabu zbuntował się przeciwko królowi izraelskiemu” (2 *Kr* 3, 4-5). Joram rozpoczął zatem ekspedycję karną, która wiodła przez pustynię edomską, gdzie też dokonał się pierwszy akt dramatu. „Zatem wyruszyli w drogę: król izraelski, król judzki i król Edomu. Kiedy zaś krążyli po drogach siedem dni,

zabrakło wody dla wojska obozującego i bydła, które szło za nimi. Wtedy król izraelski zawołał: «Biada! Albowiem Pan zwołał tych trzech królów, by ich wydać w ręce Moabu» (2 Krl 3, 9-10).

Początek tej historii coś zatem przypomina, inny początek przywodzi na myśl, choć układ elementów jest tu przecież odmienny. Oto zagrożenie władzy izraelskiego króla, oto trzej królowie zbłąkani w drodze, oto – wreszcie – z mocy Pana Zastępów u kresu tej drogi pojawi się cud, a z nim obrazy rzezi i ofiarnej śmierci syna, następcy tronu. Odsłoni się też na kilka sposobów zbieżność Erosa i Thanatosa, płodności i umierania: pustynia – ziemia jałowa, ziemia śmierci – wyda z siebie wody życia, totalna prawie zagłada Moabitów będzie ocaleniem ich najeźdźców, a kiedy role się odwrócą, zgon królewskiego syna stanie się zbawieniem Moabu.

Ośrodkiem owych wydarzeń – jak u progu ewangelii (wszystko jedno, czy tych, co rozpoczynają się od Narodzin, czy tych, co biorą początek w profetycznej misji Jana Chrzciciela, wprowadzającego Izraela w nowe życie poprzez obmycie wodą) – staje się „prorok Pański”. Jest to tym razem posępny, rygorystyczny jahwista, krytyk panującego nad Izraelem domu Omriego – „Elizeusz, syn Szafata, który polewał wodą ręce Eliasza” (2 Krl 3, 11). Gani on izraelskiego Jorama (obstającego wciąż przy właściwym jego rodowi jahwistyczno-bałwochwalczym synkretyzmie) i przywołuje – jako sakralne uzasadnienie swej okrutnej przepowiedni – wzorcową prawowierność judejskiego Jozafata. Nakazuje też sprowadzić sobie harfiarza, by pod rozżarzoną niebem pustyni muzyka otworzyła drogę dla zbrodni. Nie jest bowiem Elizeusz bezinteresownym miłośnikiem muz: głos Pana potrzebuje strun, aby mógł przeniknąć spiekotą i aby mogła po nich spłynąć woda i krew.

„Kiedy zaś harfiarz grał na strunach – czytamy w Świętej Księdze – spoczęła na nim [na Elizeuszu – Z.M.] ręka Pańska i powiedział: «Tak mówi Pan: wykopcie w tym wąwozie rowy obok rowów. Bo tak mówi Pan: Nie zobaczycie wiatru, nie zobaczycie deszczu, a przecież wąwóz ten napelni się wodą i pić będziecie wy, wasze stada i wasze bydło. Lecz jeszcze tego jest mało w oczach Pana, ponieważ wyda On Moab w wasze ręce. Zburzycie wszystkie miasta obwarowane <i wszystkie znaczniejsze miasta>. Wytniecie wszystkie drzewa użyteczne. Zasypiecie wszystkie źródła wód. Wszystkie zaś pola uprawne spustoszycie narzucając kamieni». Rano więc – w porze składania ofiar z pokarmów – oto napłynęła woda drogą od strony

Edomu, tak iż okolica wypełniła się wodą. Kiedy wszyscy Moabici dowiedzieli się, że królowie wyruszyli, aby stoczyć z nimi bitwę, zwołali wszystkich zdolnych do noszenia broni i stanęli na granicy. Kiedy rano wstali i kiedy słońce rozbliżyło nad wodami, Moabici ujrzeli z oddali wodę czerwoną jak krew. Powiedzieli więc: «To krew! Z pewnością królowie powycinali się nawzajem, uderzywszy jeden na drugiego. A teraz pójdźmy po łupy, Moabie!». Kiedy przyszli pod obóz Izraela, Izraelici powstali i uderzyli na Moabitów, tak iż ci przed nimi rzucili się do ucieczki. Oni zaś szli naprzód i bili Moabitów” (2 Krl 3, 15-24).

Rozpoczęła się zatem wojna totalna, a z nią rzeź i taktyka spalonej ziemi – drobiazgowo wypełnianie przykazań Pana w tej materii. Tak skuteczne, że Moabowi pozostało jedynie Kir-Chareszet. „Otoczyli je procarze i rzucili na nie kamieniami. Kiedy król Moabu ujrzął, że nie może sprostać bitwie, wziął ze sobą siedmuset mężów dobywających miecza, aby przebić się do króla Edomu, lecz nie zdołał. Wtedy wziął syna swego pierworodnego, który miał po nim panować, i złożył go jako ofiarę całopalną na murze. Wówczas wielkie oburzenie ogarnęło Izraelitów, tak iż odeszli od niego i wrócili do swojego kraju” (2 Krl 3, 25-27).

Można to widzieć inaczej, niż powiada Pismo. Oto nieszczęśni ludzie Meszy (ale także Żydzi i Edomici) umierają pośród pustyni z ustami, które wypełnia piasek. Oto jałowa ziemia pije ich krew. Oto rozczapierzone palce konających zaciskają się w ostatnim geście na wyschniętych porostach. Oto bije w niebo tłusty dym całopalnej ofiary z królewskiego pierworodnego – tak miły nie tylko nozdrzom Jahwe, ale i kamiennym *baalom* bałwochwalców. Oto...

6

Owa wojna z Moabem jest jednak tylko mocno przybliżoną figurą ewangelicznej rzezi niewiniątek. Jest, owszem, pewną postacią rzezi świętej, znamiennej dla starożytnego Bliskiego Wschodu, ale jej kontury są zamazane, obrazy zaś kalekie i przemieszane ze sobą (w porównaniu z idealnym obrazem rytuału). Jeśli o niej tu mowa, to dla znaczeń, które nie ujawnią się gdzie indziej: dla znamienego tylko dla niej powiązania wody i krwi, śmiercionośnej, bezpłodnej pustyni i akwaticznego daru życia; dla nakazanej boskim wyrokiem zagłady źródeł wód, drzew płodzących swój owoc i żyznych pól;

dla królewskiej ofiary z syna pierworodnego jako struktury ocalenia; dla trzech królów, których wędrówka przez pustynię wieńczy się cudem i rzezią.

Najważniejsze osoby tej historii pojawią się wszakże raz jeszcze – w kontekście innej rzezi świętej, przez inne już sprawionej osoby. I ta właśnie druga rzeź święta pozwoli zrozumieć lepiej, o czym chce powiedzieć św. Mateusz, opowiadając o dziecięcej hekatombie w Betlejem.

Moab będzie tu raczej biernym i ubocznym profitentem tej nowej rzezi, choć we własnych oczach pragnie on przedstawić się jako główny podmiot historii i, zarazem, uświęcone narzędzie swego Boga, chutliwego Kemosza. Stela króla Meszy ominie więc w swej narracji wątki odnoszące się do wewnętrznych dziejów Izraela, których logika doprowadziła do upadku domu Omriego, a w rezultacie – do zależności tego państwa od Asyrii (i niepodległości Moabu). „Jam jest Mesza – czytamy zatem na słynnej steli – syn Kemoszbonny, król Moabu, Dibonita. Ojciec mój panował przez trzydzieści lat nad Moabem, a jam objął królowanie po mym ojcu. I usypałem ten oto pagórek Kemoszowi w Karcha, bo mi użyczył pomocy i wybaWił mnie z rąk wszystkich królów, a dał mi doczekać pociechy z upadku mych wrogów. Omri stał się królem Izraela i przez wiele lat upokarzał Moabitów, gdyż Kemosz gniewał się ciągle na swój kraj. Po Omrim wstąpił na tron syn jego Achab i rzekł również: «Chcę upokorzyć Moab!». Tak powiedział za mego panowania, lecz ja widziałem radość z jego upokorzenia i Izrael zginął na wieki. I Omri zajął cały kraj od Medeby, i mieszkał tam przez wszystkie dni swego życia i przez połowę dni życia swych synów, razem czterdzieści lat. I oto za moich dni oddał Kemosz ten kraj mnie z powrotem. Wówczas zbudowałem Baal-Meon i urządziłem tam wodociąg. Potem zbudowałem Kirjataim”.

7

W świetle dalszych wersetów ze steli króla Meszy sądzić można, że w przebiegu krwawych wydarzeń nastąpiło swoiste odwrócenie czy przeniesienie. Że zawieszony – za sprawą błagalnej ofiary z królewskiego syna, jak sugeruje niejasno Druga Księga Królewska – wyrok rzezi na Moabie przeszedł na jego prześladowców: izraelskich władców z domu Omriego. Chwali się zatem Mesza: „A ludzie z po-

kolenia Gad mieszkali w kraju Aterot od wieków, gdy wtem odbudował król Izraela Aterot. Walczyłem z tym miastem, zająłem je i wymordowałem całą ludność miasta, umiłowanie oczu Kemosza i Moabu. I zabrałem stamtąd ołtarz boga Dodo, i umieściłem go w Kariot przed Kemoszem, i osadziłem tamże ludzi z Saron i Mhrt. I rzekł do mnie Kemosz: «Idź i zabierz Izraelowi Nebo!». I poszedłem w nocy, i oblegałem je od brzasku jutrzni do południa. Zdobyłem je i wymordowałem mieszkańców do siedmiu tysięcy, mężczyzn, kobiet i niewolników, gdyż poświęciłem wszystkich bogini Isztar-Kemosz. Potem zabrałem stamtąd sprzęty Boga [Izraela] i zawlokłem je przed Kemosza. Król izraelski odbudował na nowo Jahaz i mieszkał tam podczas wojny ze mną. Lecz wygnał go Kemosz przede mną. I wyznaczyłem spośród Moabu dwustu mężów, wybranych rycerzy, i powiodłem ich na zdobycie Jahazu. Zdobyłem je i przyłączyłem do mej stolicy [do mego państwa] Dibonu. I odbudowałem Karb, zbudowałem mur około parku i mur Akropolidy, i bramy, i wieże, i odbudowałem pałac królewski, i opatrzyłem obie cysterny w środku miasta. A nie było studni w całym kraju, więc rzekłem do ludu: «Niechaj każdy wykopie sobie studnię w swoim domu». I kazałem przy pomocy jeńców izraelskich sypać wały dookoła miasta. I zbudowałem Arojejr, i zrobiłem szosę wzdłuż rzeki Arnon...».

Słowa Meszy – urwane nagle na kamiennej inskrypcji – ujawniają bez upiększeń surową i oczywistą dla ludzi jego kultury więź pomiędzy rzezią i *sacrum*. Kamienne słowa władcy (w których królewski majestat zdaje się jeno z trudem hamować nienawiść do dotychczasowych, izraelskich panów) wyrażają jednak nie tylko prosty, ofiarniczy sens jego sakralno-rzeźnickich poczynań. Znaczenie dokonywanych przez Meszę rzezi świętych ma bowiem wymiar głębszy, daje się wyjaśnić na trzy co najmniej sposoby.

Po pierwsze, masowe ofiary z ludzi mają charakter ofiar założycielskich (Freudowska idea mordu założycielskiego, przyswojona przez historyków religii znajduje w tekście Meszy znakomitą podstawę). Stanowiona na nowo władza moabickiego króla i moabickich bogów nie jest tylko prostą restytucją poprzedniego ich władania – to w istocie *refundatio*, ponowne założenie, na którego obraz składają się dwa inne: króla-kapłana i króla-budowniczego (fundatora instytucji państwowych, miejsc kultu i miast, który kilkakrotnie powiada o sobie: „i odbudowałem”, „i zbudowałem”, powiedziawszy uprzednio: „i wymordowałem”).

Po drugie, dalej, sprawiane przez Meszę rzezie należą z pewnością do *rites de passage*, obrzędów przejścia – od jednego panowania do drugiego. Od króla Izraela do króla Moabitów – i od kultu żydowskiego (nie tylko jahwistycznego, ale i bałwochwalczego) do kultu wielopostaciowego, męskiego lub żeńskiego, Kemosza. Krwawego *baala*, którego oczy należy ucieszyć nie tylko stosami ofiarnych trupów, ale również sponiewieranymi ołtarzami i sprzętami jego żydowskich odpowiedników i konkurentów.

Jako takie, po trzecie, święte rzezie Meszy niosą w sobie pierwiastek *katharsis* – rytualnego oczyszczenia miejsc zbezczeszczonych, zdesakralizowanych przez obecność obcych władców i bogów. Nie bez racji przecież napis Meszy scala w jednym zwartym ciągu narracji obraz króla-rzeźnika i króla, założyciela studzien i wodociągów. Nie bez racji krew i woda – płynne przedstawienia śmierci i życia – stają się dla autora inskrypcji symbolami jego panowania, symbolami, które warunkują się wzajem, które nawzajem do siebie odsyłają, jakby były jedynie dwoma aspektami, dwiema stronami tej samej, uniwersalnej Cieczy Świętej. Tak zresztą, jak w odpowiednich passusach Drugiej Księgi Królewskiej, gdzie Pan stawia przed oczami Moabitów rozlewiska „wody czerwonej jak krew”. Do idei owej płynnej uniwersalnej Esencji odwołują się też akty przemiany znane z ewangelii – cud w Kanie Galilejskiej (przechodniość wody i wina) oraz Eucharystia Ostatniej Wieczerzy (przechodniość wina i krwi).

8

To tłumaczy stały wątek europejskiej podświadomości sakralnej: motyw krwi, jaka nie daje się zmyć wodą po wszystkich zbrodniach, wynikłych z żądzy panowania, który na rozmaite sposoby powielany był przez całą literaturę – od średniowiecznych legend i Szekspira po Słowackiego i Wyspiańskiego. Krew ta nie ma bynajmniej znamion magicznego płynu, który przemienia się w straszliwe stygmaty – wieczne, nieusuwalne piętno, dowód zbrodni (tak zdarza się tylko w najprostszych baśniach o wyraźnie moralizatorskim zakroju, gdzie sprawca musi zostać z łatwością – po jaskrawych, czerwonych plamach na ubraniu i ciele – rozpoznany). Jest natomiast świętą pułapką, pętlą praczasu i pramaterii, zadzierzgniętą wokół zbrodniarza: krew i woda okazują się bowiem w ostatecz-

nym planie jedną i tą samą Esencją, kosmicznym i boskim płynem, który zbrodniarz – naruszając swym czynem porządek przedustawny i niezmienny – wytoczył z żył wszechświata.

Wdarcie się w sferę płynnej Esencji było nieuchronne w przypadku zamachu na królewski majestat i życie: władca należał bowiem jednocześnie do podwójnego porządku, ziemskiego i sakralnego, był zwornikiem pomiędzy nimi, oczywistym znakiem ich współobecności. Umieszczony w centrum i zarazem u szczytu ziemskiego świata otwierał go automatycznie na absolutny ład, na Transcendencję – Jej zaś samej, za pośrednictwem swej uświęconej osoby (na co wskazywały odpowiednie symbole i rytuały, a także wola ludu, zawsze interpretowana jako wola Boga), udzielał swemu doczesnemu królestwu.

Zatem poprzez targnięcie się na personę panującego – powtórzę – dokonywała się świętokradcza ingerencja w pierwotną materię kosmosu, gdzie nie nastąpiło jeszcze zróżnicowanie i nie mogło być mowy o jakichś odrębnych od siebie płynach. Istniały one jako homogeniczna, jedna Ciecz, której upust prowadził ostatecznie do pochłonięcia zbrodniarza. Nigdy przecież nie mógł się on oswobodzić od swych związków z kosmicznym płynem: przelana w akcie zbrodni krew królewska – nie poddająca się jej wodnej odmianie płamy-piętna – krwawa odpłata z własnych żył złoczyńcy za popełnioną zbrodnię – tworzyły nieubłaganą triadę boskiego wyroku. Obraz losu, który został przeklęty.

Ważny jest przy tym element trzeci tej triady, jej niepokojący problem. Problem, zawierający się w pytaniu, z jakiej racji krew zbrodniarza – przelana w ostatnim akcie dramatu, jako odpłata za królobójstwo i, zarazem, jako uzupełnienie sprowokowanych owym aktem ubytków w jednorodnym Płynie kosmicznym – może być nimi właśnie? Na czym polega jej równowartość wobec krwi królewskiej i substytucja wobec transcendentalnej Cieczy? Końcowe partie *Makbeta* (a i inicjująca jego krwawe rytuały wieszczba) prowadzą dobrze ku rozwiązaniu tej zagadki. Powiadają one przecież, że królobójca może zostać pozbawiony życia w sytuacji podwójnego sprzężenia: gdy zachwiany zostanie spektakularnie ład kosmosu (las powędruje) i gdy dosięgnie go ręka mściciela, nie zrodzonego przez kobietę.

Odrodzeniowy *common sense* każe wprawdzie Szekspirowi okaleczyć strukturę mitu przez naturalistyczne, zgodne z potocznym doświadczeniem rozwiązanie (wędrowny las zastępuje on zatem gałęziami, którymi maskują swą obecność wojska antymakbetow-

skiej koalicji, zaś miast zrodzonego na sposób bogów mściciela przedstawia nam pogrobowca – człowieka wydobytego kleszczami z łona niezwywej już matki).

Preparowanie mitu przez Szekspira nie sprowadza się jednak tylko do nadania mu zgodności ze zdrowym rozsądkiem. Stara się on bowiem dokonać tym sposobem o wiele ważniejszej operacji – operacji ideologicznej, dyktowanej mu przez związki z panującą w Anglii dynastią o niepewnej tradycji (oczernił przecież z tego powodu Ry-szarda III). Stara się zatem zataić, że królobójca jest na swój sposób królem. Że przelanie krwi królewskiej nie było tylko i wyłącznie daremnym przelaniem kosmicznego i boskiego Płynu z obszaru Transcendencji, lecz także aktem stanowienia nowego władcy i sakralizacji jego osoby. Powidoki tej krwi (nieusuwalne plamy na duszy) gnębią co prawda Lady Makbet, wiodą ją ku szaleństwu i śmierci – ale poprzez tę opowieść Szekspir, apologeta pewnego monarszego reżymu i ideolog jego nienaruszalności, chce nas znowu wyprowadzić na manowce, dowieść, że jakoby nic z tej krwi nie przyłgnęło do rąk i ciała samego Makbeta (sprawcy, skądinąd, swoistej rzezi niewiniątek, dokonanej – jak w przypadku Mateuszowego Heroda – *per procura*, przez naślanych siepaczy).

Nie da się jednak ukryć, że i w tym wypadku – mimo wszystkich masek i korektorskich zabiegów – przelana krew króla udzieliła się królobójcy. Stała się jego okrutnym, złowieszczym namaszczeniem, poprzez które dostąpił on jednak wszelkich oznak i przymiotów władzy monarszej, łącznie z jej kapłaństwem oraz ontologicznym powiązaniem z *sacrum* i kosmicznym ładem. Także więc z kolei i powalenie Makbeta musi uruchamiać po swojemu katastrofę naturalnego porządku świata i wymagać takiej kreacji bohatera-zabójcy, by wiązały go oczywiste relacje ze świętością, by akt jego narodzin niósł oczywiste skojarzenia z obrazami narodzin bogów. Chociaż bowiem czyny Makbeta urągają chrześcijańskiej moralności Szekspira i jego współczesnych, nie da się tych działań uwolnić jeszcze od logiki i presji dawnej podświadomości sakralnej, sięgającej swymi korzeniami być może neolitu i tworzącej wspólne, uniwersalne podglebie kultury – żywą i „jadowitą” warstwę, która co i rusz przenika zarastając ją z pokolenia na pokolenie słoje, która wciąż ujawnia się jako trucizna nie do strawienia.

Szekspir odsłania zatem pewien stary porządek mityczny, który znamy dobrze z przekonujących i rozległych studiów Frazera nad

osobą „świętego króla”, wybieranego po to, by złożyć nań wszystkie winy wspólnoty, a następnie go zabić. W rozmaitych wcieleniach, w obrębie wszystkich kultur dawnych występowała ta tragiczna postać – o złożonych powiązaniach z kultami płodności i śmierci, zabijania i rodzenia się do życia, wegetacji i zbiorów (historia obrzędowości magicznej dowodzi przy tym niezbicie, że również Choinka – drzewko Bożego Narodzenia – jest poprzez swą symbolikę wtopiona w cykl wegetacyjny, że ucieleśnia jego rytuały, że stanowi obraz przejścia z ciemności ku jasności, z czasu ascezy i postu ku czasowi obfitości itd.). W relacji Frazera ujawnia się więc jednocześnie religijny dualizm i zasadnicze rozdzielenie, których źródłem jest tożsamość kultów płodności i ich bogów z kultami i bogami śmierci (takich właśnie jak Astarte oraz jej moabickie wcielenie ze steli króla Meszy – Isztar-Kemosz). Wyrażało się to najmocniej w rytualnych zabójstwach, uświęcających nowe zbiory (nie tak bardzo jesteśmy odlegli od tej neolitycznej struktury: jeszcze dwadzieścia-trzydzieści lat temu jej rudymenty – wyzute już z okrucieństwa i głębokiego znaczenia – tkwiły wciąż w dziecięcej kulturze mojej prowincji).

„Święci królowie” nieśli w sobie tę tożsamość i to powiązanie przez stulecia, z otchłani archaicznych kultur przeprowadzali w kultury nowe, w przestrzeni których pełny sens ich trwania nie potrafił się już ujawnić. W szczególności czynił to tajemniczy Król Lasu znad jeziora Nemi w starożytnej Italii. „Na północnym brzegu jeziora, tuż pod przepaścistą skałą..., znajdował się święty zagajnik i sanktuarium bogini Diany z Nemi, czyli Diany Leśnej... W tym świętym zagajniku rosło drzewo, wokół którego można było dostrzec krążącą przez cały dzień i prawdopodobnie do późnej nocy mroczną postać. W ręce dzierżył ów człowiek nagi miecz i bez przerwy rozglądał się wokół, jak gdyby w każdej chwili mógł się spodziewać napaści wroga. Był to kapłan i morderca, wypatrujący tego, który go wcześniej lub później zamorduje i obejmie po nim urząd kapłana. Takie prawo obowiązywało w sanktuarium. Kandydat na kapłana nie miał wyboru. By objąć stanowisko, musiał zgładzić swego poprzednika, a urząd po nim piastował do chwili, gdy sam ginął z ręki następcy silniejszego i bardziej przemyślnego. Ze stanowiskiem tak niepewnym związany był tytuł króla...”

Znaczenie tej osoby i jej zachowań było już ukryte dla obywateli cesarskiego Rzymu – dla pobożnych pielgrzymów, przybywających

do sanktuarium Diany Leśnej – choć przecież sam rytuał był przez nich podtrzymywany. Nie trzeba wyliczać tu jego rozgałęzień, powiązań, asocjacji z innymi wątkami i obrzędami, z mitami Adonisa, Attisa, Ozyrysa, Dionizosa, z zabijaniem, zjadaniem i zmartwychwstawaniem bogów, z kultami urodzaju, drzew i kultami myśliwskimi, z ideologiami „kozła ofiarnego”, postaciami królów-czarowników i królów-kapłanów – z tymi wszystkimi elementami, które autor *Złotej Gałęzi* zespolił w misterny, logiczny ciąg. Warto jednak przypomnieć obecność „świętego króla” w starożytnej kulturze żydowskiej, nie różniącej się zresztą w tym względzie od kultur okolicznych. Warto też podkreślić, że jest to w tej kulturze pasmo wyraziste i trwałe – od czasów Hioba (jak ujawnia to René Girard, odsłaniając w narracji biblijnej standardowy rytuał wyznaczania i likwidacji „kozła ofiarnego” – może nawet króla-kapłana, wydanego wraz ze swym rodem na świętą rzeź), poprzez stosunki między Saulem i Dawidem, do pasma sakralnych królobójstw w Królestwach Podzielonych (Izraelu i Judzie), a także w państwie Machabeuszów i – co najważniejsze – Herodiadów.

Kim jednak – aby zamknąć ten wątek i wyjaśnić przy okazji pewną tajemnicę – był italski Król Lasu, najbardziej skryty ze „świętych królów”? „Był on może – przypuszczał Frazer u kresu swej wędrówki za jego mrocznym cieniem – wcieleniem z krwi i kości wielkiego italskiego boga nieba, Jupitera, który w dobroci swej zstąpił z nieba w błysku pioruna, by zamieszkać między ludźmi w jemiele, miotle piorunowej – Złotej Gałęzi – rosnącej na świętym dębie w dolinie Nemi. Jeśli tak było naprawdę, nie zdziwi nas wówczas, że kapłan z obnażonym mieczem strzegł mistycznej gałęzi, w której znajdowało się życie boga i jego własne. Bogini, której służył i którą poślubiał, była, jeśli moje przypuszczenia są słuszne, nie kim innym, jak Królową Niebios, małżonką prawdziwego boga nieba”.

A więc – jeżeli Frazer się nie mylił – Król Lasu to również *le dieu caché*, „bóg ukryty”. Ukryty jednak paradoksalnie – w żywym, widzialnym ciele króla-kapłana. Ciele nieustannie wystawionym na pokusę świętej i świętokradczej zbrodni – na łup jego następcy i, zarazem, mordercy. W istocie zatem nie był on, jak chciał Frazer, „wcieleniem boga”, lecz raczej jego pałubą, jego epifenomenem. Dzięki temu, poprzez dokonywane na nim permanentnie królobójstwo, nie mogło się dokonać bogobójstwo: *sacrum* trwało, choć ginęła za każdym razem, za każdym zamachem, jego materialna

powłoka, jego kukła i maska. Tajemnica owej pałuby pozostawała zaś na wieki w zasklepieniu, w hermetycznym relikwiarzu żywego, ludzkiego ciała: jednakże jego rozłupanie mieczem nie zdradzało sekretu – po zabójczym ostrzu *sacrum* misteryjne przeznaczenie „ukrytego boga” spływało wraz z krwią na osobę mordercy.

Epifania nie mogła więc zostać nigdy dokonana, bo wraz z odsłonięciem tajemnicy – odkryciem obecności boga – musiało nastąpić jej zniszczenie: musiał zostać zadany bezpośredni, śmiertelny cios w ogołoczone już *sacrum*. Ku temu tragicznemu bogobójstwu zdaje się biec początkowo rozwój wydarzeń, opisanych przez Mateusza jako pojawienie się Gwiazdy, niepokój Heroda oraz wędrówka i hołd Trzech Magów ze Wschodu, którzy przybywają, aby ujrzeć Dziecię. Dokonuje się oto Epifania (jak przecież określa się święto Trzech Króli na chrześcijańskim Oriencie) – przed światem odsłania się wewnątrz betlejemskiego domu i, tym samym, królewska tajemnica Jezusa. Co istotne, odsłania się ona na pozór i przed Herodem. Jednak jemu i jego otoczeniu właściwy sens owej Epifanii nie jest w istocie dostępny. Herod Wielki widzi w niej więc tylko – zgodnie z sugestiami „arcykapłanów i uczonych ludu” (Mt 2, 4), nawiązujących do proroka Ozeasza (Oz 11, 1) – ujawnienie nowego władcy i zagrożenie dla swego tronu: „A ty, Betlejem, ziemio Judy, nie jesteś zgoła najlichsze spośród głównych miast Judy, albowiem z ciebie wyjdzie władca [*egomenos*, „dowodzący” – powiada dosłownie tekst grecki; Z. M.], który będzie pasterzem ludu mego, Izraela” (Mt 2, 6).

Jednak coś się wydarza: pomiędzy dziecięcym Jezusem, ujawnionym w akcie Epifanii przed Mędrcami, a Herodem – który już wie lub przeczuwa, co nastąpiło – na nowo rozciąga się zasłona tajemnicy. Magowie, „otrzymawszy we śnie nakaz [*chrematitentes katonar*, „otrzymawszy wyrocznie we śnie” – Z. M.], żeby nie wracali do Heroda [któremu, zwiedzeni zapewnieniem, że i on odda pokłon Dziecięciu, obiecali stosowne informacje – Z.M.], inną drogą udali się do swojej ojczyzny” (Mt 2, 13). Zarazem też i „anioł Pański ukazał się Józefowi we śnie i rzekł: «Wstań, weź Dziecię i Jego Matkę i uchodź do Egiptu; pozostań tam aż ci powiem; bo Herod będzie szukał Dziecięcia, aby je zgładzić». On wstał, wziął w nocy Dziecię i Jego Matkę i udał się do Egiptu; tam pozostał aż do śmierci Heroda” (Mt 2, 13-15).

Zatem nie tylko tajemnica, ale i pusta – ogołoczona z obecności Dziecięcia – przestrzeń dzieli Heroda od bogobójstwa: nie może

być ono dokonane przecież przedwcześnie, „przed czasem”. Zresztą nie o bogobójstwo – tego jednak nie mógł on wiedzieć, miotając się w niepokoju, podstępach i gniewie – Herodowi chodziło. On poruszał się bowiem w obrębie polityki, w krwawym wnętrzu palestyńskiej historii – chciał jedynie zabić pretendenta do królewskiej władzy nad Izraelem. Na działanie tej historii wystawił też Jezusa i Mateusz, skoro urządził mu królewską Epifanię. Ale sam zaczął też mieć kłopoty z dziejami. Właśnie dlatego, by je rozwiązać, dla obu – króla i ewangelisty – niezbędne stało się wydarzenie w Betlejem, którego nie tłumaczy ani „straszny gniew” Heroda, zawiedzionego przez Mędrców (Mt 2, 16), ani nie poświadczają żaden historyk. Niezbędne stało się zniszczenie dziecięcych ciał, bowiem każde z nich mogło być *in potentia* pałubą – każde mogło zawierać w sobie królewskie przeznaczenie.

Tych kłopotów z historią nie ma, oczywiście, drugi z kanonicznych narratorów Jezusowej „ewangelii dzieciństwa” – Łukasz. Nie ma ich dlatego, że przedstawiona przezeń Epifania Dziecięcia mieści się w mitycznej przestrzeni pasterskiego świata. Świata, który przeżywa swe niepokoje i lęki, ale ma swoje cudowne opowieści i doświadcza cudownych zdarzeń, dokonanych w obrębie codzienności. W zwykłym kręgu zwykłych przedmiotów i ludzi, gdzie nie ma hołdowniczego, królewskiego rytuału i królewskich darów – mirry, kadzidła i złota – a pojawiają się zatłoczona „gospoda”, „złób”, „pieluszki” i, po prostu, „Niemowlę”.

Cóż mogą obchodzić króla Heroda, jego arcykapłanów i uczonych, narodziny jakiegoś dziecka w tym peryferyjnym i hermetycznym świecie? Nawet wtedy, gdy towarzyszą temu cudowne okoliczności i mesjanistyczne zapowiedzi, odsyłające do Dawidowej tradycji – nie ma żadnego *iunctim* między garstką ciemnych, niepiśmiennych pasterzy, z ich prostacką kosmologią i angelologią, a hellenistycznym dworem w Jerozolimie i kierowaną przez pragmatycznych saduceuszy Świątynią. Nie ma także wtedy, gdy lud doświadcza na swój prymitywny sposób niepokojącej obecności *sacrum* i zdaje się ulegać najwyraźniej mesjanistycznym naukom faryzeuszy – byle z tego wszystkiego tylko nie wyłączył się bunt przeciwko lokalnej władzy, świeckiej i duchownej, oraz Rzymowi. A ten bunt – jeśli poszukiwać jego podstaw w Łukaszczej narracji o Narodzeniu – bynajmniej nie groził: gdy skończyła się „cicha Noc, święta Noc”, rozwiały się gdzieś wizje i doświadczenia pasterzy, stały się wiedzą serca, Łukasz musiał zdać już pobieżną

relację z oficjalnego, standardowego obrzędu – obrzezania Jezusa i nadania mu imienia (*Łk 2, 21*). Nie nastąpiła żadna ucieczka do Egiptu, żadna rzeź – rozpoczęła się ludzka zwyczajność żydowskiego dziecka w Nazarecie i Jerozolimie, w której wprawdzie było miejsce na cudowne upusty *sacrum*, nie zdarzały się natomiast akty dramatycznej konfrontacji z polityką i historią. Pamiętać trzeba jednak i o tym, co rozegrało się wcześniej:

„Kiedy tam [w Betlejem – Z.M.] przebywali, nadszedł dla Maryi czas rozwiązania. Porodziła swego pierworodnego Syna, owinęła Go w pieluszki i położyła w żłobie, gdyż nie było dla nich miejsca w gospodzie. W tej samej okolicy przebywali w polu pasterze i trzymali straż nocną nad swoją trzodą. Naraz stanął przy nich anioł Pański i chwala Pańska zewsząd ich oświeciła, tak że bardzo się przestraszyli. Lecz anioł rzekł do nich: «Nie bójcie się! Oto zwiastuję wam radość wielką, która będzie udziałem całego narodu: dziś w mieście Dawida narodził się wam Zbawiciel, którym jest Mesjasz, Pan. A to będzie znakiem dla was: znajdziecie Niemowlę, owinięte w pieluszki i leżące w żłobie». I nagle przyłączyło się do anioła mnóstwo zastępów anielskich, które wielbiły Boga słowami: «Chwała Bogu na wysokościach, a na ziemi pokój ludziom Jego upodobania». Gdy aniołowie odeszli od nich do nieba, pasterze mówili nawzajem do siebie: «Pójdźmy do Betlejem i zobaczymy, co się tam zdarzyło i o czym nam Pan oznajmił». Udali się też z pośpiechem i znaleźli Maryję, Józefa i Niemowlę, leżące w żłobie. Gdy Je ujrzeli, opowiedzieli o tym, co im zostało objawione o tym Dziecięciu. A wszyscy, którzy to słyszeli, dziwili się temu, co im pasterze opowiadali. Lecz Maryja zachowywała wszystkie te sprawy i rozważała je w swoim sercu. A pasterze wrócili, wielbiąc i wysławiając Boga za wszystko, co słyszeli i widzieli, jak im to było powiedziane” (*Łk 2, 6-20*).

Opowiadając to wszystko Łukasz nie posługuje się więc żadnym bliskowschodnim obrazem narodzin króla, jak czyni to Mateusz. Nawet jego aluzje do pochodzenia Jezusa z domu Dawida są niejasne, dwuznaczne. Mowa wprawdzie o Betlejem jako o „mieście Dawidowym”, ale rodowód, przytoczony w Ewangelii, nie podtrzymuje tej tradycji – składa się chyba z imion przypadkowych i niepewnych. Na dodatek różni się on całkowicie od królewskiego i Dawidowego rodowodu, podanego przez Mateusza, i jest uważany przez niektórych egzegetów za genealogię Maryi, nie zaś Józefa. Łukasz nie eksponuje go ponadto, umieszcza na miejscu poślednim, choć granicz-

nym – tuż po „ewangelii dzieciństwa”, między chrztem w Jordanie i kuszeniem na pustyni (*Łk 3, 23-38*). Inaczej zatem niż Mateusz, który manifestacyjnie, od monarszego, najeżonego wielkimi imionami rodowodu Jezusa i – ściślej – proklamacji jego pochodzenia z domu Dawida, rozpoczyna swą Ewangelię (*Mt 1, 1-17*).

To zaś musiało prowadzić wprost do rzezi niewiniątek jako specyficznego rytuału walki o władzę. Rytuału, co do którego Mateusz był świadomy, że jest on czymś nieuniknionym w owym miejscu i czasie, w obrębie owej tradycji religijnej i politycznej, jeśli już wcześniej, w opisie Narodzin, przywołało się obraz Jezusa-Króla. Dwaj królowie i dwa królestwa – przeciwstawione sobie – ewokowały od zaraz, od pierwszych chwil współobecności i współdążenia do władzy nad Izraelem, taki Grand Guignol. Historia nie pozostała w tym względzie wyboru, próżni.

Tak, ten obrzęd był nieuchronny, jak sęp, który spada na pobożewisko.

9

Pora wreszcie powrócić do steli Meszy. Tekst jej dowodzi zatem, że znamienna dla tego władcy kultura przemocy nie jest ekspozycją irracjonalnego, ślepego zła. Że – przeciwnie – zło zostało tutaj wprzęgnięte w swoistą, rozbudowaną pracę nad sensem. Sens ten – którego Mesza jest w pełni świadomy i którego wymogów skrupulatnie przestrzega – daje się sprowadzić do prostego przeświadczenia: w warunkach względnej bliskości religijnej i kulturowej jednorodności, w przypadku pokrewieństwa cywilizacji i wiary (a z takim właśnie zbliżeniem i z procesem wyraźnej homogenizacji mamy do czynienia w Moabie Meszy i Izraelu dynastii Omriego, w baalizmie palestyńskiego pogranicza i jahwistyczno-bałwochwalczym synkretyzmie żydowskim VIII wieku p.n.e.), nowa władza królewska i nowy kult wymagają u swych początków świętej rzezi. Rzeź ta bowiem rozcina dotychczasową jednorodność, oddala bliskie dotychczas światy, brutalnie odpycha je od siebie i nadaje wzajemną autonomię.

10

Mamy tu również do czynienia – mówiąc o wypadkach z epoki króla Meszy i schyłku domu Omriego – z pewnym punktem kulmi-

nacyjnym w przestrzeni „długiego trwania”, z nawarstwieniem się jednorodności wrogich narodów aż do zatarcia granic. Aż do, jakby powiedział Girard, „odróżnicowania” ich obu we wzajemnym sprzężeniu religijno-kulturowym. „Odróżnicowanie” zaś, jak to wemy znowu od Girarda, jest podstawą i źródłem „przemocy sakralnej”. Tworzy ona rozległą, wykraczającą poza bezpośrednie pole działania *sacrum* (np. przenikając w obszar wojny, władzy czy gospodarki), kulturę przemocy, która z kolei – przewyciężając chaos i kryzys – na nowo musi zakreślić progi dyferencjacji, na nowo skategoryzować podziały i hierarchie, zrekonstruować tożsamość i odrębność.

Czas szczególnie głębokiej, dialektycznej bliskości-obcości Żydów i Moabitów jest bowiem jednocześnie krwawym i spazmatycznym czasem zmagania między Judą a Izraelem, epoką ich wewnętrznego chaosu i okresem, w którym podejmują one najpoważniejszą próbę dominacji nad Moabem, ziemią wędrowki ojców ku Kanaanowi. Ziemią, na której pograniczu z Gileadem (Pereą) piętrzy się Góra Nebo (835 m n.p.m.), skąd Mojżesz ujrzał przed śmiercią ziemię prawdziwą, Ziemię Obiecaną (*Lb* 27, 12; *Pwt* 3, 27; 34, 1-3), aż po Góry Galilejskie oraz Jezioro Genezaret, z majaczącymi za nim szczytami Hebronu.

Był jednocześnie kraj Moabitów obszarem, z którego wnętrza przenikały na dwory judzkich i izraelskich władców – ale także do wierzeń zwykłych ludzi – bałwochwalcze kultury, mieszając się z rodzimym jahwizmem i tworząc synkretyzmy religijne, tak niemiłe wyznawcom ortodoksji i żydowskiemu prorokom.

Owe tradycje mieszania się kultu Jahwe z kultem moabickich (i nie tylko moabickich) *baalów* były ponadto bardzo trwałe. Sięgały bowiem właśnie czasów wędrowki ku Kanaanowi, podczas której przybysze wchodzili w tak naganne wedle jahwistów związki polityczno-rodzinne z oddającymi cześć Baalowi-Peorowi Moabitami i Madianitami, jak opowiada o tym z dosadnymi szczegółami – nie szczędząc obrazów kar i słów potępienia – dwudziesty piąty rozdział Księgi Liczb (*Lb* 25, 1-18). I jak świadczy o tym, otwarta już całkiem na moabickie miazmaty, na mieszanie się ludzi, ras, religii i kultur, Księga Rut.

W epoce Królestw Podzielonych więzi między Moabem a Izraelem i Judą sprzęgły się jednak jeszcze bardziej niż w epoce „konkwisty” – przybrały dialektyczne formy odrzucenia i asymilacji wzajemnej, obustronnej wrogości i koalicji wspólnej przeciw impe-

rialnym potęgom (Asyrii, Damaszkowi, Aramowi, Babilonii, słabnącemu już Egiptowi). Także formy religijnego puryzmu i – przeciwnie – przenikania się kultów. Owa przemienna dwoistość, owo rozdarcie między akceptacją a negacją ujawniło się też paradoksalnie w wystąpieniach judzkich i izraelskich proroków – wystarczy przeczytać odpowiednie miejsca u Jeremiasza czy Amosa – pragnących przecież być stróżami czystości wiary, obyczaju i krwi. Raz więc kierują oni swe złorzeczenia i klątwy – przepojone natchnionym, świętym gniewem – ku Moabowi jako symbolowi obcej, niszczącej siły. Innym razem zajmuje on w przywoływanych przez nich obrazach religijnego i moralnego upadku, w jego apokaliptycznej strukturze – niby bliski krewniak – miejsce obok Izraela i Judy. Ma też swój udział w przewidywanych dla nich karach bożych: grzech tu jest więc wspólny, wspólna też wina i pokuta.

11

Pozwala to zrozumieć szczególnie mechanizm świętych rzezi Meszy jako rzezi niemal wewnętrznych, dokonujących się w obrębie jednorodnego środowiska, które przenikał ten sam w istocie chaos i związany z nim „kryzys odróżnicowania”. Obcy, naprawdę obcy, wkroczył w ten homogeniczny krąg kultury i religii całkowicie inaczej. To prawda – i on odwoływał się do mechanizmu rzezi, i on powoływał się na pomoc i łaskę swych bogów. Jednak obie te realności – rzeź i *sacrum* – wyrażały się w odrębnych, wyraźnie od siebie oddzielonych porządkach dyskursu. Pierwszy z nich wypowiadał zatem okrutną, autonomiczną moc króla-wojownika, drugi mówił o sile sprzyjających mu bóstw. Jeśli porządki te w jakimś miejscu się przenikały, to dowodziło to raczej boskiej roli władcy niż otwarcie sakralnego charakteru sprawianych przezeń rzezi. Świadczy o tym np. dokonany przez asyryjskiego króla Salmanassara II opis bitwy pod Karkar, w której pokonał on koalicję władców syryjsko-palestyńskich, m.in. izraelskiego króla Jehu (jego to właśnie zamachowi dom Omriego zawdzięczał swój upadek, a Mesza swe triumfy, bo jego też dziełem była „wzorcową” rzeź święta, o jakiej tu wspominałem i do jakiej niebawem powrócę): „Potężną siłą, którą Assur, pan mój, mi dał, silną bronią, którą mi darował Nergal [bóg podziemia i zarazy – Z.M.] przede mną kroczący, zmierzyłem się z nimi [z dwunastu władcami koalicji – Z.M.]. Od Karkar do Gilcan zadałem im klęskę. Czter-

naście tysięcy wojowników położyłem trupem przy pomocy mej broni. Jak Hadad [bóg burzy – Z.M.] spuściłem na nich chmurę, daleko rozrzuciłem ich trupy i zapełniłem równinę ich poległym żołnierzem... Za szczupłym było pole, by ich było można na nim pomordować, obszernej równiny trzeba było dla ich pochowania. Ich trupami zatrzymałem rzekę Orontes jak gdyby tamą. W owej bitwie zabrałem im rydwany, konie i uprzęże...”.

Słowem, mechanizm zdaje się być prosty: im bliższe, im bardziej podobne są do siebie strony zmagania, tym wyraźniejszy i tym bardziej rozbudowany staje się sakralny charakter stosowanej przez nie wobec siebie przemocy. Tym bardziej rzeź zyskuje na świętości. Przynajmniej w żydowskim – i w ogóle palestyńskim – świecie starożytnym, o którym tu mowa. Oznacza to, że najgłębiej mechanizm taki ujawnić się musiał w życiu wewnętrznym Izraela (i Judy) – w strukturze przewrotu, spisku, zamachu stanu, wojny domowej. Zwłaszcza wtedy, gdy zarazem było to działanie o zasadniczych inspiracjach religijnych, działanie religijno-polityczne. Poprzez swój biblijny zapis tworzyło zaś ono trwałą i zrytualizowaną tradycję gwałtownego, jednoczesnego przejmowania władzy królewskiej i sakralnej.

Odnosiło się ono szczególnie w świadomości Żydów do momentu restytucji – albo przynajmniej ujawniania się politycznej lub militarnej przewagi – domu Dawidowego oraz wiary w jednego Boga (rygorystycznego jahwizmu i jego proroków) nad bałwochwalstwem oraz hołdującymi mu królami i fałszywymi prorokami. Tak jest np. wtedy, gdy prawowierny król judzki Abiasz z rodu Dawidowego pokonuje w bitwie Jeroboama (Hieroboama), bałwochwalczego władcę Izraela o odmiennej genealogii: „Wtedy wszyscy [wojownicy Abiasza – Z.M.] jednym głosem zawołali ku Bogu – pisze w *Starożytnościach* Józef Flawiusz – by wspierał ich w walce, kapłani zadęli w trąby i runęły zastępy przeciw nieprzyjaciołom, wznosząc okrzyk bojowy. Bóg skruszył odwagę wrogów, a wojsku Abiasza przydał mocy. Nigdy nie zanotowano takiej rzezi [...], jaką sprawili oni wśród armii Hieroboama, gdy Bóg udzielił im owego wspianiałego i rozgłośnego zwycięstwa...” (VIII, 283-284). Ostatecznie kończy się to spiskiem i inną rzezią, gdy Basanes (Basza), syn Seidosy, „po zabiciu Nabadosa [syna Jeroboama – Z.M.] zagarnął władzę królewską i wymordował cały ród Hieroboama. Wtedy to wypełniło się proroctwo Boże, bo ci krewni Hieroboama, którzy polegli

w mieście, zostali rozszarpani i pożarci przez psy, tych zaś, którzy padli na polach, rozwlóczyły ptaki. W ten sposób dom Hierobama poniósł należną karę za jego bezbożność i nieprawość” (VIII, 288-289). Podobnie z kolei została wytępiona rodzina Baszy. Ważne tu jednak, że do struktury rytualnej rzezi w imię prawdziwej wiary i nowego królestwa należy zasada podskórnego działania – spisku, zamachu stanu. Właściwość ta będzie czymś trwałym i ujawni się też na swój sposób w Mateuszowym przekazie o działaniu Heroda, w informacjach o jego przewrotnych i potajemnych przedsięwzięciach.

12

Rzeź sakralna o wszystkich tych własnościach uzyskała najpełniejszy swój wyraz w biblijnej narracji o zamachu stanu dokonany przez izraelskiego wodza Jehu. Zamachu, inspirowanym oczywiście przez jahwistów. Zamachu, w wyniku którego obalony został ostatni z domu Omriego, król Joram, i w wyniku którego zamachowiec stał się nowym władcą (841-813). To oznaczało umocnienie – przejściowe zresztą i nietrwałe – jednobóstwa. Ale oznaczało również osłabienie siły witalnej państwa, z czego skorzystali przede wszystkim asyryjscy najeźdźcy (i czujny król Mesza).

Król Joram izraelski (król judzki, jego szwagier, miał tak samo na imię) lizał się w swej stolicy – Jizreel – z ran, jakie zadali mu Aramejczycy. Armie, pod wodzą Jehu, pozostawił zaś w obozie wojskowym w gileadzkim Ramot. Moment ten wykorzystał przebiegły znany miłośnik gry na harfie, prorok Elizeusz, posyłając swego młodego ucznia, by na osobności i z nienaacką namaścił wodza na króla, a następnie przekazał mu stosowne proroctwo – które było po prostu wyrokiem śmierci na rodzinę królewską – i zbiegł (pozostawiając pomazańca sam na sam z pokusą władzy i ze świadomością, że liczyć może na poparcie potężnej partii jahwistów). Tak się też stało (2 *Krl* 9, 1-10).

Ważny jest tu jednak sam tekst proroctwa, pokazujący, że rzeź sakralna – jako podwalina nowego panowania i restytucji religijnej – jest już w istocie obrzędem o stałym porządku i schemacie. Obrzędem, który w Izraelu zaledwie w ciągu kilkudziesięciu lat uzyskał już trwałą, świadomie podtrzymywaną tradycję. „Tak mówi Pan, Bóg Izraela – recytował zatem posłaniec w namiocie Jehu tekst

podyktowany przez Elizeusza, zawierający w sobie starsze jeszcze proroctwo, rzucone przez proroka Eliasza w twarz królowi Achabowi i jego żonie z powodu morderstwa na Nabocie – Namaściłem cię na króla nad ludem Pańskim, nad Izraelem. Wytracisz ród Achaba [syna Omriego – Z.M.], twego władcy, a ja pomszczę krew sług moich, proroków, i krew wszystkich sług Pańskich na Izebeli [Jezebel, córka króla-kapłana Tyru, żona Achaba i matka Jorama – Z.M.]. Zginie cała rodzina Achaba. Wytępię Achabowi nawet chłopca, niewolnika i wolnego w Izraelu. I postąpię z rodziną Achaba jak z rodziną Jeroboama, syna Nebata, i jak z domem Baszy, syna Achiasza [Seidos – Z.M.]. Izebelę zaś pożrą psy, a nikt [jej] nie pochowa” (2 Krl 9, 6-10).

W rezultacie tego mocno ziemskiego proroctwa – powiada już bez ogródek Pismo – „Jehu, syn Jozafata, syna Nimszego, uknuł spisek przeciw Joramowi” (2 Krl 9, 14). Spisek, którego rzeźniczne efekty po wielokroć przekroczyły wymiar kary Bożej zapowiedzianej w profecji. Powożąc zatem szaleńczo rydwanem – i mając za sobą poparcie jahwistów oraz wojska – Jehu pognął do Jizreel. Pod jego murami zabił strzałą z łuku Jorama, trafiając go między łopatki – prosto w serce – gdy ten rzucił się do ucieczki. Zwłoki króla kazał zaś Jehu porzucić – zgodnie z wyrocznią proroka Eliasza – na polu Nabota, zagrabionym ongiś przez Achaba. Zraniony został również nowy król Judy, młody Ochozjasz, który przybył z wizytą do kurującego się wuja (tego poprzez matkę Achabowego wnuka, zmarłego niebawem z ran w Megiddo, przewieźli słudzy do Jerozolimy, gdzie został pochowany w grobie przodków). Po zamordowaniu obu władców Jehu mógł zacząć wreszcie stołeczne Jizreel (2 Krl 16-29).

Tu właśnie, w pałacu królewskim, rozpoczął się tak naprawdę kreowany przez Jehu Grand Guignol, jego tyleż prywatny, co religijny teatr śmierci:

„Kiedy Jehu wszedł do Jizreel, a Izebel się o tym dowiedziała, poczerniła sobie powieki, ustroiła głowę i patrzyła z góry przez okno. Gdy Jehu wchodził przez bramę, zawołała: «Czy dobrze ci się powodzi, Zimri, zabójco swego pana [ta szydercza aluzja odnosi się do losu Zimriego, dowódcy połowy rydwanów, który zabił króla Eli, by rządzić potem ledwie siedem dni – Z.M. za B.T., 1 Krl 16, 15]?». On zaś podniósł głowę w stronę okna i zawołał: «Kto jest ze mną? Kto?». I spojrzeli ku niemu z góry dwaj lub trzej eunuchowie. Wtedy rozkazał: «Wyrzucie ją!». I wyrzucili ją, a krew jej

obryzgała mur i konie, które ją roztratowały. Następnie wszedł, a kiedy najadł się i napił, powiedział: «Zajmijcie się tą przeklętą i pochowajcie ją, ponieważ jest córką króla». Wyszli, aby ją pogrzebać, lecz znaleźli tylko czaszkę, nogi i dłonie. Kiedy wrócili i oznajmili mu, powiedział: «Oto słowo Pana, które wypowiedział przez swego sługę Eliasza z Tiszbe: Na polu Jizreel psy będą żarły ciało Izebeli. A trup Izebeli będzie jak gnój [gra słów, *bozebel* znaczy po hebrajsku „gnój” – Z. M., za B. T.] w obrębie Jizreel, tak, że nie będzie można powiedzieć: To jest Izebel» (2 *Krl* 9, 30-37).

Mimo owych potwornych zdarzeń, mimo świętego teatru okrucieństwa, czyny Jehu były całkowicie racjonalne: niszczył oto filary znieprawionej bałwochwalstwem i prześladowaniem jahwistów władzy królewskiej i ustanawiał władzę własną. Sięgał jednak dalej, nie lękając się rzezi niewinnych – i niewiniątek.

Oto zażądał najpierw od mieszkańców miasta Samarii, by zamordowali siedemdziesięciu synów króla Achaba, których wychowywali. Zatem „zamordowali wszystkich siedemdziesięciu, głowy ich włożyli do koszów i posłali do niego, do Jizreel. Posłaniec przyszedł oznajmić mu: «Przyniesiono głowy synów króla». On zaś powiedział: «Ułóżcie je w dwa stopy u wejścia do bramy, aż do rana». Rano zaś wyszedł i stojąc przemówił do całego ludu: «Jesteście bez winy. Oto ja uknułem spisek przeciwko panu mojemu i zabiłem go. Lecz kto zabił tych wszystkich? Zrozumieście nareszcie, że nic ze słowa Pana, które On wypowiedział przeciw domowi Achaba, nie przepadnie. Pan wykonał to, co powiedział przez sługę swego, Eliasza». I Jehu pozabijał wszystkich pozostałych z rodziny Achaba w Jizreel, wszystkich jego możliwych, zaufanych i kapłanów, tak iż nikomu z nich nie pozwolił umknąć” (2 *Krl* 10, 7-11). Zgładził też i przypadkowo schwytych braci króla judzkiego, Ochozjasza: „i zamordowano ich nad cysterną Szałasów, czterdziestu dwóch ludzi; nie oszczędził z nich ani jednego” (2 *Krl* 10, 14). Zgotował wreszcie straszny los kapłanom i wyznawcom Baala, których zwał podstępnie do ich własnego sanktuarium, a następnie polecił wyrznąć straży przybocznej i tarczownikom; oni też „zburzyli świątynię Baala i zmienili ją na kloaki” (2 *Krl* 10, 18-27).

Rzeź niewiniątek, wspomniana w jednym tajemniczym wersecie św. Mateusza, wywodzi się z przestrzeni tych rytuałów. Jest ich

skrótową, symboliczną rekonstrukcją. Św. Mateusz wie to samo bowiem, tyle, że dużo wcześniej, co wiedział św. Efreem Syryjczyk. „Twój Syn jest Królem – przekonują Maryję wyposażeni w ową wiedzę Mędrcy z pieśni tego ostatniego – wiele koron On nosi, będąc wszystkich Panem, królestwo Jego sięga wszędzie, rozkazów Jego słucha każdy”. Wie też Mateusz, że królewskie Narodziny Jezusa, zapowiadane przez proroków i mędrców, przez cudowne zjawiska na ziemi i niebie, muszą trwożyć ziemskich władców. Herod z jego Ewangelii jest po prostu ich symbolem – znakiem przestachu ziemskiej władzy. To łekliwy tyran, który – wysłuchawszy opowieści Magów o nowym królu żydowskim i jego Gwieździe – „przeraził się, a z nim cała Jerozolima” (Mt 2, 3). Reakcja przerażonego króla opisana jest zresztą w Ewangelii w sposób mistrzowski: nie chodzi wcale o podstępny, których ima się niecny władca. Chodzi o coś więcej. O to, że autor Ewangelii dobrze wiedział, iż lęk owocuje przemocą. Że moc, co truchleje, przynieść musi wydarzenia w rodzaju rzezi niewiństek.

To jednakże zaledwie część prawdy. Nie o psychologię i nie o moralizatorstwo tu przecież chodzi. Także nie o polityczny wymiar, o sposób sprawowania rządów, o krwawą hermeneutykę *polis*, serwowaną wedle zasad antycznych tyranów. Warto bowiem zwrócić uwagę, że Herod w ostatnich latach panowania – nawet wtedy, gdy wił się w strasznej chorobie na łożu śmierci – dopuścił się tak okrutnych, tak absurdalnych zabójstw, że rzeź niewiństek wygląda przy nich jak błady cień zbrodni, nie zaś jak zbrodnia sama. Co więcej, wszystkie z nich potwierdzają poważne źródła historyczne – choćby Flawiusz. O zbrodniach tych, autentycznych aktach okrucieństwa Idumejczyka, Ewangelia św. Mateusza milczy. Nie interesuje jej Grand Guignol rzeczywisty – potrzebny jest jej jakiś inny, chociażby iluzoryczny, chociażby wymyślony, za to specjalnej natury. Wzorców było zaś mnóstwo dokoła – w czynach bliskowschodnich władców, w szaleństwie wyznaniowym tłumów, równie skłonnych jak tyrani do terroru i prześladowań. Tłumów, które miały już na swym koncie i masakry chrześcijan, czystych jeszcze i niewinnych, bo oczekujących paruzji Chrystusa.

Ale i ta figura – ta asocjacja – nie jest wciąż ostatecznym wymiarem, ostatecznym uzasadnieniem Mateuszowego zdania, choć i prześladowania współwyznawców mógł on mieć również na myśli. Choć mógł konstruować ich ideologiczną tradycję, równie dawną, rów-

nie świętą, jak Narodziny Pana, które tak oto się z nią splatały. Które wyzwały tak oto proces chrześcijańskiej – krwawej z punktu widzenia Mateusza, z perspektywy „plemienia Chrystusowego” w ogóle – historii własnej. To zaś, że rzeź niewiniątek sprawiał władca żydowski, mogło prowadzić nadto – w kontekście takiego ideologicznego zamiaru – do budowy własnej tożsamości chrześcijan, odrębnej od tożsamości Żydów, z którymi ich wciąż łączono, także we wspólnej dla obu tych podejrzanych religii cesarstwa strukturze męczeństwa.

Po cóż jednak Mateusz – jeśli miał tylko takie ideologiczne zamierzenie na myśli – przywoływałby wcześniej, nim opowiedział nam o rzezi niewiniątek, całą ideologię królewską? Po cóż konstruowałby Dawidowy rodowód Jezusa i odtwarzał bliskowschodnie obrazy narodzin królów? Wyjaśnić to może pewna podwójna nieobecność: otóż w rzezi betlejemskiej oba jej podstawowe podmioty nie pojawiają się bezpośrednio na scenie. Są tam wyłącznie *per procura*, za pośrednictwem swych reprezentantów – Herod poprzez swych oprawców, Jezus poprzez zabijanych młodzianków. W Grand Guignolu Mateusza główną rolę grają zatem pałuby i maski, nie zaś rzeczywiści bohaterowie – Herod, zamknięty w swym pałacu, i Jezus, oddalający się na osiołku (jak chcą apokryfy) ku egipskiemu Heliopolis, miastu słonecznego kultu i siedzibie ptaka Feniksa. Nie chodzi tu bowiem wcale o zmagania osób, ale o grę sił, które one sobą przedstawiają.

Siły te można wyobrazić sobie rozmaicie. Najprościej – w politycznej przestrzeni – byłoby widzieć je jako potęgi dwóch królów, toczących ze sobą dialog w odruchowym i mającym bogatą dziejowość języku świętej rzezi. Za pośrednictwem wszystkich tych rytuałów, jakie znano dobrze z moabickich wojen i zamachów na własnych władców żydowskich. Do tych rytuałów mogła jednak sięgnąć tylko strona zwycięska, zwłaszcza wstępująca na scenę dziejów. W rozumieniu Mateusza był nią oczywiście Jezus. Ale z zasadniczych, moralnych i religijnych względów, z samej istoty jego nauki, byłoby to absurdem. Byłoby też absurdem z innego powodu – świątące w chwili Narodzin królestwo Jezusa nie było królestwem „z tego świata”, nie miało żadnej ziemskiej mocy, żadnych siepaczy. Mateuszowi więc pozostawało tylko jedno: odwrócenie sytuacji, przeniesienie krwawej odpowiedzialności za rytuał, który musiał przecież zostać uruchomiony z racji zmagania dwóch konkurencyjnych władców, na Heroda.

Siły, o jakich mowa, można rozumieć i inaczej jeszcze: w perspektywie „kryzysu odróżnicowania”, o którym pisze Girard. Miałyby one tedy wymiar przede wszystkim społeczny i religijno-kulturowy, zmierzając do stworzenia różnicy pierwotnej między judaizmem a chrześcijaństwem, między „synami Abrahama” a „synami Chrystusa”. Cóż bowiem mogłoby ich lepiej oddzielić od siebie niż akt absurdalny i okrutny – krwawe pasmo rzezi na niewiniątkach? Oddzielić od samego początku, niemalże od momentu Narodzin Jezusa? Tyle tylko, że Mateuszowy rodowód Jezusa wskazuje nań od razu, od pierwszego wersetu, jako na „syna Dawida, syna Abrahama”? Zatem ten sens religijno-kulturowy rzezi niewiniątek odnosi się, być może, nie ku przestrzeni społecznej, nie ku synchronii, a ku diachronii? Może jest sensem historiozoficznym, temporalnym – jako swoisty *rite de passage*, krwawy obrzęd inicjacji nowego czasu, radykalnego przejścia ze starej epoki do królestwa przyszłości? Z jednej strony, jako krwawe pasmo w poprzek historii, wymazując z pamięci i odsyłając w otchłań przeszłości stare formy ludzkiego trwania i ludzkiej wiary, z drugiej – tworząc fundament nowej władzy i wiary? Słowem, będąc mordem założycielskim, przenieścionym z Jezusa – w paradoksalnym akcie odwrócenia, z powodów, o których była tu przed chwilą mowa – na Heroda?

Pozostaje wreszcie możliwość trzecia: sakralny i kosmiczny charakter wydarzeń, ich oderwanie – właśnie sama niehistoryczność rzezi niewiniątek jest tu głównym argumentem – od czasowości realnej, odstąpienie od bezpośredniej obecności podmiotów zasadniczych składają się na wizję zmagania innego rzędu. Zmagania dokonujących się w pozaludzkiem świecie, w obszarze pozaziemskiej pramaterii i pozaziemskiego czasu. Zmagania, które zdają się sięgać, znajdując tam swe zakorzenienie, ku pierwiastkowemu dualizmowi bytu – podziałowi na męskie i żeńskie, napięciu między Erosem i Thanatosem.

Mateusz, wspominając o rzezi, pozostawia tu wyraźny, choć kaleki ślad swych jednoznacznych przekonań w tej sprawie (jeśli to on w ogóle, a nie kto inny – jak chcą Eugen Drewermann, Jean-Claude Barreau i inni „jezusalodzy” po Bultmannie – jest autorem „ewangelii dzieciństwa”, jeśli nie mamy w tym miejscu do czynienia z późniejszą interpolacją, z apokryficznym zmyśleniem). Obraz Herodowych poczynań w Betlejem, wkomponowany w literacki cytat z Jeremiasza o rozpaczach Racheli, „matki Izraela”, nad utratą dzieci, byłby więc krańcowym – i dlatego okrojonym do rozmiarów jednego wer-

setu – wyrazem triumfu pierwiastka męskiego, tożsamego tu z Thanatosem, nad pierwiastkiem żeńskim (i Erosem), triumfu śmierci nad ideą płodności i macierzyństwa. Tym bardziej, że cały kontekst Mateuszowej „ewangelii dzieciństwa” nie jest bynajmniej neutralny.

Przeciwnie, jest on u Mateusza aż do przesady maskulinistyczny: podmiotami jego historii, aż do chrztu w Jordanie i kuszenia, są wyłącznie sami mężczyźni – Józef, Jezus, Mędrcy ze Wschodu, Herod, Jan Chrzciciel, nie wspominając o tłumach drugorzędnych postaci, takich jak arcykapłani i uczeni ludu, oprawcy, faryzeusze i saduceusze. Nawet Maryja jest tu przede wszystkim żoną Józefa, biernie poddaną jego decyzjom i działaniom (*Mt 1, 18-26; 2, 13-14; 2, 19-23*). To mężczyźni otrzymują więc w Ewangelii św. Mateusza znaki i wizje we śnie, zwłaszcza Józef, któremu aż trzykrotnie (*Mt 1, 20-23; 2, 13; 2.19-20*) ukazuje się wówczas Anioł Pański, przy czym pierwsze z tych widzeń stanowi oczywisty odpowiednik Zwiastowania. Także Mateuszowy rodowód Jezusa, co wspomniałem, jest genealogicznym drzewem Józefa.

Słowem, maskulinistyczna „ewangelia dzieciństwa” Mateusza pozostaje w radykalnym kontraście z „ewangelia dzieciństwa” Łukasza, która otwiera się na intymny świat kobiet, na wewnętrzny klimat ich doznań i wizji, nie lękając się wręcz swoistej słodkości obrazów, drobnomieszczańskiego *Gemütlich*. W pewnym sensie „ewangelia dzieciństwa” Łukasza jest więc tylko paralelną historią macierzyństwa Maryi i Elżbiety, matki Jana, kumulującą się w dwóch wielkich scenach mistycznych – Zwiastowania (*Łk 1, 26-38*) i Nawiedzenia (*Łk 1, 39-45*) – i zwieńczoną najwspanialszymi hymnami pierwotnego chrześcijaństwa: *Magnificat* (*Łk 1, 46-55*) oraz *Benedictus* (*Łk 1, 68-79*). Również rodowód Jezusa – jak już powiedziałem – jest u Łukasza rodowodem maryjnym, a wizja Maryi, zawarta w scenie Zwiastowania, stanowi najważniejszy chyba motyw pierwszych perypop Ewangelii św. Łukasza, zwornik i komentarz ewokowanego tutaj mesjańskiego przeznaczenia Jezusa. Ten zatem motyw doznania i objawienia mistyczne innych kobiet (Elżbiety, prorokini Anny) i mężczyzn (Zachariasza, pasterzy, starca Symeona, Jana Chrzciciela) dopełniają jedynie i objaśniają. Maryja pojawia się u Łukasza ponadto jako osoba, przed którą została odsłonięta prawda o jej Synu. Prawda, skłaniająca ją do tego, by nieustannie śledzić i składać w sercu (jak kilkakrotnie powiada Łukasz) kolejne jej i szcątkowe świadectwa. Ona zatem – Matka – czuwa z dala

i ostrożnie nad całością dramatu, którego końcowym i znanym jej akordom nie będzie i tak (jak wie zapewne) potrafiła zapobiec. Józef, w przeciwieństwie do niej i do swego odpowiednika z Ewangelii św. Mateusza, jest postacią bierną i pozbawioną wiedzy o właściwym sensie zachodzących wokół niego wydarzeń, niemym ich świadkiem.

„Ewangelia dzieciństwa” u Łukasza nie jest przy tym pandemium feminizmu – świat męski znajduje tu swe właściwe miejsce – jednak w znacznej mierze odczytać ją można jako ciepłą i radosną apologię kobiecości, której ośrodek tworzy macierzyństwo. Pozostaje to w napięciu z nasyconą surowością i niepokojącymi metaforami – „ewangelią dzieciństwa” u Mateusza, gdzie w obrazach gniewu, strachu i prześladowań (np. w świadectwie o rzezi betlejemskiej) czy w złorzeczeniach Jana Chrzciciela przeciw „żmijowemu plemieniu” faryzeuszy i saduceuszy otwiera się właśnie pandemium maskulinizmu – prezentacja majestatu królewskiego, manifestacje władzy, nagiej siły, walki, praw do kapłańskiego panowania nad *sacrum* i magicznego nad kosmosem (ku komu kieruje się Gwiazda Magów, kogo czyni królem żydowskim w oczach tych, co potrafią czytać znaki niebieskie?).

A więc ogromny kontrast sił: tam – u Łukasza – miłość, macierzyństwo i płodność, odsłaniane w kolejnych, domowych i intymnych obrazach, tu – u Mateusza – Mesjasz zapowiadany nie w Zwiastowaniu, nie w duchowym dialogu, a pod przeciągiem komety, pośród aktów przemocy oraz złorzeczeń Jana. I Życie – rodzące się na krawędzi śmierci, w zagrożeniu, wśród konwulsyjnych obrazów trwogi, gniewu, ucieczki, rzezi niewinnych.

Skromne zdanie św. Mateusza, które tak ciągle niepokoi, odsyła zatem w miejsce rzezi zupełnie innej, symbolizując w ogromnym skrócie grę i zmaganie pierwotnych zasad bytu – coś, co Antonin Artaud nazywał pierwszą rzezią Esencj. Coś, o czym starałem się powiedzieć w tym tekście *en passant*, gdzieś po drodze, z której wciąż powstają – wprost w nasze sny – fantomy zamordowanych, naznaczone czarną posoką.

Strona kobiet

Msza za Jael

Non nobis Domine,
sed ad maiorem Dei gloriam.

Wpatrując się nocą w ciemne trzewia miasta, ponad polami w brudnej mgłę, skąd nie unosił się ku płowemu, szorstkiemu niebu ani jeden kikut drzewa, pomyślałem o drobnych dłoniach Jael, na których spoczęła krew.

Ritus innitiales

Są epoki, we wnętrzu których panowanie nad życiem jednostek i zbiorowości bierze dla siebie upiorna czwórka: donosiciel i złodziej, kurwa i rzeźnik. I wstępuje na niebo „noc kryształowa”, noc św. Bartłomieja, noc Judasza-zdrajcy, noc Jael... Noc przekłeta jak noc narodzin Hioba: „Niech noc tę przeciwność ogarnie i niech ją z dni roku wymażą, niech do miesięcy nie wchodzi!” (*Hi 3, 6*). Czas biegnie wtedy w gwałtownych sekwencjach, które udało się odtworzyć być może jedynie *Nietolerancji* Griffitha, w spazmach zamętu i rzezi, o czym dosadnie mówi paradygmat tekstów profetycznych – pieśń prorokini Debory (ok. 1200 p.n.e.), sędziego nad Izraelem i sprawczyni upustu wrażej krwi, poprzez jaki dokonała się *katharsis* żydowskiego narodu i logika dziejów odzyskała na powrót swój sens, zadany przez Jahwe (*Sdz 5, 2-31*).

Zbrodnia oczyszczenia, zbrodnia sakralna, uświęcająca więź Boga z jego wybranym ludem i przekształcająca historię świecką w ekonomię zbawienia (a właśnie jedną z owych zbrodni – zbrodnię Jael – wysławia pieśń Debory), nie nosi w sobie jednak dwugłowej *hybris*, potworka greckiego fatalizmu, zrodzonego ze sprzeczności między prawem ludzkim a boskim, z przepaści, jaka otwiera się między rozkazem Kreona a moralną powinnością Antygony. Zatrącenie rodu Edypa nie równa się bowiem zagładzie domu Omriego,

ojcóbóstwo i kazirodztwo nie dostają w niczym zgrozie tych chwil, gdy Izraelici naruszali przymierze z Jahwe, gdy odwracali się od Pana i „uprawiali nierząd z Baalami” (*Sdz 8, 33*), tak jak Achab, Omri i ich następcy. Wyrok ciążyący na Edypie i jego dziedzicach najeżony jest antynomiami i pytaniami o sensowność, o sprawiedliwość (...skoro bowiem wszystko stało się z mocy fatalnego losu, ze straszego, bezwinnego zrządzenia przypadku...), a tragedia przedziera się ku nagiej przemocy, ku – jak zauważa Platon – mrocznemu i okrutnemu źródłu wartości społecznych, krusząc podstawy *polis*. Wyrok na odstępców Jahwe czy wrogów jego ludu – w istocie nie ma żadnej różnicy między tymi dwoma rodzajami winy, ponieważ wspólnota narodowa utożsamia się tu ze wspólnotą sakralną – jest wyrokiem kamiennym. Człowiek, który kroczy w imię takiego wyroku, idzie zawsze drogą nieskalaną i prawą. Idzie w imię Pańskie, a jego własnego imienia nie wyznaczył bynajmniej ślepy traf, lecz starannie, płomiennymi *sgraffiti* na ścianie nocy, wykreślił je wystający z obłoków palec Boży (palec ten widzę ogromny – jak postawiona na czubku i oplątana strugami błyskawic La Tour Eiffel):

Obłok i ciemność wokół Niego,
 sprawiedliwość i prawo podstawą Jego tronu.
 Ogień idzie przed Jego obliczem
 i pożera dokoła Jego nieprzyjaciół.

[...]

Słyszysz o tym i cieszy się Syjon
 i radują się córki Judy
 z Twoich wyroków, o Panie!

[...]

Pan miłuje tych, co zła nienawidzą,
 On strzeże życia swoich świętych,
 wyrzywa ich z ręki grzeszników.
 Światło wschodzi dla sprawiedliwego
 i radość dla ludzi prawego serca.
 Sprawiedliwi, weselcie się w Panu
 i wysławiajcie Jego święte imię!

(*Ps 97 [96], 2-3, 8, 10-12*).

Nie ma tu więc dzieła przypadku, lecz pracuje święta i logiczna maszyna do zabijania, spełnia się liturgiczna operacja i dokonuje ofiara (opar ludzkiej krwi, nazwijmy po imieniu wesele i światło

sprawiedliwych, okazuje się równie miły nozdrzom Jahwe jak tłu-
sty dym z ołtarzy). Spełnia inaczej niż w rytuale dziecinniej wyliczanki,
wyliczanki nie tak znowu niewinnej, gdzie o wyborze iluzorycznego
prześladowcy decyduje prosty, mechanicznie zastosowany iloraz słów
i uczestniczących w zabawie osób:

Entliczek-pentliczek,
czerwony stoliczek!
Na kogo wypadnie,
na tego – bęc!

Boski płomień, który wytrawił wśród ciemności imię Jael, który
wyzначzył ją na błogosławioną ofiarnicę Izraela, uczynił z niej jednak
zarazem i ofiarę – właśnie dlatego, że nie miała innego przeznacze-
nia niż los zdradliwej kurwy i morderczyni. Imię jej nie pojawia się
zatem w Biblii, jeśli dobrze to sprawdziłem, poza samą Księgą Sę-
dziów, znikając nagle, niczym pył pod powiewem wiatru, ze świę-
tych tekstów, choć nadal, w wersetach o wiele późniejszych będą one
pochwalać przecież jej świętą zbrodnię. Imię świętej zbrodniarki
wycięto więc z kart Pisma, wyrugowano spośród nabożnych słów –
podobnie jak imię Echnatona, podobną ręką. Tak Jael zostaje zepchnięta
w podświadomość, przemieniona w perwersyjną postać z ludowych
opowieści i – ostatecznie – wyzuta ze swego prawa do *sacrum*. Do
pamięci. Do modlitwy za spokój jej cieniutkiego, szarego widma,
wydanego po koniec dni na zimne przeciągi Szeolu.

W czasach chrześcijaństwa wojowniczego i najeżonego triumfem,
w średniowieczu i baroku, postać jej ukazuje się już tylko – wraz
z Judytą i Esterą – jako bezkrwista alegoria, jako ideologiczne uoso-
bienie pokory zwyciężającej pychę. Samotnie występuje ona jednak
rzadko (np. w archiwolcie zachodniego portalu katedry w Senlis z ok.
1170 roku czy na haskim obrazie S. de Braya z 1635 roku, gdzie
artysta przedstawia ją w półpostaci obok dwu innych osób dramatu –
prorokini Debory, wyobrażonej jako stara, modląca się kobieta, oraz
uzbrojonego wodza Izraelitów, Baraka). W średniowiecznym ilumi-
natorstwie, głównie w psalterzach, powtarzają się natomiast najczę-
ściej trzy obrazy z życia Jael: wódz kananejski Sisera spotyka Jael,
Jael podaje Siserze mleko, Jael zabija Siserę (*Biblia Gumperta* z koń-
ca XII wieku, Erlangen; *Psalterz św. Ludwika*, około 1253-1270,
Paryż). Jednak temat ten znika później z ikonografii i nawet w okre-
sie baroku scena zabicia Sisery przez Jael pojawia się już wyjątkowo
(takim wyjątkiem są np. malowidła plafonowe Andrei Pozza w rzym-

skim kościele Sant'Ignazio, powstałe około 1685 roku i wypełnione kłębowiskiem postaci – roztańczonych, ulatujących jak jasne ptaki przez portyki – z których każda jest irrealna i nieważna ze względu na swą egzystencjalną konkretność, swój los niepowtarzalny, lecz została poddana jakiejś *ragione* o wymowie teologicznej, pedagogicznej czy archeologicznej). Jedynie muzyka barokowa – zwłaszcza oratoryjna – obdarza Jael swoją misterną łaską (która spłynie na nią powtórnie po odnowieniu oratorium w XIX wieku): dzieje się tak dla walorów literackich hymnu prorokini Debory, którego tekst, oparty na radykalnych kontrastach form i tematów, na nagłych zwrotach – od chaosu do ładu, od inkantacji do dialogu, od scen bitewnych do liturgii, od moralizatorstwa do zbrodni – doskonale odpowiadał potrzebom ówczesnej wokalistyki religijnej (jego sugestywność była zresztą tak wielka, że inspirowała także teatralne malarstwo epoki, np. pochodzące z 1678 roku dzieło Luki Giordana, zwanego Luca „Fa presto”, pt. *Zwycięstwo Izraelitów z pieśnią pochwalną Debory*, które znajduje się w neapolitańskim kościele Santa Brigida).

Nie wiadomo dobrze, jak to jest *z incipitem* pieśni Debory (zwanej też niekiedy pieśnią Debory i Baraka, gdyż pierwszy werset piątego rozdziału Księgi Sędziów powiada: „Dnia tego Debora i Barak, syn Abinoama, śpiewali hymn w słowach...”). *Incipit* ten można bowiem tłumaczyć: „Gdy wojownicy rozpuścili włosy” (*Sdz 5, 2*), nasycając wyobraźnię barwnością szczegółu i przypominając, że i dzisiaj przed walką podobnie czynią Beduini. Można także kierować się Wulgatą, której zapis tak świetnie nadaje się na początek kantaty: *Qui sponte optulistis de Israel animas vestras ad periculum, benedicite Domine!*

Wielość jest tu łatwo wytłumaczalna. Bo pieśń Debory to bardzo archaiczny ustęp Księgi Sędziów, pochodzący zapewne z zaginionej *Księgi Wojen Pańskich*, tekst będący ponadto w swojej wersji pierwotnej swobodną improwizacją i w wielu miejscach skażony. Przyczę go w tłumaczeniu z *Biblii Tysiąclecia*, w przekładzie, który jest najgorszy, który gada drętowymi słowy urzędowych dziejopisów – nic lepiej, myślę, nie wyjaśni, że dramat Jael i *sacrum* jej zbrodniczego czynu poszły na marne, że dostały się ostatecznie w paszczęki zmitologizowanej historii, historii zmaistrowanej przez moralizatorów i ideologów:

Skoro wodzowie w Izraelu stanęli na czele,
a lud dobrowolnie się ofiarował do walki,

błogosławcie Pana!
Słuchajcie, królowie, nastawcie uszu, władcy:
Dla Pana będę śpiewała,
będę opiewać Pana, Boga Izraela.
Panie, gdyś Ty wychodził z Seiru,
gdyś z pól Edomu wyruszał,
ziemia wtedy drżała, kropiły niebiosy,
chmury kropiły wodą.
Góry dżdżem ociekały przed obliczem Pana,
<to Synaj> – przed obliczem Pana,
Boga Izraela!
Za dni Szamgara, syna Anata,
za dni Jaeli opustoszały drogi,
a chodzący szlakami udeptanymi,
po krętych drogach kroczyli.
Zanikło życie w osiedlach,
zanikło w Izraelu,
aż powstała Debora,
powstała jako matka w Izraelu.
Gdy nowych bogów obrano,
którym dawniej nie służyli,
czyż widać było choć jedną tarczę lub dzidę:
wśród czterdziestu tysięcy w Izraelu?
Serce me zwraca się ku wodzom izraelskim,
ku tym z ludu, co dobrowolnie ofiarowali się do walki:
błogosławcie Pana!
Wy, co jeździecie na białych oślicach,
wy, co na kobiercach siadacie,
wy, przechodzący drogą – śpiewajcie.
Niech swym głosem dzielący łupy u wodopojów
sławią dobrodziejstwa Pana,
dobrodziejstwa względem osiedli izraelskich.
<Wówczas lud Pana zstąpił do bram>.
Powstań, o powstań, Deboro,
powstań, o powstań i pieśń zaśpiewaj!
Powstań, Baraku, by pojmać twych jeńców, synu Abinoama.
Niech wtedy zstąpi reszta możnych z ludu Pana,
niech zstąpi ku mnie wśród bohaterów.
Z Efraima – wodzowie ich w dolinie –

za nimi Beniamin wśród ludu swego,
z Makir wyszli przywódcy, a z Zabulona trzymający laskę pisarza.
Z Deborą są możni z Issachara, a jak Issachar,
tak i Barak jest w dolinie, idąc w jego ślady.
A nad strumieniami Rubena zastanawiają się długo.
Czemuż to siedzisz między stajniami, słuchając ryku trzód?
Nad strumieniami Rubena zastanawiają się długo.

Gilead za Jordanem spoczywa,
a czemu Dan przebywa na okrętach?
Aser pozostał nad brzegiem morza,
mieszkając w swych portach bezpiecznie.
Zabulon to lud, co narażał się na niebezpieczeństwo śmierci,
podobnie jak Neftali na połoninach.
Nadeszli królowie i walczyli, walczyli wtedy królowie Kanaanu
w Tanak nad wodami Megiddo,
lecz nie zabrali srebra jako łupu.

Gwiazdy z niebios walczyły,
ze swoich dróg walczyły przeciw Siserze.

Potok Kiszon ich porwał,
potok święty, potok Kiszon.

[Tutaj w hebrajskiej wersji tekstu pojawia się jeszcze jeden stych,
zapewne glosa, różnie wyjaśniana: „Odważnie krocz, moja duszo!”
– Z.M.].

Rozległ się wtedy tętent kopyt końskich
od wielkiego pośpiechu ich wojowników.
„Przeklinajcie Meroz – rzekł Anioł Pana –
bardzo przeklinajcie jego mieszkańców,
bo nie przybyli na pomoc Panu,
na pomoc Panu wśród bohaterów”.

Niech Jael będzie błogosławiona wśród niewiast,
żona Chebera Kenity,
wśród niewiast żyjących w namiotach niech będzie
błogosławiona.

Prosił o wodę, a mleka mu dała,
w naczyniu odświętnym podała mu mleko.

Lewą ręką sięgnęła po palik,
prawą – po ciężki młot.

Uderzyła Sisere, zmiażdżyła mu głowę,
skroń mu przebiła, przekłuła.

U nóg się zwałił, upadł zabity.
U nóg jej się zwałił i upadł:
tam, gdzie się zwałił, tam upadł martwy.
Przez okno wychyla się i patrzy
matka Sisery przez okienne kraty:
„Czemuż wóz jego opóźnia przybycie, czemuż się opóźnia stuk
jego rydwanów?”
Roztropniejsza z jej kobiet dała jej odpowiedź,
a ona powtarza jej słowa:
„Przecież zbierają łupy i rozdzielają
brankę jedną lub dwie dla każdego wojownika,
szaty barwione jako łup dla Sisery,
na szyję żony króla różnobarwne chusty”.
Tak, Panie, niechaj zginą wszyscy Twoi wrogowie!
A którzy Cię miłują, niech będą jak słońce wschodzące w
swoim blasku.
I żył w spokoju kraj przez lat czterdzieści.

Liturgia verbi

Tyle chce pieśń, jej posiekany – niczym bryła lodu – na odrębne sekwencje, na osobne powieści i głosy dyskurs (glosolalia nie zaczęła się bowiem pewnego dnia naszej ery w jerozolimskim Wieczerniku). Pora jednak – nie bez kaznodziejskich wycieczek i ku kaznodziejskim wycieczkom – rozpocząć czytania z Księgi Sędziów.

Autor – a raczej redaktor – Księgi Sędziów, żyjący zapewne w czasach ładu, w epoce Dawida lub Salomona, kompilował to dzieło z najrozmaitszych skrawków starych tekstów, nie zawsze do siebie przystających, nie zawsze ułożonych w chronologicznym porządku. Czynił tak nie dla odmalowania prawdy historycznej, choć jego potargana i niepełna opowieść zanurzona jest w odmet chaotycznych wypadków po śmierci Jozuego, w kipiel wojen, jakie Jakubowe Pokolenia toczyły na ziemi Kanaanu z miejscowymi ludami – albo ulegając ich przemocy i powabom czczonych przez nich bałwanów, albo też, przeciwnie, zrzucając obce jarzmo i na nowo zadzierzgując przy mierze z Jahwe.

Autora Księgi nie interesował zatem czysto dziejowy *veritatis splendor*, lecz ciemne świecidło jahwiczej wiary i moralności, które pragnął wystawić przed oczyma współczesnych, przypominając –

dla pobudzenia ich zbawczej trwogi, dla ich pouczenia – chaos, niepokój i przemoc epoki Sędziów: sytuacje krytyczne, jakimi grozi zawsze „nierząd” z obcymi bóstwami. Tym bardziej, że monarchie Dawida i Salomona od niego bynajmniej nie stroniły. Przeciwnie, stale cierpiały one – a miało to się jeszcze pogłębić w czasach Podzielonych Królestw – na swego rodzaju rozdwojenie jaźni, próbując wciąż pogodzić przywiązanie do Jahwe z kultem co atrakcyjniejszych *baalów*.

Istotny jest tu przede wszystkim szczególnie korowód kary, jej bezlitosny pochód: najpierw kary uciemnienia, która spada na kark wybranego ludu za jego niegodziwość i grzeszność, za jego odstępowanie od Pana, następnie zaś kary, która powala wrogów Izraela. Boży wyrok ujawnia się więc w miazdzącej i nieodpartej sile błędnego koła, sile uruchamianej jednak poprzez grzech wybranego ludu. Ludu wciąż na nowo, w cyklicznym rytmie, zrywającego przymierze z Panem i wciąż na nowo dopraszającego się łaski w zagrożeniach bytu. Ale cykl ten jest również cyklem przemocy sakralnej i – zarazem – na mocy paradoksu – poprzez przemoc sakralną na pewien czas przerywanym: „Wówczas Izraelici czynili to, co złe w oczach Pana i służyli Baalom. Opuścili Boga swoich ojców, Jahwe, który ich wyprowadził z ziemi egipskiej, i poszli za cudzymi bogami, którzy należeli do ludów sąsiednich. Oddawali im pokłon i drażnili Pana. Opuścili Pana i służyli Baalowi i Asztartom. Wówczas zapłonął gniew Pana przeciwko Izraelitom, tak że wydał ich w ręce ciemieżców, którzy ich złupili, wydał ich na łup nieprzyjaciół, którzy ich otaczali, tak że nie mogli im się oprzeć. We wszystkich ich poczynaniach ręka Pana była przeciwko nim na ich nieszczęście, jak to Pan przedtem im zapowiedział i jak im poprzysiął. I tak spadł na nich ucisk ogromny. Wówczas Pan wzbudził sędziów, by wybawili ich z ręki tych, którzy ich uciskali. Ale i sędziów swoich nie słuchali, gdyż uprawiali nierząd z innymi bogami, oddawali im pokłon. Zboczyli szybko z drogi, po której kroczyli ich przodkowie, którzy słuchali przykazań Pana: ci tak nie postępowali. Kiedy zaś Pan wzbudził sędziów dla nich, Pan był z sędzią i wybawiał ich z ręki nieprzyjaciół, póki żył sędzia. Pan bowiem litował się, gdy jęczeli pod jarzmem swoich ciemieżców i prześladowców. Lecz po śmierci sędziego odwracali się i czynili jeszcze gorzej niż ich przodkowie. Szli za cudzymi bogami, służyli im i pokłon im oddawali, nie wyrzekając się swych czynów ani drogi zatwardziałości. Zapłonął więc gniew Pana przeciwko Izraelowi...” (*Sdz 2, 11-20*).

Opowieści z Księgi Sędziów są opowieściami o drodze, a raczej o dwóch drogach: tej dawnej, po jakiej kroczyli sprawiedliwi w Panu ojcowie, i tej, jaką wybrali współcześni niegodziwcy, ludzie z konieczności gorsi niż posągi przodków z kopalnego Złotego Wieku, z czasów Wielkiego Początku. Na ten wąty schemat moralny nakładają się – z precyzją godną zastanowienia – różne narracje historyczne. Obejmują one epokę od wejścia Izraelitów do Ziemi Obiecanej po powstanie monarchii – XIII-XI wiek p.n.e. – i odnoszą się do specjalnej instytucji rozjemców. Obdarzone różnymi charyzmatami, różnymi przymiotami ducha i ciała, owe autorytety moralne i religijne sprawowały swój urząd sprawiedliwości pośród Pokoleń, nierzadko jednak – w walkach przeciwko wrażym, bałwochwalczym plemionom Kanaanu – stawały się wodzami i sakralnymi mordercami, stąpającymi po drogach krwi, które wytyczyła wola Pana. Kimś takim właśnie był sędzia Ehud, leworęczny skrytobójca, po którym nastął czas Debory o czarnym mózgu oraz jej figuranta, Baraka – manekina zdolnego jedynie do machania mieczem i bojowego wrzasku, pałuby wyzutej z własnej woli, trawionej lękiem i otwartej na profecje i wizje, jakie by one nie były.

A oto, co mówi Pismo o Ehudzie, nabożnym asasynie i nosicielu Słowa: „Eglon [król Moabu – Z.M.] połączył się z Ammonitami i Amalekitami i podjął wyprawę, pobił Izraela i zdobył Miasto Palm [tj. Jerycho – Z.M.]. Izraelici służyli Eglonowi, królowi Moabu, przez lat osiemnaście. Wtedy Izraelici wołali do Pana i Pan wzburzył im wybawiciela, Ehuda, syna Gery, Beniaminity, który władał lewą ręką. Izraelici wysłali go z daniną do Eglona, króla Moabu. Ehud przygotował sobie sztylet o dwóch ostrzach, długi na jeden łokieć, i schował go pod swoimi szatami na prawym biodrze. Złożył więc daninę Eglonowi, królowi Moabu – a Eglon był bardzo otyły. Oddawszy daninę [Ehud] odesłał ludzi, którzy ją przynieśli, a sam zawrócił od bożków, które były ustawione koło Gilgal, i rzekł: «Królu, mam ci coś powiedzieć w tajemnicy». Król powiedział: «Sza!» – na co wszyscy otaczający go wyszli. Ehud podszedł do niego. Król przebywał w letniej górnej komnacie, której używał dla siebie. «Mam dla ciebie, królu, słowo od Boga!» – rzekł do niego Ehud, na co ten podniósł się ze swego tronu. Wtenczas Ehud sięgnął lewą ręką po sztylet, który schował na prawym biodrze, i utopił go w jego brzuchu. Rękojeść wraz z ostrzem weszła do wnętrza i utkwiała w tłuszczu, gdyż [Ehud] nie wy dobył sztyletu z brzucha

i < wyszedł... >. Następnie Ehud wyszedł przez ganek, zamknął za sobą drzwi komnaty i zasunął rygle. Po jego odejściu nadeszli słudzy i spostrzegli, że drzwi letniej komnaty są zaryglowane. Mówili więc do siebie: «Z pewnością chce sobie okryć nogi [eufemizm oznaczający czynności fizjologiczne – Z.M., za BT] w letniej komnacie». Czekali długo, aż się zaczęły niepokoić, dlaczego nie otwiera drzwi letniej komnaty. Wreszcie wzięwszy klucz, otworzyli, a oto pan ich leżał martwy na ziemi. Gdy oni czekali, Ehud uciekł, przeszedł koło bożków i bezpiecznie wrócił do Hasseira. Wróciwszy, zatrąbił w róg na górze Efraima. Izraelici zeszli z góry, a on na ich czele. «Pójdźcie za mną! – rzekł do nich – albowiem Pan wydał waszych wrogów, Moabitów, w wasze ręce». Poszli za nim, odcięli Moabitom bród na Jordanie i nie pozwalali nikomu przejść. W tym czasie pobili około dziesięciu tysięcy Moabitów, wszystkich co silniejszych i waleczniejszych, tak że nikt nie uszedł. W tym dniu Moab został poniżony pod ręką Izraela i odtąd żył kraj w spokoju przez lat osiemdziesiąt” (*Sdz 3, 12-30*).

Zaprawdę, słuszne to i sprawiedliwe, wzniosłe i pobożne.

O uczynkach Debory, Baraka i Jael opowiada dokładniej niż pieśń – a co ważne: inaczej – późniejszy fragment Księgi Sędziów. Pojawia się w nim niejaki Cheber Kenita, o którym nic nie wiadomo, poza tym, że był mężem Jael, że utrzymywał dobre stosunki z Kanaanajczykami i że, wreszcie, odseparował się od izraelskiej wspólnoty. Jego więź z ową wspólnotą nie była zresztą ścisła – stanowiła raczej pewien rodzaj pobratymstwa stosunkowo świeżej daty, skoro jeszcze w prorocत्वach Balaama (*Lb 24, 21-22*) Kenitom przepowiedziano klęskę i asyryjski knut. W każdym razie „Cheber Kenita oddzielił się od rodu Kaina i od plemienia synów Chobaba, teścia Mojżesza. Rozbił swój namiot koło Dębu w Saannaim, w pobliżu Kedesz” (*Sdz 4, 11*). Tam też, w owym namiocie, miał się rozegrać zasadniczy akt dramatu Jael i Sisery: na mgnienie oka stał się on zarazem świątynią i sceną, ukazując – jak zresztą tysiące innych przestrzeni – skrytą kompozycję misterium, ów prาดziejowy zbieg teatru i liturgii, słowa i krwi, iluzji i rzeczywistości.

Zanim jednak to nastąpiło, gadała ze swej obrotowej sceny typowa historia ludu wybranego tej epoki. „Po śmierci Ehuda Izraelici znów zaczęli czynić to, co złe w oczach Pana, i Pan wydał ich w ręce Jabina, króla Kanaanu, który panował w Chasor. Wodzem jego wojsk był Sisera, który mieszkał w Charoszet-Haggoim. Wówczas Izraelici

wołali do Pana. Jabin bowiem miał dziewięćset żelaznych rydwanów i nielitościwie uciskał Izraelitów przez lat dwadzieścia” (*Sdz 4, 1-3*).

Pieśń Debory – starsza z dwóch wersji owego opowiadania – przyznając wprawdzie prorokini naczelną pozycję i traktując ją „jako matkę w Izraelu”, widzi tę epokę jednakże pod wielogłowym patronatem: „za dni Szamgara, syna Anata, za dni Jaeli” (*Sdz 5, 6*), „aż powstała Debora” (*Sdz 5, 7*). Tymczasem narracja późniejsza, prozatorska, ruguje już całkiem Jael z tak poczesnego miejsca, przyznając jej jedynie rolę posłusznego narzędzia boskiego wyroku, znanego z góry Deborze, lecz nie jej samej (to jasne, że za sprawą głosu Pana, który przebódl mózg wizjonerki mocą swych ciężkich słów). Wspomina też ledwie w jednym wersie dzielnego wodza i sędziego – Szamgara (*Sdz 3, 31*), by w następnym, cytowanym tu nieco wcześniej, przetrzymać nad nim most milczenia, łącząc bezpośrednio – i niejako ponad jego głową – epokę mordercy Ehuda z epoką ekstazy Debory (*Sdz 4, 1*). Czytamy zatem: „W tym czasie sprawowała sądy nad Izraelem Debora, prorokini, żona Lappidota. Zasiadała ona pod Palmą Debory, między Rana i Betel w górach Efraima, dokąd przybywali Izraelici, aby rozsądzać swoje sprawy” (*Sdz 4, 4-5*).

Z tego więc miejsca, spod palmy jej imienia, rozpoczęła Debora miotanie swą wojowniczą kukiełką. Kukiełką, która bez niej, bez jej krzepkich, jahwicznych wizji, była tylko drżącym liściem na wietrze. Manekinem tak bezradnym wobec swego wielkiego przeznaczenia, że musiał zadowolić się on jedynie mizerną cząstką triumfu, że musiał z powodu swej trwożnej niepewności, swego niesamodzielnego istnienia w potoku zdarzeń – choć w innej roli przecież ukazuje go pieśń Debory – oddać koronę chwały w ręce kobiety, bytu *ex definitione* niższego, i przyjąć z dobrodziejstwem inwentarza upokorzenie: „Posłała ona [tj. Debora] po Baraka, syna Abinoama z Kedesz w pokoleniu Neftalego. «Oto – rzekła – co nakazał Pan, Bóg Izraela: Idź, udaj się na górę Tebar i weź ze sobą dziesięć tysięcy mężów synów Neftalego i Synów Zabulona. Przyprowadzę ci do potoku Kiszon Siserę, wodza wojska Jabina, z jego rydwanami i hufcami i dam je w twoje ręce». Odpowiedział jej Barak: «Jeżeli ty pójdziesz ze mną, pójdę, jeżeli ty nie pójdziesz ze mną, nie pójdę». «Pójdę więc z tobą – odpowiedziała mu – lecz chwała nie okryje drogi, po której pójdziesz, albowiem przez ręce kobiety Pan wyda Siserę». Powstała więc Debora i razem z Barakiem udała się do Kedesz. Barak zaś zwołał pokolenie Zabulona i Neftalego, i dziesięć tysięcy mężów poszło

z nim, a Debora mu towarzyszyła. [...] Sisera dowiedziawszy się, że Barak, syn Abinoama, wyruszył na górę Tabor, zebrał wszystkie swoje rydwany, dziewięćset żelaznych rydwanów i wszystkie swoje oddziały, jakie posiadał. Polecił im przybyć od Charoszet-Haggoim do potoku Kiszon. Wtedy rzekła Debora do Baraka: «Wstań, bo oto nadchodzi dzień, w którym Pan wyda w ręce twoje Sisereę. Czyż Pan nie kroczy przed Tobą?». Barak zszedł więc z góry Tabor, a dziesięć tysięcy ludzi za nim. Wówczas Pan poraził przed Barakiem ostrzem miecza Sisereę, wszystkie jego rydwany i całe wojsko. Sisera, zeskończywszy ze swojego rydwanu, uciekł pieszo. Barak zaś ścigał rydwany i wojsko aż do Charoszet-Haggoim. Całe wojsko Sisery padło pod ostrzem miecza i żaden z mężów nie uszedł” (*Sdz 4, 6-10, 12-16*).

Jak to się jednak stało, że Jael zabiła Sisereę? Nic na pozór nie mówi w prozatorskim opisie wydarzenia o przyczynach tej zbrodni – w przeciwieństwie do tekstu pieśni, gdzie wynika ona, po pierwsze, z całej struktury sakralnej, z religijnego przymierza z Bogiem, po drugie, z konieczności przywrócenia ładu kosmicznego i społecznego, który jest zarazem ładem moralnym. Powiada się tu przeciwieństwo (*Sdz 5, 4-5*) o mocy Jahwe, której podlega cała natura, wszystkie jej elementy, ziemia i niebo, góry i wody, a także o tym (*Sdz 5, 6-7*), że „opustoszały drogi, a chodzący szlakami udeptanymi po krętych drogach chodzili”, że „zanikło życie w osiedlach, zanikło w Izraelu”.

W pieśni chodzi zatem o taki akt rytualnego mordu, który – podobnie jak inne archaiczne formy kultu, zawieszające chronologiczny pochód zdarzeń w jakimś miejscu czy działaniu „wyjętym” (przykładem chociażby starorzymski *Mundus*) – odnawia cały porządek sakralny, kosmiczny i ludzki; tym bardziej, że restaurację ową, poprzedzoną standardowym upadkiem w chaos, często daje się połączyć z właściwą dla tych kultów rolą pierwiastka żeńskiego (i w jego wymiarze ponadludzkim, i chtonicznym, podziemnym), z dominacją kobiety w pierwotnym życiu społecznym i w ofiarniczym kapłaństwie. Tym bardziej, że pojawiają się tu wprost jakieś rudymenty rytuału – „w naczyniu odświętnym podała mu mleko” (*Sdz 5, 25*) – a czynności toczą się powoli i hieratycznie, we właściwym porządku i rytmie: „Lewą ręką sięgnęła po palik, prawą – po ciężki młot” (*Sdz 5, 26*).

Z tego prastarego dziedzictwa sakralnego w nowszej, prozatorskiej wersji zabójstwa Jael zostaje wygnana. Pozostają jej sztywne i proste

ruchy lalki oraz słowa, za którymi tkwi czarna dziura bez dna. Nic w tekście nie wskazuje bowiem, by znała ona głębszy sens swych czynności, by kryło się za jej działaniem coś więcej niż autorytatywna wizja Debory, wymuszona zresztą w istocie przez słabość i brak determinacji Baraka. Nie powołuje się bowiem ani sama Jael, ani komentarz do jej słów na jakiegokolwiek rację, na jakiegokolwiek motyw. I zdaje się być ona jedynie mordercą *per procura*, jedynie kolejnym manekinem, sprawniejszym od niezdecydowanego Baraka – pozbawionym wahań i lęku, ślepo posłusznym wobec przepisów Mojżeszowego Prawa, które spełnia skrupulatnie, sięgając po palik od namiotu i młotek, nie zaś po zakazaną kobiecie broń. Co więcej, zdaje się nic nie czuć, nie mieć żadnych emocjonalnych i moralnych odruchów, kiedy beznamiętnie i podstępnie – jak nakręcana, mechaniczna modliszka – wabi swą ofiarę w mroczne wnętrze namiotu, w jamę snu, oszukuje, uspokaja i zabija. Co więcej, czyni to łamiąc podstawowe nakazy etyczne oraz polityczny sojusz swojego męża. W tym działaniu nie pojawia się żaden ślad emocji, żaden okruszek myśli: słowa nabierają tu konsystencji rzeczy, rzeczy zaś stają się wyłącznie rekwizytami śmierci: „Sisera uciekał pieszo w kierunku namiotu Jael, żony Chebera Kenity, ponieważ pomiędzy Jabinem, królem Chasor, a domem Chebera Kenity panował pokój. Jael wychodząc naprzeciw Sisery rzekła do niego: «Zatrzymaj się, panie, zatrzymaj się u mnie! Nie bój się niczego!». Zatrzymał się więc u niej pod namiotem, a ona nakryła go kocem. Potem rzekł do niej: «Daj mi – proszę cię – napić się trochę wody, gdyż mam pragnienie». Ona otwarła bukłak z mlekiem, dała mu się napić i nakryła go na powrót. «Czuwaj przy wejściu do namiotu – rzekł jej – a gdyby ktoś nadszedł i zapytał mówiąc: „Jest tu kto?” – odpowiedz: „Nie ma”». Lecz Jael, żona Chebera, wzięła palik od namiotu, uchwyciła młot w rękę i, zbliżając się cicho do niego, przebiła jego skroń palikiem, tak że ten utkwiał w ziemi, [Sisera] spał bowiem głęboko, wyczerpany do ostatka. W ten sposób zginął. Tymczasem nadszedł Barak ścigając Sisereę. Jael wyszła naprzeciw niego: «Wejdz – rzekła do niego – a pokażę ci człowieka, którego szukasz». Wstąpił do niej, a oto Sisera leżał martwy, z palikiem w skroni” (Sdz 4, 17-22).

Ideologiczny, konwencjonalny komentarz, który zamyka ową historię, nic jednak nie wyjaśnia – jest jedynie formalnym zamknięciem pewnej odrębnej całości, zgodnym z utartym zwyczajem kompilatora, a zapewne i konwencją literacką epoki. I przede wszystkim – namolnym, do znudzenia powtarzającym wyznaniem wiary

w Bożą obecność, przesywającą na wskroś historię, zmieniającą jej grząskie bagno w uładzony horyzont świętych znaków tudzież moralnych alegorii: „Tak Bóg w tym dniu uniżył przed Izraelem Jabina, króla Kanaanu. Ręka zaś Izraelitów uciskała coraz mocniej Jabina, króla Kanaanu, aż do całkowitej jego zagłady” (*Sdz 4, 23-24*).

Mówią to potem psalmy, w których obrazy triumfalnego pochodu Boga przez dzieje – przy daleko większej maestrii i mocy słowa – są wyraźnie zakorzenione w przywołanych tutaj fragmentach Księgi Sędziów. Choćby pewne wersety (2-5, 8-9, 20-24) Psalmu 68 (67):

Bóg wstaje, a rozpraszają się Jego wrogowie
i pierzchają przed Jego obliczem ci, którzy Go nienawidzą.
Rozwiewają się, jak dym się rozwiewa,
jak wosk się rozplywa przy ogniu,
tak giną przed Bogiem grzesznicy.
A sprawiedliwi się cieszą i weselą
przed Bogiem, i radością się rozkoszują.
Śpiewajcie Bogu, grajcie Jego imieniu;
wyrównajcie drogę Temu, co cwałuje na obłokach!
Jahwe mu na imię;
radujcie się przed Jego obliczem!

[...]

Boże, gdy szedłeś przed ludem Twoim,
gdy kroczyłeś przez pustynię,
ziemia zadrżała,
także niebo zesłało deszcz <przed Bogiem>,
przed obliczem Boga, Boga Izraela.

[...]

Pan niech będzie przez wszystkie dni błogosławiony;
ciężary nasze dźwiga Bóg, zbawienie nasze.
Bóg nasz jest Bogiem, który wyzwala,
i Pan Bóg daje ujść przed śmiercią.
Zaiste Bóg kruszy głowy swym wrogom,
kudłatą czaszkę tego, co postępuje grzesznie.
Pan powiedział: „Z Baszanu mogę [cię] wyprowadzić,
mogę wyprowadzić z głębin morskiej,
byś stopę twą we krwi umoczył,
by języki psów twoich miały kęs z wrogów”.

A więc tak się módlcie, aby ujrzeć u stóp, w pyłe śmierci i hańby, skruszony ręką Boga (gdzie się podziała drobna piąstka Jael?) ku-

dłaty czerep wroga, „czaszkę tego, co postępuje grzesznie”, łeb Siserę przyszpilony do suchej ziemi!

Jeden z psalmów, Psalm 83 (82), wzywający Boga, by upokorzył sprzymierzonych wrogów, jest zarazem ważnym, bezpośrednim świadectwem tego, co stało się ostatecznie w Piśmie z Jael, z jej imieniem (2-19). Jest świadectwem milczenia, zagubionym w inkantacjach. Świadectwem, które imię Jael przywołuje do istnienia wyłącznie przez imię jej ofiary, niemal poprzez szyderczy grymas trupa, który na zawsze wdarł się do świętego hymnu:

O Boże, nie trwaj w milczeniu,
nie milcz i nie spoczywaj, Boże!
Bo oto burzą się Twoi wrogowie
i podnoszą głowę ci, którzy Cię nienawidzą.
Knują spisek przeciwko Twojemu ludowi,
zmawiają się przeciw tym, których strzeżesz.
„Pójdźcie – mówią – wytracimy ich spośród narodów,
by więcej nie wspomniano imienia Izraela”.
Zaiste, zmawiają się jednomyślnie
i przeciw Tobie zawierają przymierze:
Namioty Edomu z Izmaelitami,
Moab i Hagryci,
Gebał, Ammon i Amalek,
kraj Filistynów i mieszkańcy Tyru.
Także Asyryjczycy połączyli się z nimi,
dla synów Lota stali się ramieniem.
Uczyń im jak Madianitom i Siserze,
jak Jabinowi nad potokiem Kiszon,
którzy polegli pod Endor,
stali się nawozem ziemi.
Z ich książętami postąp jak z Orebem,
jak z Zeebem, z Zebachem i Salmunną,
z wszystkimi ich przywódcami,
którzy mówili: „Zgarnijmy
dla siebie kraj Boga!”
O Boże mój, uczyń ich podobnymi do źdźbeł ostu,
do plew gnanych wichurą.
Jak ogień pożera lasy,
jak pożoga wypala góry,
tak ich ścigaj Twoją nawałnicą,

i burzą Twoją wpraw ich w zamieszanie!
 Okryj hańbą ich oblicze,
 aby szukali imienia Twego, Panie!
 Niech wstyd i trwoga ogarną ich na zawsze,
 niech będą pohańbieni i zginą!
 Niech poznają Ciebie i wiedzą,
 że tylko Ty, sam jeden masz Jahwe na imię,
 jesteś Najwyższy nad całą ziemią.

Liturgia eucharistica

Czas zająć się wreszcie – choćby powierzchownie – przeistoczeniem. Lub, żeby się wyrazić dokładniej, serią przeistoczeń (a może jedynie transgresji, przechodniości?). Należy do nich najpierw wspomniana anihilacja Jael, wyparowanie jej imienia ze świętych tekstów, a także ewolucja jej przedstawień w dwu różnych wersjach całej tej morderczej historii – od uwikłania w archaiczne rytuały ofiarnicze, związane z kobiecym powołaniem kapłańskim i żeńskim pierwiastkiem boskości (nie od rzeczy będzie tu, jak się zaraz okaże, przypomnienie prostytucji sakralnej, praktykowanej masowo w Kanaanie przez pobożne kobiety, które chciały się przysłużyć w ten sposób swemu bóstwu), po ślepe narzędzie w rękach zazdrosnego o swą moc, jedynowładczego Jahwe i jego prorokini Debory. Autoritarnej wizjonerki, która była pewnie – tak sobie to wyobrażam – sękatą, sędziwą babą o obliczu mądrego sępa, czekającego, aż dokona się ubój i trupy zaludnią ziemię.

Nie wiem także, jak wyglądała Jael, ale chyba miała ciało białe i tłuste. Takie, które mogło być pokusą i odpoczynkiem barbarzyńskiego wojownika z Kanaanu ponad trzy tysiące lat temu (i delikatne, małe dłonie, gwarantujące, że nie czyha w nich anioł śmierci). Ale może się myłę, skoro jej imię znaczy w języku hebrajskim „antylopa”? Może więc była Jael lekka, smukła i zwinna?

Ten problem – problem ciała Jael – jest ważny nie dla igraszek z dowolnymi obrazami, z powidokami, jakie przypadkiem albo dla literackiej zabawy utkwily pod powieką (w końcu niektórym postaciom i scenom z pieśni Debory można przyznać z łatwością status podobny do statusu polerowanych, brązowawych figur z arcydzieła Luki della Robbia – płaskorzeźb ambony śpiewaczki w florenckim Duomo). Chodzi zatem o intuicję późniejszych żydowskich apokry-

fów, o ich perwersyjną, sadomasochistyczną podświadomość, która ubarwiła opowieść o czynie Jael – podobnie jak o postępku „Judyt, co Holoferna zglądziła” – rozmaitymi szczegółami. Szczegółami, w jakich chodzi nie tylko o kurewską naturę Jael (ta jest bowiem, jeśli wziąć wypadki bez ich uwikłania w profetyczny determinizm jahwizmu, oczywista i bez przymieszki erotyzmu), lecz o coś z zupełnie innego wymiaru. Oto zatem – mówią te mityczne historie – siedem razy nie przeczuwający niczego Sisera spał z Jael i gasił pragnienie jej piersią, ale ona wytrzymała w swym zabójczym postanowieniu.

Znaczy to w mowie symboli, że Sisera został zatrzęsnięty na wieczność (bo cóż innego mogłaby sugerować doskonała liczba symboliczna siedmiu dni?) w zamkniętym obiegu. W ciągu transsubstancjacji, przemienności życiodajnych wydzielin ludzkich, w mechanizmie podlegającej wciąż transgresjom i powiązanej głęboko triady – spermy, mleka i krwi (które są ponadto substancjalną figuracją i streszczeniem poszczególnych etapów ludzkiego życia od poczęcia do śmierci, skróconym powtórzeniem w sakralnym beczasie mordy ziemskiego czasu Sisery). Na ten porządek transsubstancjacji nakłada się inny ciąg: alegorycznej przemiany Erosa w Śmierć, pożądania śmierci w pożądanie cielesne.

Lecz Jael także innej podległa przemianie. Takiej, która ujawni się dopiero w tekście o wiele późniejszym, kiedy stychy z pieśni Debory („Niech Jael będzie błogosławiona wśród niewiast, żona Chebera Kenity, wśród niewiast żyjących w namiotach niech będzie błogosławiona”), zostaną zastąpione wersetami Ewangelii według świętego Łukasza – czy raczej niepostrzeżenie w nie przejdą: „Błogosławiona jesteś między niewiastami...” (*Łk 1, 42*). Analogia jest tu tylko pozornie przypadkowa: u Łukasza idzie bowiem o chwałę niewiasty, która zdepcze – jak powie później Apokalipsa – głowę węża. I złoży katarską ofiarę z innego wykarmienia i z innej śmierci, śmierci o wiele straszniejszej. Ofiarę, która także, wraz z upływem czasu, wypełni sobą inne już od jahwizmu struktury ideologii, mariologiczne chrześcijaństwo, próbujące zatuszować (poprzez alegorie i sentymentalizm) pamięć o archaicznych, ofiarniczych, żeńskich kultach płodności i śmierci, w których przekłute ciało mężczyzny – zgodnie z ich chthonicznym charakterem – zostaje oddane ziemi lub jamie grobu.

Ritus conclusionis

Można zatem powiedzieć: *Ite, missa est!* Idźcie, ofiara skończona. Pani zabiła pana. Przybiła go kołkiem – wampira utoczonego na izraelskiej krwi – do ziemi. Ziemi Świętej i Obiecanej. A potem, po wzniosłych pieniach błogosławieństw, po potokach słów, które wyszły gdzieś nagle, pośród wersetów psalmisty, mówiącego o jej czynie, lecz nie o niej samej, spotkało ją milczenie. Stała się pustym miejscem na kartce, białym jak grób. I zdarzyło się z nią to, co powiedział, z innego jednak powodu, Martin Buber: „My natomiast – «Ci, którzy zabijają» – zamieszkując w ciemności, zostaliśmy wydani śmierci”.

Ale mogło być też inaczej. Oto złamany klęską wlecze się Sisera. Jego rydwany zostały strzaskane, jego wojownicy legli pokotem nad świętym potokiem Kiszon. Jael wychodzi przed namiot. Podnosi dłoń do oczu, by poprzez krwawe światło zachodu przyjrzeć się nadchodzącemu. Patrzy na pochyloną sylwetkę, dostrzega siwiznę brody i długie włosy wojownika, opadające na kark, zlepione potem, kurzem i posoką.

Sisera podchodzi bliżej. Mocna bruzda – znużenie? trwoga? – żłobi lewą stronę jego brudnej twarzy. Jael znika w namiocie i wyłania się stamtąd na powrót, niosąc naczynie z wodą. Podaje je w milczeniu mężczyźnie. Po grzbiecie jej prawej dłoni biegną dwie lub trzy krople. Sisera pije powoli, lecz zachłannie. Spogląda kątem oka na Jael. Na jej jasne wargi. Oddaje naczynie i patrzy w ślad za odchodzącą. Wreszcie odwraca się i rusza przed siebie, ku cienkiej pętli horyzontu.

Sekwencja Dalili: czułość i brzytwą

Ucieczka w ramiona śmierci dokonywa się w ramach życia, nie byłoby bez niej życia; a między nimi jest miejsce, które zajmuje *Homo Dei*, pośrodku między ucieczką a rozumem; także państwo jego jest pośrodku między mistyczną wspólnotą a wietrzną samoistością. Widzę to spod swojej kolumny. [...]
Człowiek jest panem przeciwieństw, dzięki niemu istnieją, a więc jest od nich dostojniejszy. Dostojniejszy od śmierci, zbyt dostojny dla niej, bo głowa jego jest wolna. Dostojniejszy – od życia, zbyt dostojny dla niego, bo serce jego jest pobożne.

Tomasz Mann *Czarodziejska góra*

1

Cóż wiem o Dalili? Nic prawie. A przecież jej obecność mnie niepokoi. Nie, nie w historii świętej, od dawna już uporządkowanej i przekształconej w dwudzielną zonę dla zmarłych, gdzie – zaopatrzeni w stosowne etykiety z wyrokami, wedle swego udziału w dobru i złu (których miary dostarcza, rzecz jasna, oficjalne nauczanie Synagogi, Kościoła czy Meczetu) – albo przechadzają się po asfodelowych łąkach, albo też cierpią wieczne męki.

Niepokoi mnie więc obecność Dalili w zwyczajnej historii człowieka. W historii wyzutej z teologicznych interpretacji, z takiej tylko pracy nad sensem, by się on zmieścił w Bożej ekonomii zbawienia.

2

Z pozoru mój niepokój winien wzbudzać Samson Danita – krnąbrny, szalony osilek – rozpołowiony od młodości po zgon, niczym

dwojnik Dostojewskiego albo niemiecki *Doppelgänger*, przez działanie w jego nieociosanym kadłubie dwu przeciwstawnych mocy: Bożej, duchowej *mana*, która popychała go ku świętości i męczeństwu, oraz nader cielesnych żądz, podległych demonicznej władzy (ot, rzecz zwyczajna – czysto ludzka, chciałoby się powiedzieć – *pars Dei* i *pars diaboli*: po równo, w korpusie jednym, w jednym mózgowiu).

Owszem, dostrzegam w Samsonie cierpienie – ale cierpienie, które sam sprowokował, sam sobie sprowadził na kudłatą, nie postrzyganą nigdy głowę.

Owszem, jego dwoistość musiała być dla niego samego czymś strasznym – ale któż z nas, na dobrą sprawę, nie doznaje własnych, równie bolesnych (jeśli nie gorszych) rozdwojeń. Rdza cierpienia osiada na każdym sercu, przeżera je; ból, samotność i rozpacz bodą je na wylot, jak oścień; „ucieczka w ramiona śmierci dokonywa się w ramach życia”, każdej chwili wybierać trzeba i każdej konać – miotając się od nadziei do trwogi, od trwogi do nadziei, nie znając, w istocie, ani własnego zła, ani własnego dobra, tkwiąc „pośrodku między ucieczką a rozumem”, budując społeczne życie „pośrodku między mistyczną wspólnotą a wietrzną samoistością”.

Czy więc Dalila także – choć milczy o tym Księga – nie miała swego udziału w pospólnym, ludzkim cierpieniu? Czyż była tylko mechaniczną zabawką (Boga? diabła? człowieka?), bezdusznym instrumentem zdradzieckich postrzyżyn na świętym osiłku z pokolenia Dana?

Tak ją w każdym razie – bez serca, bez ducha – przedstawia fragment biblijnej Księgi Sędziów (*Sdz 16, 4-21*), zimna, bezlitosna sekwencja, w której Dalila zostaje wyzuta, odarta z człowieczeństwa, przemieniona w kukielkę, poruszaną przez dłoń niewiadomą, lecz twardą. Dłoń, która włada piórem jak ostrzem:

„Później [Samson] zakochał się w pewnej kobiecie imieniem Dalila, która mieszkała w dolinie Sorek. Przyszli do niej władcy filistyńscy i powiedzieli: «Oszukaj go i dowiedz się, w czym tkwi jego wielka siła oraz jak moglibyśmy go pokonać, a następnie związać i obezwładnić. Każdy z nas da ci za to tysiąc srebrników». Rzekła więc Dalila do Samsona: «Powiedz mi, proszę, w czym tkwi twoja wielka siła i czym można by cię związać i obezwładnić?». Samson dał jej taką odpowiedź: «Gdyby mnie związane siedmioma surowymi linami jeszcze nie wyschłymi, wówczas osłabnę i stanę się zwykłym człowiekiem». Wtedy przynieśli jej władcy filistyńscy siedem surowych lin jeszcze nie wyschłych i związała go nimi. Oni tymcza-

sem uczynili na niego zasadzkę w pokoju, a ona krzyknęła: «Samsonie, Filistyni są nad tobą!» On jednak pozrywał liny, tak jak rwie się nitka zgrzebna, nadpalona przez ogień. Nie poznano więc, w czym tkwi jego siła. Po jakimś czasie rzekła Dalila do Samsona: «Oszukałeś mnie, skłamałeś przede mną. Teraz powiedz mi, proszę, czym by cię można związać?». Odpowiedział jej: «Gdyby mnie związane nowymi powrozami, jakich jeszcze nie używano, wówczas osłabnę i stanę się zwykłym człowiekiem». Wzięła więc Dalila świeże powrozy, jeszcze nie używane, a gdy go nimi związała, rzekła do niego: «Filistyni nad tobą, Samsonie!». A uczynili na niego zasadzkę w pokoju, ale on pozrywał je na swoich barkach jak nici. Wówczas rzekła Dalila do Samsona: «Aż dotąd oszukiwałeś mnie i kłamałeś przede mną. Powiedźże mi wreszcie, czym cię można związać?». Odpowiedział jej: «Gdybyś związała siedem splotów mojej głowy z motkiem nici, a wpleciony w nić palik wbiła w ziemię, osłabnę i stanę się zwykłym człowiekiem». Uśpiła go więc, następnie przywiązała siedem splotów włosów do motka nici, przybiła palikiem i zawołała na niego: «Filistyni nad tobą, Samsonie!». Ale on, ocknąwszy się ze snu, wyrwał palik, czólenko tkackie i motek nici. Po jakimś czasie rzekła znów do niego: «Jak ty możesz mówić, że mnie kochasz, skoro serce twoje nie jest ze mną złączone? Oszukałeś mnie już trzy razy nie wyjaśnwszy mi, w czym tkwi twoja wielka siła». I gdy mu się tak każdego dnia naprzykrzała, że go przyprawiała o strapienie, a nawet o śmiertelne wyczerpanie, wówczas otworzył przed nią całe swoje serce i wyznał jej: «Głowy mojej nie dotknęła nigdy brzytwa, albowiem od łona matki jestem Bożym nazirejczykiem. Gdyby mnie ogolono, siła moja odejdzie, osłabnę i stanę się zwykłym człowiekiem». Dalila zrozumiawszy, że jej otworzył całe swe serce, posłała po władców filistyńskich z wiadomością: «Przyjdźcie jeszcze raz, gdyż otworzył mi całe swoje serce». Przyszli więc do niej władcy filistyńscy, niosąc srebro w swoich rękach. Tymczasem uśpiła go na kolanach i przywołała jednego z mężczyzn, aby mu ogolił siedem splotów na głowie. Wtedy zaczęła go obezwładniać, a jego siła opuściła go. Zawołała więc: «Filistyni nad tobą, Samsonie!». On zaś ocknąwszy się rzekł: «Wyjdę jak poprzednio i wybawię się». Nie wiedział jednak, że Pan go opuścił. Wówczas Filistyni pojмали go, wylupili mu oczy i zaprowadzili do Gazy, gdzie przykuty dwoma łańcuchami z brązu musiał w więzieniu mląć ziarno” (Sdz 16, 4-21).

Tyle opowieść. Opowieść, we wnętrzu której Dalila pozostała na zawsze: widoczna, naga, lecz niedostępna zarazem i tajemna – jak Smutna Zakochana o Złotych Włosach z wielkiego, przezroczyściego bąbla, co przepływa poprzez niemy świat dziwów ze środkowej części *Tryptyku Rozkoszy Ziemskich* Boscha. Widoczna, naga, lecz w słów pajęczynach, w mocy dyskursu, który ją skazuje, więzi na zawsze w strukturze zła, w mrocznej jego zapadni. Widoczna, naga, lecz przekłeta... Widoczna, naga, lecz zakłeta...

3

Jules Michelet, *Czarownica*: „Kobieta jest i nie jest w mocy demona. Jest s o b ą i pozostaje s o b ą. Nie należy do demona, ani do Boga. Demon może ją atakować, krążyć w subtelny powiewie. Ale nie uzyskał jeszcze nic. Bo nie ma jej woli. O p ę t a n a, d i a b e l s k a, ale do diabła nie należy. On czasem dręczy ją okrutnie, ale nic nie osiąga. Przykłada jej do łona, do brzucha rozżarzony węgiel. Ona wije się, pręży, ale wciąż jeszcze mówi: – Nie, kacie, pozostanę sobą”.

Zastanawiam się: czy taka właśnie była tortura Dalili, czy też jej zło dokonało się automatycznie, bez męki wewnętrznej, bez piekła zmysłów, bez udręczenia duszy? Bez bycia s o b ą?

4

Zło Dalili – muszę to powiedzieć nie bez niepokoju, nie bez przywiązania do moralnych dyktatów tradycji, do własnej męskiej roli – wydaje mi się tu bowiem, w oschłej relacji Księgi Sędziów, j a k o ś podejrzone. Dlatego, że zło Dalili pasuje na przykład, *ante litteram*, do mizogynicznej teorii Otta Weiningera wyrażonej w *Plci i charakterze*. Dlatego więc, że „przylega” do radykalnych ideologii maskulinizmu, budowanych w momentach, jak właśnie nauki smętnego doktora z Wiednia, gdy męska dominacja doznawała – w konfrontacji z kobiecością, z *das Ewig-Weibliche* – porażki, załamania, kryzysu mocy. I wszystko jedno, czy rozgrywało się to w kulturze, w szerszej przestrzeni społecznej, czy w pojedynczym doznaniu, w życiu jednego mężczyzny, w jego kłęsce. W kłęsce jednak, którą wraz z mężczyzną ponosił jego Bóg.

„Kobiety – pisał więc Weininger, pozbawiając kobietę prawa do metafizycznej rzeczywistości i, równocześnie, ujawniając z miejsca meta-

fizyczną więź pomiędzy mężczyzną a jego Panem (niekiedy w żalonych pozorach abstrakcyjnej idei czy absolutu) – nie mają ani istnienia, ani jestestwa; nie istnieją i są niczym. Jest się mężczyzną albo jest się kobietą odpowiednio do tego, czy się w ogóle jest, czy nie. Kobieta nie uczestniczy w rzeczywistości bytu ontologicznego, dlatego nie łączy jej żaden stosunek z rzeczą samą w sobie, która dla wszelkiego głębszego pojmowania jest identyczna z absolutem, ideą, czyli Bogiem. Mężczyzna w pełni swej, *in actu*, jako geniusz, wierzy w rzecz w samą w sobie: jest ona dla niego albo absolutem, jako najwyższe jego pojęcie o istniejącej wartości – wtedy jest filozofem, albo jest pełnym cudów bajecznym krajem snów, królestwem absolutnego piękna – wtedy jest artystą. Jedno i drugie atoli stanowi to samo. Kobieta nie pozostaje w stosunku z ideą; nie potwierdza jej, ani jej nie zaprzecza; nie jest ani moralna, ani antymoralna; nie jest, matematycznie mówiąc, opatrzona żadnym znakiem dodatnim ani ujemnym, jest bezkierunkowa, ani dobra, ani zła, nie jest ani aniołem, ani diabłem [...]. Jest amoralna, jest alogiczna, atoli wszelkie istnienie jest istnieniem moralnym i logicznym. Kobieta zatem nie istnieje”.

5

W opowieści Weininger (i w opowieści o Dalili) kobieta nie jest więc rzeczywistością metafizyczną – ale nicością, materią wyzbytą formy, rzeczą, „winą i grzechem mężczyzny”. Mężczyzna zaś to prawdę bytu i jestestwo, to forma kształtująca materię. „Męskość polega [...] na indywidualności rzeczywiście istniejącej monady i mieści się w niej w zupełności. Każda zaś monada różni się nieskończenie od każdej innej i dlatego nie da się ich podporządkować jakiemuś ogólniejszemu pojęciu, zawierającemu cechy wspólne wielu monadom. Mężczyzna jest mikrokosmosem, zawiera w sobie wszystkie w ogóle możliwości [...]. Mężczyzna ma w sobie także kobietę, ma w sobie materię”.

Znaczy to jednak, że męski, prawie boski byt niesie w sobie także swoją zasadę zaprzeczną; jest bowiem w materię uwikłany i przez nią zniewolony, spętany, od którego to hylicznego zniewolenia pragnie się on wyzwolić, niszcząc właśnie materię – i kobietę. Znaczy to, dalej, że i Samson miał „w sobie także kobietę”, miał „w sobie materię”, miał w sobie – konkretnie już – Dalilę. I że pragnął się od

niej wyzwolić, jeśli trzymać się wciąż reguł radykalnego, wojowniczego maskulinizmu Weininger (maskulinizmu obarczonego nie tylko homoerotyzmem, ale i archaicznymi męskimi mitami – i to w większej mierze, niż się na pozór wydaje).

Wyzwolenie, wyzwolenie tragiczne i z konieczności autodestrukcyjne, rozegrać się musiało – gdy starannie rozwikłać misterium opowiadania o Dalili – w scenerii poważniejszej niż kameralna scena walki konkretnego mężczyzny z konkretną kobietą.

Już przecież to, że Dalila nie ma w opowieści żadnej biografii, żadnej przeszłości i przyszłości, żadnych szczególnych, jej tylko właściwych cech, o czymś mówi (nie wiadomo nawet – do czego Pismo, zwłaszcza w narracjach o czasach sędziów, przywiązywało zawsze ogromne znaczenie – czy była Izraelitką, czy Filistynką, czy niewiastą z innego jeszcze narodu). Chodzi tu zatem o pewien wzorzec uniwersalny (zarówno kobiety, jak i mężczyzny) i o mityczną teorię, nieobcą również i Weiningerowi, teorię o metafizycznym, powiązanim z kosmicznym ładem charakterze ludzkiej płciowości i seksualności, o jego spójni z nadludzkiem, boskim, planem współistnienia/zmagania pomiędzy Erosem a Thanatosem. I to ona właśnie, owa mityczna teoria, kreowała przestrzeń dla gry.

Scena zatem była ogromna, w pełni otwarta na działanie owego tragicznego paradoksu, który w powieści Tomasza Manna opisywał tak oto Hans Castorp: „Ucieczka w ramiona śmierci dokonywała się w ramach życia, nie byłoby bez niej życia; a między nimi jest miejsce, które zajmuje *Homo Dei*”. *Homo Dei*, czyli właśnie ktoś, kto powiedział o sobie: „Od łona matki jestem Bożym nazirejczykiem” (*Sdz 16, 17*; zob. też: *Sdz 13, 5, 7*, w odniesieniu do *Lb 6, 1n*). *Homo Dei*, czyli właśnie Samson – przedwieczny Boży szaleńiec, przedwieczny *jurodiwyj*, tak namiętny, tak zapamiętały najpierw w poszukiwaniu swej kobiety-modliszki, a później tak namiętnie, tak zapamiętałe ze swą kobietą-modliszką igrający.

6

Pora zatem opowiedzieć historię Samsona: bo jedynie jako całość pozwoli ona odkryć znaczenie opowieści o Dalili – sekwencji pozornie autonomicznej, wyjętej z narracyjnego ciągu, sekwencji o obrzeżach ostrych jak brzytwa. „W heroiczo-komicznych dziejach Samsona – jak jednak podkreśla komentarz ich tłumacza z *Bi-*

blii Tysiąclecia – nie tyle należy zwracać uwagę na przebieg faktów, które legenda mogła zmodyfikować lub ubarwić, ile raczej na głęboki sens moralno-religijny: Samson nie staje na wysokości zadania, zleconego mu przez Boga, na skutek własnej lekkomyślności”.

Podstawą owej pełnej narracji o Samsonie, jeśli pozostać przy jej zewnętrznych obrazach, jest zatem pewien sens polityczno-religijny związany z walkami pomiędzy Izraelitami a jednym z egejsko-kreteńskich Ludów Morza – Filistynami osiadłymi w przybrzeżnym pasie między Gazą a Jaffą i prącymi w głąb lądu, na Ziemię Obiecaną, na domeny Pokoleń. Sens ów, ewokowany przez kompilatora Księgi Sędziów, układa się – podobnie jak w przypadku opowieści o czynach Ehuda, Debory czy innych sędziów – w nieodparty teologiczny schemat (*Sdz 2, 11-23*), który odbiera ówczesnej historii ludu jej linearny bieg, wplatając ją w błędne – a zarazem mityczne – koło winy, męki i wyzwolenia, w powtarzający się nieodmiennie cykl: grzech Izraela z Baalami i odwrócenie się od Jahwe – gniew i kara Boga (zesłanie obcego ucisku) – powstanie sędziego, który uwalnia naród – wreszcie czas pokoju, poprzedzający kolejne odstępstwo od Jahwe.

Wymowa jest tu jasna: nie chodzi o historyczny porządek – ten kompilatorowi zdawał się na nic, jeśli poprzez jego tkanekę nie wyzierała jawnie chwała, moc i groza Absolutu – lecz o ład moralny, o naukę wierności Panu najeżoną szczerze symbolami i stosownymi przykładami.

Najmniej świadczą o tym liczby. Wedle zwykłej chronologicznej rachuby bowiem anarchiczna epoka sędziów, kiedy „nie było króla w Izraelu i każdy czynił to, co było słuszne w jego oczach” (*Sdz 21,25*), trwała blisko dwieście lat (od roku około 1200 do roku około 1000 p.n.e.). Tymczasem, gdyby po prostu zsumować sekwencje czasowe wspomniane w Księdze Sędziów, okres ten musiałby liczyć lat przynajmniej czterysta osiemdziesiąt.

Naturalnie, niektóre z przedstawionych zdarzeń zachodziły równocześnie: dziejowa scena Kanaanu była bowiem wprawdzie niezbyt rozległa, ale panował na niej niemały tłok i gromady ludów, plemion i klanów, nie mówiąc już o ambitnych rodach czy jednostkach, ścierały się tutaj krwawo o pastwiska i władzę, o wiarę i wodę, o kobiety i stada owiec. Izraelskie Pokolenia żyły więc na tej ziemi w ogromnym przemieszaniu z Kananejczykami, Ludami Morza czy koczow-

nikami z pustyni, walcząc w wielu miejscach naraz o przetrwanie (zwane, rzecz jasna, „chwałą Jahwe”). Ale, niezależnie od symultanicznego charakteru kananejskiej sceny, nadrzędny walor ma symbolizm przywoływanej najczęściej w Księdze Sędziów liczby lat: dwadzieścia, czterdzieści i osiemdziesiąt. Liczby te wyrażają zatem po prostu krótką, średnią i długą temporalną sekwencję, a nie ścisły, odpowiadający rzeczywistości obrachunek, sama dwudziestka natomiast występuje jako swoisty moduł czasu, powtarzający się w geometrycznym postępie. A geometryczny postęp symbolizuje przede wszystkim spotęgowanie znaczenia wydarzeń, poświadczą ich „gęstość” i wartość, nie zaś zwyczajne trwanie lat, zwyczajny bieg dni.

Ale zasadnicze znaczenie miała tu jednak liczba czterdzieści – magiczna liczba, niezwykle często wymieniana w Piśmie. Czterdzieści dni zatem padały deszcze Potopu (*Rdz 7, 12*), po kolejnych czterdziestu Noe otworzył okno swej arki (*Rdz 8, 6*); w wieku czterdziestu lat Izaak poślubił Rebekę, Ezaw zaś – Judytę i Basmat; czterdzieści dni trwało balsamowanie zwłok Jakuba oraz żałoba po nim (*Rdz 50, 2-4*); przez czterdzieści dni i nocy Mojżesz powstrzymywał się na górze Synaj od jedzenia i picia, by otrzymać tablice Prawa (*Wj 24, 18*); gdy szpiedzy po czterdziestu dniach wędrówki przez Kanaan (*Lb 13*) przedstawili trudności wiążące się ze zdobyciem tego kraju, Izraelici podnieśli bunt, za co Jahwe ukarał ich czterdziestoletnią tułaczką po pustyni (*Lb 14, 33-34*); przez czterdzieści dni Goliat rzucał wyzwanie Izraelitom (*1 Sm 17, 16*); po lat czterdzieści panowali Dawid (*2 Sm 5, 4*), Salomon (*1 Krl 11, 42*) oraz Joasz (*2 Krm 24, 1*); podczas swej ucieczki na pustynię prorok Eliasz otrzymał od anioła pożywienie na dni czterdzieści (*1 Krl 19, 8*); czterdzieści dni czyniła pokutę Niniwa, przerażona prorocstwami Jonasza (*Jon 3, 5-9*); Jezus pościł na pustyni czterdzieści dni (*Mt 4, 2*), nauczał przez czterdzieści miesięcy, czterdzieści godzin pozostawał w grobie przed Zmartwychwstaniem, a zmartwychwstawszy – przez czterdzieści dni ukazywał się niewiastom i apostołom (*Dz 1, 3*); przez czterdzieści dni przysługiwało prawo azylu w sanktuariach, a wdowie prawo pobytu w domu zmarłego męża; czterdzieści dni musiało trwać rytualne oczyszczenie kobiety po urodzeniu syna (osiemdziesiąt po urodzeniu córki), a także – jak wskazuje sama jej nazwa – kwarantanna.

Zestawienie to ukazuje istotne dla autorów biblijnych – również dla kompilatora Księgi Sędziów – sensy liczby czterdzieści: jest więc

ona symbolem czasu pokuty i kary, czasu cierpienia, czasu potrzebnego do oczyszczenia i odrodzenia się ku nowemu życiu, czasu modlitwy, oczekiwania, przygotowania i inicjacji; ale także symbolem życia doczesnego, dojrzałości, wreszcie żałoby. W ponadjednostkowym zaś wymiarze oznacza wypełnienie się czasów, zamknięcie cyklu, pełnię. Osiedziesiąt symbolizuje zatem w tym porządku podwojenie cyklu, jego spełnienie w dwójnasób, dwadzieścia – cykl niedokonany, przerwany z nagle (i właśnie taki obraz czasu pojawia się między innymi w historii Samsona, którego lata sędziowskie ukróciła brzytwa Dalili, choć sięgnęła przecież ku włosom bohatera, nie ku jego szyi).

Symboliczna postać owej narracji z Księgi Sędziów ukształtowana została jednak ostatecznie w epoce późniejszej niż wypadki, o których mówi, i – nade wszystko – w epoce zupełnie odmiennej: w okresie potęgi i ładu za panowania Dawida lub Salomona, w obrębie pisanej kultury kapłańskiej, związanej już być może ze Świątynią w Jerozolimie, a nie w obrębie archaicznej kultury oralnej (choć z wykorzystaniem ustnych przekazów z lat zamętu).

Nowa, „uczona”, abstrakcyjna symbolika, wyrastająca z jahwistycznej teologii, narzucona więc tu została na dawniejsze symboliczne struktury, zakorzenione jeszcze w heterogenicznych, bałwochwalczych kultach Pokoleń, południowa tradycja Judy – na tradycję dominujących nad Izraelem w epoce sędziów Efraimitów (i sąsiadujących z nimi Manassytów, Gileadczyków oraz Beniaminitów), gdzie istotne znaczenie miały także materialistyczne kultury Kanaanu, na przykład kult płodności i śmierci związany z boginią Aszer, małżonką Baala. Jednak, trzeba przypomnieć, Arka Przymierza – nim za sprawą zwycięstwa króla Dawida nad Jebusytami znalazła się w Świątyni jerozolimskiej – została złożona w Szilo, w dziedzinie synów Efraima.

7

Dwoistość ta stanowiła zjawisko bardzo rozległe, a zarazem najważniejszy problem wiary Izraela przez setki lat: do czasu niewoli babilońskiej i uformowania się judaizmu jako radykalnego monoteizmu jahwizm zmagał się bowiem z ludowym synkretyzmem, łączącym cześć dla Jahwe z czią dla rozmaitych Baalów i Aszer, symbolikę Arki Przymierza z symboliką węża miedzianego, usuniętego ze Świątyni dopiero w VIII wieku p.n.e. w okresie reform

króla Ezechiasza (2 Krl 18, 4). Jeszcze więc w VII wieku p.n.e. synkretyzm ten próbowały przewyciężyć jahwistyczne reformy króla Jozjasza. Synkretyzm był jednakże, mimo potępień proroków, aż po zatracenie Dziesięciu Pokoleń z Północy (mieszkańców królestwa Izraela) w asyryjskiej paści i uprowadzenie do Babilonu reszty narodu (mieszkańców królestwa Judy), nagminną praktyką zarówno władców, jak i – co oprócz złorzeczeń Pisma potwierdzają archeologiczne świadectwa – ludu. Oto więc na przykład jeden z pokrytych rysunkami słoików na żywność, odnalezionych w Kuntillet'Ajrud i pochodzących z VIII wieku p.n.e., został opatrzony napisem, horrendalnym z punktu widzenia jahwistów: „Amaryau powiedział memu panu [...]: «Niech błogosławi cię Jahwe i jego Aszera. Niech cię Jahwe błogosławi i niech ma cię w swej opiece, i niech będzie z tobą»”.

Tak oto wypełniało się ostrzeżenie widzialnego „sobowtóra” Jahwe, Anioła Pana, który „zstąpił z Gilgal do Bokim” (*Sdz 2, 1*) jakiś czas przed śmiercią Jozuego, aby zapowiedzieć ludowi, co poniechał rozwalenia obcych ołtarzy: „Nie wypędzę ich [tj. mieszkańców Kanaanu – Z.M.] sprzed was, aby byli dla was przeszkodą i aby bogowie ich byli dla was sidłem” (*Sdz 2, 3*). Dopóki jednak Jozue był wodzem narodu i żyli ludzie jego generacji, „służył lud Panu” (*Sdz 2, 7*). „A gdy całe to pokolenie połączyło się ze swoimi przodkami, nastąpiło inne pokolenie, które nie znało Pana ani też tego, co uczynił dla Izraela. Wówczas Izraelici czynili to, co złe w oczach Pana i służyli Baalom. Opuścili Boga swoich ojców, Jahwe, który ich wyprowadził z ziemi egipskiej, i poszli za cudzymi bogami, którzy należeli do ludów sąsiednich. Oddawali im pokłon i drażnili Pana. Opuścili Pana i służyli Baalowi i Asztartom. Wówczas zapłonął gniew Pana przeciwko Izraelitom, tak że wydał ich w ręce ciemniców, którzy ich złupili, wydał ich na łup nieprzyjaciół, którzy ich otaczali, tak że nie mogli im się oprzeć. We wszystkich ich przynianiach ręka Pana była przeciwko nim na ich nieszczęście, jak to Pan przedtem im zapowiedział i jak im poprzysiął. I tak spadł na nich ucisk ogromny” (*Sdz 2, 10-15*). Tak zaczął się czas anarchii i czas sędziów, których „wzbudził Pan” – chociaż „i sędziów swoich nie słuchali, gdyż uprawiali nierząd z innymi bogami, oddawali im poklony” (*Sdz 2, 16-17*).

Jesteśmy więc u narodzin teologicznego koła interpretacji, o którym była tu już mowa i w które został wpleciony także los Samsona

i Dalili. Ale chciałbym, by na jaw wyszła także inna siła, która mechanizm ów poruszała. Anioł Pana nie ukazał się zatem Izraelitom wyłącznie jako eksponent Bożej mocy, lecz z najzupełniej profańskiego powodu: epifania *sacrum* łączyła się w nim bowiem z epifanią jedynowładztwa ucieleśnionego w Jozuem jako następcy Mojżesza, który – jak czytamy w Księdze Powtórzonego Prawa – „włożył na niego ręce” (*Pwt 34, 9*). A zatem: „Słuchali go Izraelici i czynili, jak im Pan rozkazał przez Mojżesza” (*Pwt 34, 9*). Co więcej: „Po śmierci Mojżesza, sługi Pana, rzekł Pan do Jozuego, syna Numa, pomocnika Mojżesza: «Mojżesz, sługa mój, umarł; teraz więc wstań, przepraw się przez ten oto Jordan, ty i cały ten lud, do ziemi, którą ja daję Izraelitom. Każde miejsce, na które zstąpi wasza noga, Ja wam daję, jak zapowiedziałem Mojżeszowi. [...] Bądź mężny i mocny, ponieważ ty rozdasz temu ludowi w posiadanie ziemię, którą poprzysięgłem dać ich przodkom»” (*Joz 1, 1-3, 6*).

Anioł Pana zwiastował tedy po śmierci Jozuego (kontekst jest brutalnie jednoznaczny), że upadek jednolitej władzy zwierzchniej, jej – następnie – ograniczenie do dobrowolnego, okresowego, kapryśnego uznania tych autorytetów moralno-religijnych, jakimi byli sędziowie, oznaczały upadek związku ludu z jego Bogiem, „nierząd z Baalami” i najzupełniej doczesne już nieszczęścia: okupacje, prześladowania, jarzmo.

Z Księgi Jozuego oraz badań archeologicznych wynika, że w okresie sędziów, zwanym przez badaczy epoką Żelaza I (ok. 1200-1000 p.n.e.), samowystarczalne wioski były podstawową formą organizowania się ludności, skupionej w rody, klany, plemiona. Był to czas kultury partykularnej, mocno archaicznej, dalekiej jeszcze od monoteistycznych wpływów. Był to zarazem czas, kiedy Izrael wyłaniał się dopiero z tygla narodów i religii: w epoce Debory, „sędziego nad Izraelem”, liczył już więc prawdopodobnie dziesięć „pokoleń” – m.in. uchodźców z Egiptu, którzy przynieśli ze sobą kult Jahwe, przyjęty później przez wszystkie pokrewne plemiona, plemiona jednak o różnym pochodzeniu – odrębnych zarówno pod względem etnicznym, jak i religijnym. W początkach monarchii ów niejednorodny lud Izraela obejmował już dwanaście Pokoleń.

Epoka sędziów jednocześnie była okresem walki owych heterogenicznych wciąż Izraelitów z różnymi ludami, mieszkającymi w Kanaanie, między innymi z Filistynami, osiadłymi na nadmorskiej równinie, nacierającymi nieustannie jednak w głąb lądu. Fili-

styni nie utworzyli zwartej państwa, lecz *pentapolis* – konfederację pięciu miast (Gaza, Aszdod, Aszkelon, Gat i Ekron), rządzonych przez samodzielnych władców, *serenów*. Dysponując wszak znakomitym uzbrojeniem i techniką wojenną podporządkowali sobie oni rychło część terytoriów izraelskich i zepchnęli Żydów w góry. To sprawiło, że restytucja jednolitej władzy nad Pokoleniami stała się konieczna. Ale królestwo Saula rozpadło się wkrótce po miażdżącej klęsce tego władcy w bitwie z wojskami filistyńskimi pod górą Gilboa i dopiero lokalna potęga – monarchia Dawida oraz Salomona – odsunęła to fundamentalne niebezpieczeństwo. Czas monarchii Dawida-Salomona był przecież czasem kompilowania Księgi Sędziów: opowieść o Samsonie powstała tedy przede wszystkim jako nacjonalistyczno-religijny mit, niezwykle aktualny. Ale mity mają swoje suwerenne prawa, które urągają nierzadko posługującym się nimi ideologiom.

8

Pora zatem opowiedzieć historię Samsona... Opowiedzieć „porządnie”, jak mówił przy takich okazjach Marcin Luter, a nie błędzić po kontekstach. Pora też wejść w las symboli.

Początek tej historii, skrojonej niczym mityczny epos lub baśń ludowa, bierze się tam, gdzie zwykle biorą się początki wszystkich biblijnych opowieści o czynach sędziów: „Gdy znów zaczęli Izraelici czynić to, co złe w oczach Pana, wydał ich Pan w ręce Filistyńców na czterdzieści lat” (*Sdz 13, 1*).

Zapowiedź narodzin wybawcy z tej opresji ubrana jest również w schemat – w standardowe obrazy zwiastowania, jakie tradycyjnie w Piśmie (i nie tylko w Piśmie) otrzymywali przyszli rodzice świętych mężów (a także bohaterów i władców), z przydaniem jednak niektórych asceetycznych wskazówek dotyczących nazireatu, poświęcenia się Panu, jakie odnaleźć można po raz pierwszy w Księdze Liczb (*Lb 6, 1n*): „W Soarea, w pokoleniu Dana, żył pewien mąż imieniem Manoach. Żona jego była niepłodna i nie rodziła. Anioł Pana ukazał się owej kobiecie mówiąc jej: «Oto teraz niepłodna i nie rodziłaś, ale poczniesz i porodzisz syna. Lecz odtąd strzeż się: nie pij wina ani sycery i nie jedz nic nieczystego. Oto poczniesz i porodzisz syna, a brzytwą nie dotknie jego głowy, gdyż chłopiec ten będzie bożym nazirejczykiem od chwili urodzenia. On to zacznie wybawiać Izraela z rąk filistyńskich». Poszła

więc kobieta do swego męża i tak rzekła do niego: «Przyszedeł do mnie mąż Boży, którego oblicze było jakby obliczem Anioła Bożego – pełne dostojęństwa. Nie pytałam go, skąd przybył, a on nie oznajmił mi swego imienia. Rzekł do mnie: „Oto poczniesz i porodzisz syna, lecz odtąd nie pij wina ani sycery, ani nie jedz nic nieczystego, bo chłopiec ten będzie Bożym nazirejczykiem od chwili urodzenia aż do swojej śmierci»” (Sdz 13, 2-7).

Anioł Pana pojawił się po raz drugi zresztą, na prośbę zainteresowanego, przed Manoachem i jego bezpłodną żoną, by powtórzyć znowu zasady nazireatu, co ciekawe jednak – i przemilczenie to wiele znaczy w kontekście późniejszego dramatu, jest śladem świętokradczej operacji, która zostanie dokonana, i świadectwem przyszłego upadku – bez wzmianki na temat zakazu strzyżenia i brzytwy, lecz z podkreśleniem zaleceń odnoszących się do czystości pokarmowej (Sdz 13, 8-14). Późniejsza tradycja żydowska zna oczywiście imię owego Anioła Bożego – Uriel. Ale w Księdze Sędziów imię Anioła Pana należy do Bożego misterium, do *tremendum* i *fascinans* epifanii Bożej, do grozy i zachwycenia, jakimi zawsze napawa przejawianie się świętości. „Wówczas rzekł Manoach do Anioła Pana: «Jakie jest imię twoje, abyśmy, gdy spełni się słowo twoje, mogli je uczcić». Odpowiedział mu Anioł: «Dlaczego pytasz się o moje imię: ono jest tajemnicze»” (Sdz 13, 17-18).

Powtórzenie anielskiej wizyty wykracza tutaj, podobnie jak kwestia tajemnicy zawartej w imieniu, poza tkankę tej jednej opowieści. Odtwarza ono zatem i odnawia, niczym rytuał, mityczne *illo tempore* – sakralny akt założycielski narodu, chwilę jego przymierza z Panem, pierwotną strukturę epifanii. Anioł Pana, ponadto, nie jest tu po prostu jedynie wysłannikiem Boga – to raczej, jak gdzieś wspominałem, widzialny jego „sobowtór”, to wizualizacja świętości w niepokojącym „mężu”, od którego bije moc nienazwana i władcza.

Obzędowe niemal odtworzenie *illo tempore* sięga więc również „onego czasu” grozy i „onego czasu” ofiary – jest restytuowaniem, w przestrzeni własnego przerażenia i w indywidualnym akcie ofiarniczym (ale także w języku, w dyskursie), świętej więzi łączącej przywódcę ludu (patriarchę, proroka, króla, kapłana, wodza, sędziego) z Jahwe. „Rzekł jeszcze Manoach do Anioła Pana: «Pozwól, że cię zatrzymamy i przygotujemy ci koźlątko». Nie wiedział bowiem Manoach, że to był Anioł Pana. Jednakże Anioł Pana rzekł do Manoacha: «Nawet gdybyś mnie zatrzymał, nie będę spożywał

twojego chleba. Natomiast jeśli chcesz przygotować całopalenie, złóż je dla Pana». [...] Następnie Manoach przyniósł kozłą oraz ofiarę pokarmową i na skale ofiarował je Panu, który działa tajemniczo. A Manoach i jego żona patrzyli. Gdy płomień unosił się z ołtarza ku niebu, Anioł Pana wstąpił w płomień ołtarza, a Manoach i jego żona widząc to padli twarzą na ziemię. Odtąd nie ukazał się już więcej Anioł Pana Manoachowi i jego żonie. Wówczas poznał Manoach, że to był Anioł Pana. Potem rzekł Manoach do żony: «Z całą pewnością pomrzemy, bowiem widzieliśmy Boga». Żona mu odpowiedziała: «Gdyby Pan miał zamiar pozbawić nas życia, nie przyjąłby z rąk naszych całopalenia i ofiary pokarmowej ani też nie okazałby nam tego wszystkiego, ani też nie objawiłby nam teraz takich rzeczy» (*Sdz 13, 15-16a, 19-23*).

Sceny, gesty i słowa są tu łatwo rozpoznawalne, zakrzeple w tradycji sakralnej, w wizjach, które przeorały na zawsze wyobraźnię ludu.

Matrix, a zarazem korona owych scen, gestów i słów to – tak mi się zdaje – nocna walka Jakuba z aniołem nad brodem potoku Jabbok (*Rdz 32, 25-32*): „Gdy zaś wrócił i został sam jeden, ktoś zmagił się z nim aż do wschodu jutrzeńki, a widząc, że nie może go pokonać, dotknął jego stawu biodrowego i wywichnął Jakubowi ten staw podczas zmagania się z nim. A wreszcie rzekł: «Puść mnie, bo już wschodzi zorza!». Jakub odpowiedział: «Nie puszcę cię, dopóki mnie nie pobłogosławisz!». Wtedy [tamten] go zapytał: «Jakie masz imię?». On zaś rzekł: «Jakub». Powiedział: «Odtąd nie będziesz się zwał Jakub, lecz Izrael, bo walczyłeś z Bogiem i z ludźmi, i zwyciężyłeś». Potem Jakub rzekł: «Powiedz mi, proszę, jakie jest Twe imię?». Ale on odpowiedział: «Czemu mnie pytasz o imię?» – i pobłogosławił go na owym miejscu. Jakub dał temu miejscu nazwę Penuel, mówiąc: «Mimo, że widziałem Boga twarzą w twarz, jednak ocalałem me życie». Słońce już wschodziło, gdy Jakub przechodził przez Penuel, utykając na nogę”.

Jest tu wszystko, *in nuce*. Ale jest w szczególności tajemnica imienia Boga – to, że nie zostanie ono ujawnione aż do objawienia Mojżeszowi (*Wj 3, 13n*) – i połączenie fascynacji *sacrum*, pożądania go, z *tremendum*, z grozą epifanii, z lękiem, który bierze się z przekonania i, jednocześnie, nim owocuje, że bezpośrednie oglądanie Pana zsyła na człowieka śmierć niechybną.

Wielokrotnie ukazywała to zresztą Księga Wyjścia: wtedy, gdy opisywała, jak Bóg objawił się Mojżeszowi w krzewie ognistym

(Wj 3, 6); i wtedy, gdy malowała twogę ludu, domagającego się, by w chwili przekazania Dekalogu mówił Mojżesz, nie Bóg (Wj 20, 19); wtedy wreszcie, gdy opowiadała, jak Bóg na podobieństwo ognia przechodził mimo Mojżesza – chroniąc go swą dłonią, wtulonego w szczelinę skalną, przed zgubnymi skutkami owego przejścia, dozwalając ujrzeć własną postać jedynie od tyłu i przestrzegając: „I znowu rzekł [Pan do Mojżesza – Z.M.]: «Nie będziesz mógł oglądać mojego oblicza, gdyż żaden człowiek nie może oglądać mojego oblicza i pozostać przy życiu»” (Wj 33, 20).

Z podobnymi obrazami i słowami wystąpił też kilkakrotnie kompilator Księgi Sędziów, przywołując je między innymi, by ukazać sakralny sens wyniesienia Gedeona na sędziego, wodza, kapłana i – w pewnym sensie, nie w pełni (bo historia chciała inaczej) – założyciela królewskiego domu. Owa uświęcająca epifania, powtórzona mimo rozmaitych odmienności w scenie nawiedzenia Manoacha i jego żony przez Anioła Pana, połączona została z aktem ofiary pokarmowej i ofiary całopalnej. Anioł Pana nie uniósł się tu jednak, jak stało się to później, w przypadku ofiary złożonej przez rodziców Samsona, w strudze ognia ku górze, lecz „wyciągnął koniec laski, którą trzymał w swym ręku, dotknął nią mięsa i chlebów przasnych i wydobył się ogień ze skały” (Sdz 6, 21). Wreszcie, gdy ogień strawił ofiarę, Anioł Pana zniknął sprzed oczu Gedeona. I wówczas: „Zrozumiał Gedeon, że to był Anioł Pana, i rzekł: «Ach, Panie, Panie mój! Oto Anioła Pana widziałem twarzą w twarz!». Rzekł do niego Pan: «Pokój z tobą! Nie bój się niczego! Nie umrzesz»” (Sdz 6, 22-23).

Ogień epifanii, jego moc, jego trawiąca siła – to stały zatem element. Ale nie było go jeszcze w pięknych, prostych obrazach walki Jakuba z Aniołem, które nasuwały myśl, że mieszkaniem Boga jest ciemność – że Pan istnieje w mroku, w nienazwaniu i w niewiedzeniu. W absolutnej tajemnicy, której światło nie może obnażyć. Późniejsze zapisy nadprzyrodzonych objawień szukają więc czegoś przyrodzonego dla zobrazowania wrażeń, miotają się jakby w paradoksalnym – ogarniającym cały przestwór wizji i całość doznającego jej człowieka – napięciu pomiędzy naturą a Absolutem, pomiędzy immanencją a Transcendencją. Próbują więc zakreślić pole antynomicznych sił, które uosabia *Homo Dei*, mąż Boży. Sił, które przeorały również ciało i mózg Samsona na dwoje.

Lecz ogień, t a k i o g i e ń, raz uwolniony...

Nie zapominam wcale o Dalili, choć mogłoby się wydawać, że zapomniałem i o niej, i o Samsonie nawet. Tyle tylko, że nie da się o nich opowiedzieć ot, tak sobie, „po kolei” – od wypadku do wypadku, od faktu do faktu, trzymając się tego, co zewnętrzne w losach obojga. Ale, z mocy dyskursu Księgi Sędziów, pod jego presją, wędrować trzeba inaczej, zakolami, odnajdując sens wydarzeń gdzieś poza nimi samymi, w innych meandrach Pisma. *Fatum* Dalili wyjaśnić się więc musi w *fatum* Samsona, egzystencja Bożego atlety – w historii jego ludu, dzieje ludu – w przestrzeni *sacrum*, którą zakreśliła Biblia. A ludzkie drzewo życia – pośród lasu symboli.

Lecz, z drugiej strony, ów wznoszący się, dedukcyjny porządek – „dedukcyjny” w sensie przyznanym mu przez Bacona, nie Conan Doyle’a – jest odwracalny: piramida ludzkich losów, ludzkich historii, musi stanąć wtedy jednak na wierzchołku, aby w indukcyjnym trudzie udźwignąć Boże dzieło.

I tak „jest zrobione” Pismo (to jego święte prawo): jako dyskurs piętrzący ku Transcendencji – ziarnko piasku po ziarnku piasku, byt po bycie, zdarzenie po zdarzeniu, osobę po osobie.

Dyskurs Pisma, jego zjawiskowość, jego fenomenalizm, najeżony prześwietami, w których można ujrzeć zawsze jakiś rąbek wieczności – palec Boży, Boży sandał...

Dyskurs Pisma: jedyny świat Samsona, jedyny świat Dalili, do którego mogą sięgnąć w istocie opowieści kultury, nasze wszystkie narracje, jeśli nie chcą podążyć za fantazjami apokryfów...

Lecz ogień, t a k i o g i e ń, raz uwolniony...

Lecz ogień, t a k i o g i e ń, raz uwolniony...

Szaleństwo, święte szaleństwo, takiego ognia...

Szaleństwo Boże, co dojrzało w dwóch zaledwie wersetach Pisma: „Porodziła więc owa kobieta syna i nazwała go imieniem Samson. Chłopiec rósł, a Pan mu błogosławił. Duch Pana zaś począł nań oddziaływać w Obozie Dana między Sorea a Esztaol” (*Sdz 13, 24-25*).

Duch Pana... Zatem, z wyprzedzeniem, trzy narracje o jego pracy w Samsonie:

„Wówczas opanował go duch Pana, tak że lwa rozdarł, jak się rozdziera koźlę, chociaż nie miał nic w ręku” (*Sdz 14, 6*);

„Opanował go wówczas duch Pana i przyszedłszy do Aszkelonu zabił trzydziestu mężów...” (*Sdz 14, 19*);

„Filistyni krzycząc w triumfie wyszli naprzeciw niego, ale jego opanował duch Pana, i powrozy, którymi był związany w ramionach, stały się tak słabe jak lniane włókna spalone ogniem, a więzy poczęły pękać na jego rękach. Znalazłszy więc szczękę ośłą, jeszcze świeżą, wyciągnął po nią rękę, uchwycił i zabił nią tysiąc mężów” (*Sdz 15, 14-15*).

11

Pora więc wyjaśnić, jak przyszło do tych aktów ekspresji „ducha Pana” – i to także, jak ogień okazał się punktem kulminacyjnym w *rite de passage*, w Samsonowej inicjacji do obłędu. Takie wyjaśnienie, trzeba to już powiedzieć wprost, musi ogarnąć moment, w którym *sacrum* ujawniło się jako okrutna triada: jako sprzysiężenie – w jednej wyniszczającej grze – seksu, szaleństwa i zbrodni.

Związek taki stał się oczywisty od chwili, gdy spojrzenie Samsona przywiązało go do kobiety, do obcej, do Filistynki, która na czas krwawego rytuału i po to tylko, by się ten rytuał wypełnił, została jego żoną. Oczy więc herosa okazały się, to stary *topos* Orientu, siđłem pożądliwości, ale i – ponadto, ponad ową archaiczną tradycją – bronią Pana (oraz jego świętego ludu).

12

Małżeńskie dzieje Samsona były zatem bez wątplenia – musiały być – historią sakralnej prowokacji.

Oto bowiem pewnego dnia „Samson zstąpił do Timny i ujrzał tam kobietę wywodzącą się z córek filistyńskich” (*Sdz 14, 1*), z którą postanowił się ożenić. „Czyż nie ma kobiety pomiędzy córkami twoich braci i w całym twoim narodzie, żeś poszedł szukać żony wśród nieobrzezanych Filistynów?” – zapytał go dramatycznie ojciec, aby usłyszeć w odpowiedzi: „Weźcie mi tę, gdyż spodobała się moim oczom” (*Sdz 14, 3*).

Postawa Jahwe okazała się tutaj, przynajmniej na wstępie, mniej ortodoksyjna od postawy rodziców bohatera; co więcej, Bóg – po-

przez swych ziemskich pisarzy – nie uznał bynajmniej, by w takim wypadku, działając przecież wbrew surowym zakazom je go Prawa, Samson, jak mówi często Pismo, „popęłnił to, co złe w oczach Pana” (*Sdz 3, 5*). Bóg nie obłożył go tedy od zaraz ni przekleństwem, ni karą. Oścień opatrności (próżno, jak wiadomo, wierząc przeciwko niemu) kierował się już wszak tajemnie ku innemu celowi; tyle tylko, iż żyjący w Prawie rodzice Samsona nie mogli wiedzieć, „że to pochodziło od Pana, który szukał słusznego powodu do sporu z Filistynami, albowiem Filistyni panowali w tym czasie nad Izraelitami” (*Sdz 14, 4*). Zatem nieświadomy niczego ojciec siłacza „poszedł do owej kobiety”, po czym „sprawiono Samsonowi wesele, które trwało siedem dni, bo taki mieli zwyczaj młodzieńcy”. Jednakże – dodaje Pismo w owym miejscu, nie wyjaśniając powodu filistyńskiego lęku (czyżby więc, o czym milczy narrator, „duch Pana”, odzywając się w Samsonie we właściwy dla siebie, krwawy sposób, doświadczył wcześniej już jakoś nieobrzezanych gospodarzy?) – „ponieważ [...] obawiano się go, wybrano trzydziestu towarzyszy, którzy przy nim byli” (*Sdz 14, 10-11*).

Ale gra rozpoczęła się już dawniej, zanim jeszcze urządzono ślubne gody: gdy Samson zbliżał się „do winnic Timny”. Słowem, w drodze, która wówczas, kiedy ma dojść do wtajemniczenia, do inicjacji, ma sens figuratywny, symboliczny, a poza tym – jak ukazują to tysięczne przykłady, odnoszące się do boskiego wyroku, do *fatum* (choćby przykład Edypa) – chwyta zawsze herosa w pułapkę tragedii. To pułapka złączona z szyderstwem losu. To mechanizm klęski, która rozpoczyna się od rzekomego zwycięstwa. To struktura unicestwienia, gdzie początkowy triumf jest jedynie ułudą i kłamstwem, narodzinami śmierci, i w istocie należy już do obrzędu zagłady, otwiera go.

Tak też stało się i w historii młodego Samsona, gdy w wędrówce do Timny dokonywał pierwszego rytualnego uboju (podobnie jak młody Edyp-patrycyda), objawiając spoczywającą dotąd w uspieniu w jego ciele i mózgu Bożą *mana* i – jak myślał – wstępował na zwycięską drogę ku mocy, ku pełni. Więc „oto młody lew rycząc stanął naprzeciw niego. Wówczas opanował go duch Pana, tak że lwa rozdarł, jak się rozdziera koźlę, chociaż nie miał nic w ręku. Jednak nie zdradził się wobec swego ojca i matki z tego, co uczynił. Kiedy przyszedł na miejsce, rozmawiał z ową kobietą i spodobała mu się. Gdy po jakimś czasie Samson wracał, by wziąć ją za żonę,

zбочył, by obejrzeć padlinę lwa, a oto rój pszczół i miód znalazły się w padlinie. Wziął go więc do ręki i jadł, a gdy przyszedł do swego ojca i matki, dał im także, aby jedli, nie mówiąc im jednak, że miód zebrał z padliny lwa” (*Sdz 14, 5-9*).

Analogie pomiędzy mitem o Edypie a historią Samsona są tutaj zbyt głębokie i liczne, aby można było je przemilczeć: profetyczna, sakralna sceneria narodzin – obrzędowe, symboliczne zabójstwo w drodze – kobieta zakazana, kobieta-*tabu* u kresu tej drogi, i małżeński z nią związek – wreszcie przeklęty los króla-kapłana-sędziego. I ponadto coś jeszcze: zagadka, która inicjuje, która wprowadza w przeznaczenie (albo ku niemu wręcz popycha), która opowiada w błyskawicznym skrócie ludzki los albo odsłania więź Erosa i Thanatosa, płodności i umierania. Albo zabija...

Oto więc podczas swoich godów „Samson zwrócił się do nich [tzn. do przydzielonych mu „towarzyszy” filistyńskich – Z.M.] w słowach: «Pozwólcie, że wam przedłożę zagadkę. Jeżeli mi ją rozwiążecie w przeciągu siedmiu dni weselnych, dam wam trzydzieści tunik lnianych oraz trzydzieści szat ozdobnych. Jeżeli jednak nie będziecie mi mogli rozwiązać zagadki, wówczas wy mi dacie trzydzieści tunik lnianych i trzydzieści szat ozdobnych». Odpowiedzieli mu: «Przedstaw swoją zagadkę, a będziemy jej słuchać». Rzekł więc: «Z tego, który pożera, wyszło to, co się spożywa, a z mocnego wysła słodycz». I przez trzy dni nie mogli rozwiązać zagadki. Czwartego dnia zwrócili się do żony Samsona: «Namów swego męża, aby nam podał rozwiązanie zagadki, w przeciwnym bowiem razie zniszczymy ogniem ciebie i dom twojego ojca. Czy na to zaprosiliście nas tutaj, aby nas ogołocić z naszego mienia?». Wówczas płakała żona Samsona przed nim i mówiła: «Zaprawdę nienawidzisz mnie i nie masz dla mnie miłości. Oto synom mego narodu zadałeś zagadkę, której nie rozwiązałeś wobec mnie». Rzekł do niej: «Nawet mojemu ojcu i matce nie rozwiązałem jej, a tobie mam ją rozwiązać?». I płakała przed nim przez owe siedem dni, kiedy mieli wesele. Dnia siódmego podał jej rozwiązanie, gdyż mu się naprzykrzała. Ona zaś podała rozwiązanie zagadki synom swego narodu. Siódmego dnia przed zachodem słońca [albo – jak chcą inne tłumaczenia, wyraźniej ujawniające sens gry – „przed pójściem jego do sypialni”; – Z.M., za BT] rzekli do niego mężowie miasta:

«Cóż słodsze niż miód,
a cóż mocniejsze niż lew».

Odpowiedział im:

«Gdybyście nie orali moją jałowicą,
nie rozwiązalibyście mojej zagadki» (Sdz 14, 12-18).

Skąd dramatyzm zmagania? Skąd taka waga, taka moc zagadki, że pociąga ona za sobą gniew i szantaż, podstęp i zdradę, a ostatecznie też żniwo śmierci – krew i ogień, ogień i krew (w przemiennym, symetrycznym porządku tych elementów)? Nie chodzi przecież – chociaż i to miało znaczenie – tylko o psychologiczny wymiar tej gry ani nawet o jej materialne skutki. Istotniejsze jest, że rzecz rozgrywa się w przestrzeni inicjacji. Inicjacji społecznej, gdyż Samson zmienić ma swój status (przechodząc ze zbiorowości bezżennych młodzieńców, zależnych jeszcze od rodziców, do grona samodzielnych, żonatych mężczyzn), ale i inicjacji seksualnej, wtajemniczenia erotycznego.

Sam czas weselny – owych symbolicznych dni siedem – odsyła właśnie do tej inicjacyjnej i archaicznej rzeczywistości (której ukrytego znaczenia kompilator Księgi Sędziów albo nie jest świadomy, albo nie chce odsłonić, powiadając jedynie, że taki zwyczaj mieli młodzieńcy). Ale jest tu także i inny, o wiele bardziej wyrazisty znak inicjacji, sięgający jej, by tak rzec, istoty. Oto bowiem zasadniczym pierwiastkiem inicjacji zawsze jest i była okresowa izolacja jednostki, która musi przebywać poza kręgiem własnej wspólnoty – poza kosmosem zatem, w sferze chaosu rozmaicie symbolizowanego (jako pustynia, jaskinia, las, wyspa czy obcy kraj) i stanowiącego zarazem widzialny przejaw, widzialny, ziemski odpowiednik świata podziemnego, chtonicznego, świata zmarłych.

Obcy kraj, obce otoczenie – to miejsce wtajemniczenia przypadło właśnie w udziale Samsonowi.

Była to inicjacja zbiorowa (stąd tych „trzydziestu towarzyszy”, których obecność tak naiwnie – obawą Filistynów przed izraelskim atletą Bożym – usiłuje wytłumaczyć kompilator Księgi Sędziów).

Była to zarazem inicjacja polegająca na rywalizacji, na zmaganiu się z sobą młodzieńców, o czym świadczy cała ta dziwaczna na pozór historia z zagadką Samsona i jej krwawy epilog: „Opanował go wówczas duch Pana i przyszedłszy do Aszkelonu zabił trzydziestu mężów, a ściągnąwszy z nich łup, dał szaty ozdobne tym, którzy mu rozwiązali zagadkę. Potem uniesiony strasznym gniewem wrócił do domu swego ojca” (Sdz 14, 19). Zagadki stanowiły przecież (zarówno na starożytnym Bliskim Wschodzie, jak i w kulturze in-

doeuropejskiej) jeden z pierwiastków archaicznego rytuału inicjacyjnego – i to rytuału kapłańskiego. Co więcej, odnosiły się one do samej istoty bytu, do natury kosmosu: dlatego zaczęto je później łączyć z pewnymi formami pojedynku kosmogonicznego, zmagani o sakralne panowanie nad światem. Przede wszystkim jednak – jak wskazują pradawne mity (w których np. Judhiszthira, Jawisz i Edyp odpowiadają na pytania-zagadki *jakszy*, Ahta oraz Sfinks) – chodziło tu o przewyciężenie chaosu i przywrócenie zachwianego porządku świata; o drogę zatem, którą przebywa się również w trakcie inicjacji, przechodząc od nieładu do ładu, od niedojrzałości do dorosłego życia, od dzikości do cywilizacji, od natury do kultury. Dlatego zagadki bezpośrednio wiązały się ze sferą boską, przede wszystkim z bogami i bohaterami solarnymi, z profecją i wyrocznią; taką postać i taki solarny charakter miały przecież tajemnicze, dwuznaczne werdykty Pytii w delfickiej świątyni Apollona (stąd jego przydomek – *Loksiás*, „Zawily”), w takim porządku mieści się też Samson, heros słoneczny (hebrajskie *Szimszon* znaczy wszak „Słoneczko”). Dlatego też starożytność traktowała zagadki ze śmiertelną powagą: mówią o tym nie tylko wydarzenia podczas wesela-inicjacji Samsona, ale i legenda zawarta w dziele Pseudo-Herodota *Życie Homera* (35n), wedle której poeta umarł z rozpacz, nie potrafiąc rozwiązać zagadki zadanej mu przez rybackie dzieci.

Co było jednak przedmiotem Samsonowej zagadki? Jaki sens miała owa krwawa rozgrywka? Czy chodziło jedynie o „świętą” prowokację Jahwe, dokonaną na rzecz *j e g o* ludu?

Odpowiedź będzie prosta, jeśli zwróci się uwagę na archaiczne znaczenie pewnych symboli z Księgi Sędziów, znaczenie, którego jej kompilator już nie znał albo które starał się zatrzeć. Ale Samson, mimo że to „nazirejczyk Boży”, nie był wcale monoteistycznym jahwistą, poruszającym się nadto w sferze teologicznego metajęzyka. Był bohaterem z palestyńskiego ludu, żyjącym jego synkretyczną wiarą, w której monoteizm mozaizmu stapiał się z wieloimiennym, pstrym politeizmem – z pradawnymi wierzeniami i mitami Semitów, z ich bałwochwaltstwem, potęgowanym przez religijne wpływy Egiptu, Babilonii czy Asyrii, przez sakralne dziedzictwo Akadyjczyków, Hetytów czy Sumerów, przez codzienne współżycie z Kananejczykami, Ludami Morza czy Beduinami. Był kimś, kto w naturalny sposób doświadcza heterogeniczności kultury, pomieszania zwyczajów i języków, kto – wreszcie – uznawszy ów kulturowy palimpsest i ową glosolalię za własne – przy-

wołuje ich (wspólną różnym narodom, plemionom i kultom, niemal przedustawną) moc symboliczną, ich powszechną, zrozumiałą dla ogółu, dla *common people*, metaforykę tak, jak oddycha. I kiedy wyrzuca z siebie gniewnie, świadom już strasznej klęski:

Gdybyście nie orali moją jałowicą,
nie rozwiązalibyście mojej zagadki (*Sdz 14, 18*),

staje się najzupełniej jasne, najzupełniej odkryte, o co naprawdę szło.

Bezpośredni kontekst wydarzeń i symbole powiadają więc, że przedmiotem krwawej gry inicjacyjnej była tutaj – po pierwsze – erotyka. Punkt kulminacyjny owych wypadków przypada bowiem – jak mówi Księga – na „siódmy dzień przed zachodem słońca” (*Sdz 14, 18*), co niektórzy tłumacze poprawiają, wedle dalszego wersetu (*Sdz 15, 1*), na „przed pójściem jego [tj. Samsona – Z.M.] do sypialni”. Nadto (tak wynikało z inicjacji-pojedyunku-zagadki): „Żona zaś Samsona dostała się towarzyszowi, który był przy nim” (*Sdz 14, 20*). I, wreszcie, erotyczną klęskę bohatera potwierdzał wspomniany werset z rozdziału piętnastego: „Po kilku dniach w czasie żniw pszenicy [okres zbierania płodów nie jest tu momentem wybranym przypadkowo – Z.M.] Samson odwiedził swoją żonę. Przyniósł jej koźlę i oświadczył: «Chcę wejść do mojej żony, do jej pokoju». Ojciec jej jednak zabronił mu wejścia” (*Sdz 15, 1*).

Owa, tak wyraziście zarysowana, erotyczna porażka Samsona w inicjacyjnym zmaganiu z „towarzyszami” to jednak tylko powierzchwnia zjawiska głębszego. Przedmiotem rywalizacji filistyńskich młodzieńców z żydowskim herosem, przedmiotem znacznie ważniejszym czy wręcz jedynie ważnym, była bowiem – po drugie – sfera kosmogonii i, ostatecznie, wynikające stąd pytanie o to, czyj stanie się ład zachwiany w wyniku zmagania się dwóch potężnych sił: czy, zatem, sprawowanie go znajdzie się w rękach „narodu wybranego” przez Jahwe, czy też, przeciwnie, jego włodarzami będą Filistyni, „uprawiający nierząd” ze swymi bałwanami?

Ale sprawa nie jest tak prosta, jakby się mogło wydawać, i kryje w swoim wnętrzu mnóstwo zawilości, mnóstwo sekretów. Wyraża się też w istnym gąszczu symboli, rozsianych w tekście, niczym maki w zbożu.

Jesteśmy zatem – tak twierdzą – w przestrzeni pojedynku kosmogonicznego, pojedynku odtwarzanego w strukturze weselno-erotycznej inicjacji, która skończy się ostatecznie tragedią. Pojedynek ów to ośrodkowy temat mitów i odtwarzających je rytuałów, ujawniają-

cych się w takim momencie dziejowym, w którym następuje militarzacja społeczeństw, a kluczowym ich problemem staje się wzmożona ekspansja (tak przynajmniej twierdzi kilku znanych historyków religii o materialistycznej orientacji).

Początkowo stronami walki byli Gromowładca (stróż i obrońca dotychczasowego ładu, kosmosu) oraz przeciwny mu Wąż, symbolizujący siły demoniczne, niszczące, chthoniczne, pan chaosu. Stopniowo, z czasem, mit o pojedynku kosmogonicznym uległ jednak przemianie: Gromowładca został w nim zastąpiony ostatecznie przez człowieka, Wąż zaś spotworniał. Celem i rezultatem owych zmagania było, to oczywiste, przywrócenie (przez Gromowładcę albo uosabiającego go bohatera) pierwotnego ładu, zburzonego przez wtargnięcie Węża. Najpierw, w najstarszych wersjach mitu, przedmiotem starcia była woda, którą Wąż zagarniał i więził w Podziemiu, stając się złowrogim strażnikiem źródeł i skazując świat na zatracenie (wątek ten w historii Samsona uległ rozdzieleniu i pewnemu zatarciu). Później takim zawłaszczonym dobrem stało się bydło, o czym świadczy chociażby sanskrycki wyraz „walka” (*gáristi*), dosłownie oznaczający „walkę o krowę”. Wreszcie, w najnowszej wersji mitu, obiektem Wężowego (albo Smoczego) zawłaszczenia była kobieta.

Ale w grę wchodziły również i inne dobra, często pochodzące od trzech dóbr najważniejszych, a także zespolone jakoś ze sobą lub z dobrami naczelnymi, nacechowane „przechodniością” jednego w drugie: skarb (warto zwrócić tutaj uwagę na utożsamienie w wielu kulturach i językach, tak jak w przypadku rzymskich określeń *pecunia* i *pecus*, słów „bogactwo, pieniądze, majątek” i „bydło”), władza, bezpieczeństwo itp. Często też pojedynki kosmogoniczne były rozgrywane przez protagonistów, którzy występowali kolektywnie. W opowieści o Samsonie powtarzać się więc będzie pewien wariant takiego mitologicznego rozwiązania, polegający na prostej korespondencji pomiędzy sferą ludzką a boską u obu stron zmagania: „trzydziestu towarzyszy” filistyńskich czy „władcy filistyńscy” to zatem ziemskie uosobienie wielobóstwa, działający samotnie Samson reprezentuje natomiast *per procura* Jedynego, Pana Zastępów. Jednocześnie przebieg pojedynku kosmogonicznego miał określoną strukturę, to znaczy trójczłonowy schemat: niepowodzenie – pomoc – zwycięstwo, który zresztą (i tak było w opowieści o Samsonie) „często ulegał redukcji do układu: wstępne niepowo-

dzenie – końcowe zwycięstwo, ale niezależnie od uproszczenia faza pierwsza mogła podlegać wariacjom: zwiększała się ilość niepowodzeń obrońcy kosmosu [...] lub przeciwnik Gromowładcy (jego hipostazy) początkowo uchodził z życiem [...]. Podczas pojedynku kosmogonicznego Gromowładca (jego hipostaza) działał w świętym gniewie [...] i jako bronią posługiwał się piorunem, początkowo materializowanym w postaci kamienia (głazu, skały). W późniejszych wersjach mitu funkcje pioruna pełniły: maczuga (zwykle dębowa), dysk (zwykle kamienny [...]), młot [...], trójząb, w końcu miecz. Ranga mitu o pojedynku kosmogonicznym była tak wielka, że dominujący w nim schemat posłużył kapłanom do stworzenia własnej jego wersji, w której odpowiednik Gromowładcy odnosił zwycięstwo nad Wężem nie dzięki walorom fizycznym, lecz intelektualnym [...]” (Andrzej M. Kempniński).

„Gdybyście nie orali moją jałowicą”, mówi Samson, nigdy „nie rozwiązałybyście mojej zagadki”, a ja – w domyśle – nie przegrałbym (kosmogonicznego) pojedynku. Mówi zaraz po tym, jak usłyszał od przeciwników-towarzyszy w inicjacyjnym zmaganiu, że nie ma nic „mocniejszego niż lew” (którego zabił) i nic „słodszego niż miód” (który potem znalazł w jego padłym cielsku). W tym króciutkim dialogu spotykają się zatem trzy fundamentalne znaki, trzy podstawowe dla całej sytuacji elementy symboliczne: lew – miód (pszczola) – jałowica (młoda krowa). Jest więc on niemal jak węzeł gordyjski. Ale taki węzeł gordyjski, który trzeba starannie rozsupłać, nie rozciąć.

Lew, występujący w Piśmie ponad sto razy, był w kulturze Bliższego Wschodu oraz kulturze indoeuropejskiej najczęściej symbolem jakiejś wyższej mocy, symbolem królewskim i boskim, symbolem solarnym („W lwie gorze słońce”, jak wyraził się gdzieś Seneka), związanym z najważniejszymi bóstwami, nie tylko słonecznymi. Oznaczał przede wszystkim dobro, mądrość, wielkoduszość i sprawiedliwość oraz wartości militarne – odwagę, dumę i siłę. Te aspekty wydobywali właśnie z lwiej symboliki autorzy Biblii, kiedy przyszło im mówić o walorach Izraela albo dzielności kogoś z jego Pokoleń. Ale symbolika lwa była złożona, pełna niepokojących dwuznaczności. Już więc w 1825 roku Jacob Johann Bachofen w swoim słynnym *Szkicu o symbolizmie funeralnym starożytnych* (*Versuch über die Gräbersymbolik der Alten*) napisał, inspirowany figurami rzygaczy o lwich kształtach, że „lew łączy w sobie dwoistą

moc, ognia i wody, przynależąc – podobnie jak wiele innych zwierząt symbolicznych [...] – nie tylko do słońca, lecz również do wód ziemskich z ich rozrodczą siłą”. Lew występował tedy w otoczeniu bogów i bogiń ziemi, wód i nocy, płodności i zbiorów (przede wszystkim frygijskiej Kybele, Artemidy, mykeńsko-greckiej Rei, Hekate, italskiej Ops, hetyckiej Szauszki, indyjskiej Parvati, Dionizosa i Śiwy). W kulturze greckiej (a później i rzymskiej) oraz żydowskiej (np. u podstaw zbiorników ablucyjnych pierwszej Świątyni) pojawiał się on nadto jako *krenophylaks*, „strażnik źródła”. Łączyło to zwierzę z chtonizmem i światem podziemnym, czego świadectwem stało się ustawianie jego figur na grobowcach, zwłaszcza bohaterów, żołnierzy i wodzów. Z tego względu w niektórych miejscach Stary Testament porównywał do lwa okrutnych, wściekłych prześladowców (np. *Ps 21, 22* czy *Na 2, 12-14*), a w Pierwszym Liście św. Piotra znalazło się takie wezwanie: „Przeciwnik wasz, *diabeł*, jak lew ryczący krąży szukając kogo pożreć. Mocni w wierze przeciwstawcie się jemu!” (*1 P 5, 8*). Tym samym można było traktować lwa jako wcielenie sił chaosu, jako przeciwnika heroicznej hipostazy Gromowładcy: Rustama (Rachsza), Alkatoosa, Bellerofonta, Heraklesa i właśnie Samsona.

W tej ostatniej roli lew ulegał teratomorfizacji, czyli spotwornieniu, jak na to wskazują hybrydalne twory w rodzaju Chimery zabitej przez Bellerofonta, Lwa Nemejskiego zdławionego przez Heraklesa, wreszcie Sfinks-Dusicielki pokonanej w kosmogonicznym pojedyńku-zagadce przez Edypa, postać z wielu powodów bliską Samsonowi, tak samo skazaną na los przeklęty, tak samo miotaną przez boskie fatum i nieszczęsne sprzężenie Erosa z Thanatosem:

[...] Podówczas

Sfinga gnębiła i łupiła Teby,
Mąż mój już nie żył, brat Kreon ogłosił,
Że łożo moje ma przypaść takiemu,
Co mądrej pani odgadnie zagadkę.
Ten miał mnie pojąć. Tak właśnie się stało,
Że syn mój, Edyp, zgadł zagadkę Sfingi,
[I tak też został władcą tej krainy].
I wziął w nagrodę berło nad tą ziemią.
Poślubia matkę nieszczęsny, bezwiednie,
I matka nie wie, że śpi z własnym synem.

(Eurypides, *Fenicjanki*, 59-62)

To – oczywiście – nie koniec analogii między Edypem a Samsonem, między Tebami a Timną: będzie jeszcze i okrutny dar panowania, i dar ciemności.

Zagadka Samsona była prosta, prosta nie tylko formalnie. „Rzekł więc: «Z tego, który pożera, wyszło to, co się spożywa, a z mocnego wyszła słodycz»”. Wbrew pozorom nie opierała się ona na tajemnym, nie znanym nikomu doświadczeniu bohatera, lecz na powszechnym zoologicznym przesądzie jego czasów. Oto bowiem zarówno w starożytnej Palestynie, jak i w Grecji czy Rzymie myślano, że pszczoły rodzą się z rozkładających się ciał martwych lwów (związek z mitem solarnym) lub bydła (związek z mitem lunarnym). Wiedza ta nie była jedynie składnikiem świadomości potocznej, ale stanowiła pierwiastek światoo obrazu rozmaitych kręgów misteryjnych, wtajemniczonych (jak orficy, pitagorejczycy czy – może – nazirejczycy), wedle których zmienność bytu miała dotyczyć jedynie jego warstwy epifenomenalnej, w głębi natomiast, w „prawdziwej” swej naturze, poddany wprawdzie nieskończonym metamorfozom, trwał on wiecznie i niewzruszenie. Co więcej, obserwacja przyrody dostarczała tu wciąż oczywistych dowodów, że śmierć poszczególnych bytów, ich przemijanie, to jedynie mamidło dla oczu, bo z obumarłej materii, z jej rozkładu, rodzi się nieustannie, w tajemnym, dynamicznym procesie, nowe życie: „Lecz któż nie da wiary rzeczom sprawdzonym! Czy nie widziałeś, jak w gnijącym mięsie pod wpływem ciepła roją się robaczki? Tak samo z padliny rodzą się pszczoły, co od wieków zbierają z kwiatów miody i kochają pracę” (Owidiusz, *Przemiany*, księga XV: *Nauki Pitagorasa*).

Pszczoła, rodząca się z obumarłego ciała, była więc w rozmaitych mitologiach tym świętym owadem, który symbolizował płodność i początek nowego życia. Według pewnego mitu hetyckiego przebudziła ona zatem Telipinu, boga wegetacji, którego sen spowodował zupełne odrętwienie przyrody. W Grecji z kolei „pszczołami” (*melissai*) nazywano kapłanów i kapłanki bogiń płodności, takich jak Kybele oraz Artemida efeska, ale owady te były również atrybutem Afrodyty, płodnej, księżycowej Selene i chaldejskiej Bogini-Matki, Mylity. Jednak, mimo związków pszczoły z bóstwami solarnymi i lunarnymi, symboliczna jej łączność z płodnością odsyłała ku chtonizmowi. Grecy i Rzymianie nie tylko więc myśleli, że rój pszczeli da się wyprowadzić z padliny zwierzęcia: wedle tradycji epidauryjskiej bowiem pszczoły powstały z rozszarpanego ciała nimfy Melissy. Niekiedy

też, jak wspomina o tym Sofokles, pszczoły utożsamiano z duszami zmarłych. Ów tanatyzm powodował wreszcie, że pojawienie się pszczoł traktowano czasem jako zły znak. Zarazem chtonizm pszczoły prowadził do skojarzeń z wróżbiarstwem oraz z mądrością. Stąd m.in. rój pszczoł miał wskazać drogę ku podziemnej wyroczni Trofoniosa w beockiej Lebadei, co ostatecznie zakończyło posuchę, która trwała aż pół roku. W starożytnym Izraelu pszczoła uchodziła nadto za atrybut proroków (imię słynnej prorokini – Debora – znaczy właśnie „pszczoła”). Ale nie należy zapominać, że pszczoła była i symbolem słonecznym – istotą ognistą, oczyszczającą przez ogień i odradzającą przez miód. Związek ów (tak wyraźny w kulcie solarnego Mitry, na którego ołtarzu umieszczano łeb byka i trzysta złotych pszczoł) ujawnił się również i w historii Samsona.

Najpierw więc, w czwartym dniu wesela, „towarzysze” filistyńscy zaczęli szantażować żonę Samsona: „Namów swego męża, aby nam podał rozwiązanie zagadki, w przeciwnym bowiem razie zniszczymy ogniem ciebie i dom twego ojca” (*Sdz 14, 15*). I odtąd szaleństwo płomieni pojawiło się w zmaganiach – jako ich konsekwencja i zarazem ekstremalny wyraz. Odtąd też wydarzeniom zaczęło patronować wezwanie: „Ogniu, kroc za mną!” – tak zabójcze, jak to, którym David Lynch opatrzył metafizykę opętania i ciemności wewnętrznej w *Twin Peaks*. Po tragicznym w skutkach weselu, po zabiciu trzydziestu Filistynów, gdy „w czasie żniw pszenicy Samson odwiedził swoją żonę”, rozpoczęła się już bowiem naprzemienna, ognista gra w śmierć i zniszczenie: „Przyniósł jej koźlę i oświadczył: «Chcę wejść do mojej żony, do jej pokoju». Ojciec jej jednak zabronił mu wejścia. I powiedział mu jej ojciec: «Pomyślałem sobie, żeś ją znienawidził i dlatego dałem ją twojemu towarzyszowi, ale czyż młodsza jej siostra nie jest piękniejsza niż ona? Weź ją sobie zamiast tamtej». Odpowiedział mu Samson: «W takim razie nie będę miał już żadnej winy wobec Filistynów, gdy im uczynię co złego». Samson odszedł, schwytał trzysta lisów [czy też szakali – Z.M., za BT], a wzięwszy pochodnie, przywiązał ogon do ogona, a pośrodku pomiędzy dwoma ogonami poprzyczepiał po jednej pochodni. Następnie podpalił pochodnie, a rozpuściwszy lisy między zboża filistyńskie spalił sterty i zboża na polu oraz winnice wraz z oliwkami. Rzekli więc Filistyni: «Kto to uczynił?». Odpowiedziano: «Samson, zięć Timity, ponieważ ten odebrał mu żonę i dał ją jego towarzyszowi». Poszli wówczas Filistyni i spalili ogniem ją i jej ojca.

Samson dał im taką odpowiedź: «Ponieważ w ten sposób postąpiliście, dlatego nie spocznie, dopóki się nad wami nie zemszczę». I zadał im wielką klęskę, bijąc od bioder aż do goleni. Potem udał się do grotty skalnej w Etam i tam przebywał” (*Sdz 14, 12 – 15, 8*).

Oto więc do triady, lew – miód (pszczola) – jałówka (młoda krowa), która symbolicznie ogarnia znajdujący się u podstaw historii o Samsonie (i pozornie zapomnianej przez mnie Dalili) konflikt pomiędzy światem chtonicznym a solarnym, konflikt maskowany formalnie przez napięcie narodowo-religijne pomiędzy Filistynami a Żydami, dochodzi pierwiastek czwarty – ogień. „Ogień, co nie mówi: «Dość»” (*Prz 30, 16*)”. Ogień – narzędzie nasyconej okrucieństwem *katharsis*. Ogień – jednoczesny znak nienawiści i miłości, żądz i zapалу, zbrodni i kary, myśli czystej i destrukcyjnych sił materii. Ogień, który w swym tańcu szalonym niszczy wszystko, co złe i nieprawe, jak powiada w swej drugiej mowie z Księgi Hioba Elifaz:

Potomstwo niewiernym się nie rodzi,
ogień strawi namiot przekupcy.
Kto krzywdę rodzi, ten rodzi nieszczęście,
gdyż wewnątrz gotuje mu zawód (*Hi 15, 34-35*).

Ogień, którego symbolami były między innymi lwia grzywa oraz (tak, tak) włosy.

A w końcu, aby już uporać się ze sprawą ognia, przywołać trzeba pewien wróżebny motyw z głębi antycznej podświadomości kulturowej, który bez osłonek ukazuje sennik Artemidora: „Sen [o lwie – Z.M.] zapowiada pogroźki osób, które charakterem przypominają lwa; ostrzega również przed pożarem” (II, 12).

Muszę jednak wrócić do przerwane go wątku, do nie opisanej jeszcze triady symboli, do pszczoły...

Wiele zatem ze znaczeń, przypisywanych pszczole, wiązało się z tajemniczym dla starożytnych procesem powstawania miodu, a sam ów produkt z kolei niósł z sobą mnóstwo następnych, symbolicznych i misteryjnych, asocjacji. Kiedy więc prorok Izajasz mówił o Emmanuelu: „Śmietaną i miód spożywać będzie, aż się nauczy odrzucać zło, a wybierać dobro” (*Iz 7, 15*), a Księga Przysłów nakazywała:

Synu, jedz miód, bo jest dobry,
bo plaster miodu jest słodki dla podniebienia.
Podobnie – wiedz – mądrość dla twej duszy,
posiądziesz ją – przyszłe życie masz pewne,
nie zawiedzie cię twoja nadzieja (*Prz 24, 13-14*),

ujawiała się ścisła relacja pomiędzy ową substancją a wtajemniczeniem, objawieniem, nowym życiem, odrodzeniem, wiedzą mistyczną, dobrami duchowymi, kulturą religijną, mądrością słowa. Relacja tak często ewokowana przez Egipcjan i Żydów, ale również i w innych ówczesnych kulturach. Tak zatem traktowały go, jako strawę duchową mędrców, orfizm, pitagoreizm (sam Pitagoras żywił się ponoć jedynie miodem) i mitraizm, w którym podczas inicjacji podawano go mistom do skosztowania i obmycia dłoni, aby podkreślić dokonaną w nich przemianę osobowości i przejście do nowego życia.

Tajemniczość miodu nakazywała łączyć go z wyrocznią, wieszczeniem, prorokowaniem. Greckie Trije, skrzydlate córki Zeusa, nimfy z Parnasu o włosach posypanych mąką, wpadały więc pod wpływem miodu w natchnienie, ujawniając przyszłość; ale – kiedy brakło im owego pokarmu – rozmijały się z prawdą. Również kultura żydowska podkreślała mocno związek między profesją a miodem. Bóg tedy wręczył Ezechielowi zwój proroctwa do zjedzenia (co miało być oznaką przyjęcia zawartego w nim posłania): „Zjadłem go, a w ustach moich był słodki jak miód” (Ez 3, 3). Z kolei pokarmem Jana Chrzciciela na pustyni „była szarańcza i miód leśny” (Mt 3, 4).

Miód stanowił też substancję, która z racji swoich upajających i konserwujących cech prowadziła do skojarzeń z chthonizmem, śmiercią, magią oraz płodnością. Używano go więc – jako symbolu szczęśliwości wiecznej – do balsamowania zwłok, a Babilończycy (jak podaje Herodot) grzebiąc zmarłych smarowali ich ciała miodem. Grecy używali go natomiast w ofiarach (libacjach) składanych umarłym. O łączności miodu z płodnością w archaicznych kulturach świadczy zaś, częste w Biblii i w wielu innych tekstach, utożsamienie go z mlekiem, co stanowiło oznakę obfitości i dobrobytu. W *Rygwedzie* mowa jest więc na przykład o tym, jak Indra znalazł miód w krowie i o tym, jak boscy bracia-bliźniacy, Aświnowie, obdarzeni mocą przywracania i potęgowania płodności, posługiwali się miodnym biczem i miodem skrapiali swą drogę. Zresztą w Indiach zarówno wiosnę, jak i pierwszy jej miesiąc nazywano *mádhu*, czyli po prostu „miód”, a obyczaj weselny nakazywał, aby pana młodego uroczyć napojem z miodu. To samo przecież, spożycie miodu przed weselem, przydarzyło się z woli Bożej Samsonowi.

„Byk i krowa były od najdawniejszych czasów symbolami kosmicznej płodności; byk jako zasada męsko-płodząca, krowa jako zasada

żeńsko-macierzyńska. Ludzie pierwotni w tych domowych zwierzętach hodowanych w stadach widzieli jakby skoncentrowane w mikrokosmosie wielkie misterium stawania się natury. Dlatego też tysiące lat przed Chrystusem na wszystkich obszarach kulturowych spotykamy się z ideą i przedstawieniem bogów natury i pogody w postaci byka, a także bogini-krowy, która rodzi wszelką istotę na świecie. Byk ma związek ze słońcem i księżycem, krowa tylko z księżycem” (Dorothea Forstner).

Zatem również i trzeci element triady, o której tu mowa (krowa, jałowka), był zwierzęciem symbolicznie związanym z obfitością, płodnością i dobrobytem. A, co najważniejsze, w archaicznej przestrzeni kulturowej (w Grecji i Rzymie, w Indiach i Palestynie, wśród Germanów i Słowian) traktowana była – i to powiedział zresztą Samson, rozżalony zdradą żony – jako zoomorficzny odpowiednik kobiety. Ujawniają to liczne zjawiska z obszaru wszystkich dawnych kultur: pewne struktury sanskrytu, epitety, jakimi obdarzano boginie („krowiooka” Hera), „krowie” imiona małżonek hinduskich bogów, rozpowszechniony niemal wszędzie zwyczaj kupowania żony za krowy (bydło), hetycki mit o narodzeniu człowieka przez krowę, wykorzystywanie krowy jako wróżebnego zwierzęcia przy zakładaniu miast (Troja, Teby)... A zarazem – muszę to przypomnieć – krowa, lunarny symbol obfitości i powodzenia, stanowiąc jedną z głównych wartości kosmosu (*scil.* społecznego ładu), była często-kroć przedmiotem zawłaszczenia przez mroczne, chtoniczne siły chaosu i przyczyną pojedynku kosmogonicznego.

Według Prawa Mojżeszowego należało składać w ofierze jedynie zwierzęta płci męskiej. Ofiara z krowy mogła być natomiast złożona wyłącznie w przypadku znalezienia zwłok człowieka, którego zabił jakiś nieznaną morderca: trzeba było wówczas skrócić jej kark w łożysku wyschłej rzeki, zaklinając jednocześnie, żeby krew zabitego nie spadła na głowy zamieszkałych w okolicy ludzi (*Pwt 21, 1-9*). Jednak o wiele wcześniej, setki lat przed nadaniem Prawa, krowa – trzyletnia jałowica – znalazła się pośród zwierząt ofiarnych przy mierza Abrahama. Co więcej, w akcie tym pojawiły się najistotniejsze elementy dramatu Samsonowej żony – ofiara z jałowicy, którą pochłonął ogień, oraz Ziemia Obiecana wraz z jej nienawistnymi Jahwe, pogańskimi ludami: „Wtedy Pan rzekł [do Abrahama, po zapowiedzeniu mu liczego potomstwa – Z.M.]: «Wybierz dla mnie trzyletnią jałowicę, trzyletnią kozę i trzyletniego barana, a nadto

synogarlicę i gołębicę». Wybrawszy to wszystko, Abram poprzerał bywał je wzdłuż na połowy i przerażane części ułożył jedną naprzeciw drugiej; ptaków nie porozcinał. [...] A kiedy słońce zaszło i nastał mrok nieprzenikniony, ukazał się dym jakby wydobywający się z pieca i ogień niby gorejąca pochodnia i przesunęły się między tymi połowami zwierząt. Wtedy to właśnie Pan zawarł przymierze z Abramem, mówiąc: «Potomstwu twemu daję ten kraj, od Rzeki Egipskiej aż do rzeki Wielkiej, rzeki Eufrat [...]» (Rdz 15, 9-10, 18).

„Ten kraj”, czyli ziemię Kanaanu ze wszystkimi ludami, które na niej mieszkają (Rdz 15, 19-21). Księga Liczb z kolei nakazywała sporządzenie popiołu z młodej, czerwonej krowy, niezbędnego dla przygotowania wody oczyszczenia (jako „ofiary za grzech”), w sposób następujący: po zabiciu zwierzęcia ciało jego należało wrzucić do ognia, a następnie spalić je razem z drzewem cedrowym, hizopem oraz nitkami karmazynowymi, wreszcie zmieszać popioł z wodą, która miała służyć do obmyć rytualnych. Kapłan i wszyscy, którzy wzięli udział w przygotowaniu i zebraniu owego popiołu pozostawali nieczysti aż do wieczora; musieli pozostać w tym czasie poza obozem, a także umyć ciało i uprać szaty. „Będzie to ustawą wieczystą zarówno dla Izraelitów, jak i dla obcych, którzy się pośród was zatrzymają” – orzekła Księga (Lb 19, 1-10). „W znaczeniu dosłownym młodość zwierzęcia miała symbolizować płęć żeńską, dającą życie, zaś jego czerwony kolor – niezużytą siłę życiową; w znaczeniu przerośnym zwierzę to było typem Zbawiciela” (Dorothea Forstner).

Po ogniowych i morderczych wyczynach Samsona, uwikłanych w chtoniczną triadę, która pochwyliła go – solarnego bohatera – w swą symboliczną paść, przyszło mu stawić czoła kolejnym próbom: „Wybrali się następnie Filistyni, aby rozbić obóz w Judzie, najazdy zaś swoje rozciągnęli aż do Lechi. Rzekli wtenczas do nich mieszkańcy Judy: «Dlaczego wystąpiliście przeciwko nam?» – «Przyszliśmy pojmać Samsona – odpowiedzieli – aby mu odpłacić za to, co nam uczynił». Trzy tysiące mieszkańców Judy udało się wówczas do Samsona na szczyt góry skalnej w Etam ze słowami: «Czy nie wiesz, że Filistyni zawładnęli nami? Cóżś nam uczynił?». Odpowiedział im: «Uczyniłem im to samo, co oni mnie uczynili». «Przyszliśmy cię związać – rzekli do niego – i oddać w ręce Filistynów». Odparł na to Samson: «Przyrzeknijcie mi, że sami nie targniecie się na mnie». «Nie! – odrzekli – zwiążemy cię tylko i oddamy im w ręce, ale cię

nie zabijemy». Związali go więc dwoma nowymi powrozami i sprowadzili ze skały. Gdy tak znalazł się w Lechi, Filistyni krzycząc w triumfie wyszli naprzeciw niego, ale jego opanował duch Pana, i powrozy, którymi był związany w ramionach, stały się tak słabe jak lniane włókna spalone ogniem, a więzy poczęły pękać na jego rękach. Znalazłszy więc szczękę ośłą, jeszcze świeżą, wyciągnął po nią rękę, uchwycił i zabił nią tysiąc mężów. Rzekł wówczas Samson:

«Szczęką ośłą [dosłownie: „ośla dwu oślic” – Z.M. za BT] ich rozgromiłem,

Szczęką ośłą zabiłem ich tysiąc».

Gdy przestał mówić, odrzucił szczękę i nazwał to miejsce Ramat-Lechi [to znaczy: „Wzgórze Szczęki” – Z.M., za BT]” (*Sdz 15, 9-17*).

Świat chtoniczny czyhał więc nieustannie – i ośleń żuchwy musiał użyć bohater słoneczny Samson jako maczugi przeciw jego filistyńskim przedstawicielom, zgodnie z wszystkimi regułami kosmogonicznego pojedynku, który trwał dalej. Ale ośla szczęka była bronią obusieczną. Owszem, osioł w Biblii to wierzchowiec proroków – tak chciała na przykład Księga Zachariasza (*Za 9, 9-10*) i zgodnie z jej pragnieniem tak właśnie odbył się wjazd Chrystusa do Jerozolimy (*Mt 21, 4-7*). Ale osioł to była także chtoniczność sama, to była chuć, lubieżność i płodność. Na osłach wędrował wszak Dionizos ze swym orszakami i osły prowadzono w procesjach ku jego czci; czciciele Baala składali osła w ofierze i podobnie czynili to rzymscy wyznawcy chutliwego Priapa (osioł był wprawdzie jego wierzchowcem i atrybutem, ale zarazem ryk zwierzęcia ostrzegał nimfy przed dość obcesowymi zapędami erotycznymi bożka). Czčili osła z tego powodu, uważając go za święte zwierzę, Fenicjanie i Syryjczycy, a zapewne i Filistyni. Nie bez racji przedstawiano go więc często w starożytnej sztuce w formie ityfalicznej. Nadto pewne było również, że Lzyda – przeciwstawiając się nieokiełznanemu, materialistycznemu *élan vital*, a zatem instynktownym pędom oraz życiu ograniczonemu do doczesności i niewoli zmysłów – nienawidziła oślicy, znajdującej się (jak mniemano) ciągle w rui. Wymowna była też metamorfoza z opowieści Apulejusza *Złoty osioł*, gdzie karą za nadmierną namiętność stało się przemienienie jej młodego bohatera w to właśnie zwierzę.

Czego więc użył Samson przeciw Filistynom? – oto jest pytanie (powiedzmy, że retoryczne). I czy ten przedmiot nie postawił przypadkiem w podejrzeniu jego, i tak już dwuznacznego, solaryzmu, nasycając go chtonicznymi pierwiastkami?

Jeśli nawet tak się stało, jeśli na słoneczności Samsona pojawiła się ciemna, chtoniczna rysa, a symboliczny ład został zakłócony, to w kolejnym akcie siły chaosu poniosły klęskę, a *kosmos* powrócił do właściwego stanu. Już wcześniej zresztą Samson pokonał chtonicznego „strażnika źródeł”, lwa, a teraz – po kolejnym zwycięstwie nad podziemnymi siłami, ucieleśnianymi przez Filistynów – mógł uwolnić wody spod demonicznego, bezbożnego panowania, z głębi skał (bo jak inaczej zrozumieć to, że jeśli nie ugasi pragnienia, znajdzie się w mocy „nieobrzezanych” lub śmierci?): „Następnie odczuł wielkie pragnienie i zwrócił się do Pana modląc się: «Ty dokonałeś wielkiego ocalenia ręką swego sługi, a oto teraz albo przyjdzie mi umrzeć z pragnienia, albo wpaść w ręce nieobrzezanych». Wtenczas Bóg rozwarł szczelinę, która jest w Lechi, tak że wyszła z niej woda. [Samson] napił się jej i wróciły mu siły, i ożył. Oto dlaczego nazwano to źródło En-Hakkore [„Źródło Wzywającego”]. Istnieje ono w Lechi do dnia dzisiejszego” (*Sdz 15, 18-19*).

Za sprawą Samsona i jego (co tu ukrywać) jahwicznego solaryzmu pojawiła się zatem woda, ów naturalny symbol życia i nieśmiertelności, o czym przecież pisał Artemidor z Daldis, twierdząc w *Senniku*, że „rzeka nie zna śmierci” (V, 6). Woda, która także, jako ukoronowanie jego zmagania z chtonicznymi siłami, przyniosła władzę: „I przez dwadzieścia lat sprawował sądy nad Izraelem” (*Sdz 15, 20*).

Ale chtonizm, ale nieokiełznane moce znowu odezwały się w solarnym osiłku Bożym: „Następnie udał się Samson do Gazy, gdzie urzawszy nierządnicę, poszedł do niej. Powiadomiono o tym mieszkańców Gazy: «Samson tu przyszedł». Otoczyli go więc i czekali na niego całą noc przy bramie miejskiej. Przez całą tę noc zachowywali się cicho, mówiąc: «Zabijemy go, gdy zacznie dnieć». Samson spał aż do północy, a kiedy wstał, ujął wrota miejskiej bramy wraz z jej podwojami i wyrwał je z zaworą, następnie włożył na swe barki i zaniósł na wierzch góry, znajdującej się naprzeciw Hebronu” (*Sdz 16, 1-3*).

Był to ostatni już, przed samobójczym aktem złączonym z zemstą, triumf Samsona. Triumf heroikomiczny, baśniowy i rubaszny – zwierający wszystko, co trzeba, by stać się bohaterem ludu. Lecz teraz nadszedł już czas Dalili. Jej sekwencja, ostra jak brzytwa.

Dalila była jedyną kobietą, w której – jak mówi Pismo – Samson się zakochał. Imię „Dalila”, przywołane zaraz, w tym samym wersecie Księgi (*Sdz 16, 4*), tłumaczy się między innymi jako „uwodzicielka”. To antynomia pierwsza w tej sekwencji – napięcie między kimś, kto kocha, a kimś, kto zaledwie uwodzi, kto gra (i to gra życiem kochającego), udając jedynie uczucie. Kto prowadzi tę grę po to tylko, aby zdradzić, zniewolić i – ostatecznie – zabić. Kto dopytuje się o źródło mocy, aby zamienić ją w słabość i śmierć. Ku temu przecież biegly nieustanne pytania Dalili o przyczynę Samsonowej siły. O to jej jeno chodziło, gdy molestowała kochanka, gdy go dręczyła: „Po jakimś czasie rzekła znów do niego: «Jak ty możesz mówić, że mnie kochasz, skoro serce twoje nie jest ze mną złączone? Oszukałeś mnie już trzy razy nie wyjaśniawszy mi, w czym tkwi twoja wielka siła». I gdy mu się tak każdego dnia naprzykrzała, że go przyprawiała o strapienie, a nawet o śmiertelne wyczerpanie [...]” (*Sdz 16, 15-16*). Eros, który wiezie wprost w objęcia Thanatosa – to pierwszy potrzask zastawiony na Samsona przez Dalilę (oprócz Filistynów, rzecz jasna, uporczywie czających się w drugim pokoju). Późniejsze legendarium żydowskie, Hagada, snuje domysły, dość trywialne skądinąd, że polegało to na prowokowaniu siłacza do stosunku płciowego – i, następnie, odmawianiu mu swego ciała (stąd właśnie wynikać miało owo „śmiertelne wyczerpanie”).

Antynomia druga tej sekwencji kryje się w innej interpretacji imienia Dalili: oto więc „ta, która czyni słabym” – a naprzeciwko niej osiłek Boży o nadludzkiej mocy. Osiłek Boży i jego tajemnica. Tajemnica, która była obiegowym motywem wszystkich archaicznych kultur. Tajemnica nie obcinanych nigdy włosów.

Włosy bowiem – jak pisze Andrzej M. Kempniński – w mitologiach indoeuropejskich (a i poza nimi), występujące zazwyczaj w sposób nadmierny, były własnością „patronów (re)produkcyjnej działalności człowieka” (Pan, Satyrowie), symbolizując m.in. obfitość dóbr (jak mówi przysłowie polskie: „Kto kosmaty/kudłaty/włochaty, ten bogaty”). O obfitej czuprynie świadczyły więc na przykład „imiona i epitety bogów oraz herosów o kompetencjach krescytywno-gospodarczych” – takich jak Gisane („Długowłosy”), Chajteeis („Długowłosy”, przydomek Apollona), Keśawa („Długowłosy”, znajdujące się w *Bhagawadgicie* określenie Wisznu i jego awatary, Krys-

ny). Związek tego rodzaju wydobywała nadto opowieść o narodzinach Kryszny oraz Balaramy z włosów Wisznu i Śeszy; ujawniało go również twierdzenie Arystotelesa, że „ludzie owłosieni są bardziej skłonni do stosunków płciowych i mają więcej nasienia niż ludzie gładcy” (*O rodzeniu się zwierząt* VI, 5). Do tej samej sfery skojarzeń zaliczał się też symboliczny związek włosów z bóstwami wodnymi (przykładem był tu grecko-mykeński „długowłosy kapłan” Posejdona, znany z jednej z tabliczek z pismem linearnym B), a także kobiecością (złote włosy, ścięte złośliwie przez Lokiego, miała więc skandynawska bogini płodności – Sif; po włosach dziewczęj Hestii, córki chthonicznych bogów Kronosa i Rei, spływała natomiast oliwa, znamię obfitości i dostatku). Bogów (Apollo, Dionizos), patronujących płodności i obdarzonych długimi lokami, uznawano za „niemęskich”. Podobnie było też z herosami, łączonymi z tą sferą. Dowodził tego arkadyjsko-elejski mit o Leukipposie, synu Ojnomaosa, zakochanym w dziewczęj nimfie Dafne. Mit bliski bardzo opowieści o Samsonie i Dalili. Aby zatem zdobyć ukochaną Leukippos zaplótł swoje długie włosy (noszone ku czci wodnego boga Alfejosa) w warkocz i, udając dziewczynę, towarzyszył Dafne na łowach. Apollo, zawistny o uczucia nimfy i pragnący ją uwieść, podsunął jednak myśl o wspólnej kąpieli dziewcząt: tak oto Leukippos został zdemaskowany i padł pod ciosami noży i włóczni dziewczewięc towarzyszących Dafne. Transwestytyzm był też znamieniem germańskiego kultu Alków (braci-bliźniaków, pokrewnych greckim Dioskurom), których kapłan – jak wspominał Tacyt – przewodniczył obrzędom w świętym gaju ubrany w strój kobiecy. Poprzez owe odniesienia i związki symbolika włosów odsyłała bezpośrednio ku chthonizmowi, czego najmocniejszym potwierdzeniem było oczywiście ich utożsamianie z węzami jako ucieleśnieniem demonicznego świata chaosu (Gorgona, Erynie). Demoniczne znaczenie włosów zawarte było również w wyobrażeniu potwornego, długowłosego Akwan-dewa o słoniowej głowie i dziczych kłach, a także w imieniu jednego z wojujących z bogami asurów – Kašina („Grzywiastego”). Chthonizm włosów ujawniał się także poprzez ich więź ze śmiercią. Tak więc siła „króla ojców”, Jamy, władcy państwa zmarłych i pierwszego śmiertelnika w dziejach, stała się wedle mitologii indyjskiej włosami, a w wielu starożytnych kulturach – o czym wspominają chociażby Homer, Herodot i Owidiusz – istniał zwyczaj obrzędowego obcinania włosów podczas uroczystości

pogrzebowych. „Przez związek z chtonizmem (demonizmem) i naturą włosy zostały wtórnie skojarzone z dzikością, pierwotnością, brakiem kultury; stąd zwyczaj obcinania włosów w obrzędach inicjacyjnych, oznaczających przejście od stanu «naturalnego» do stanu «uspołecznionego» [...]”. *Vir pilosus aut fortis, aut luxuriosus* („Człek kosmaty jest albo silny, albo chutliwy”) – mówiło późnołacińskie porzekadło, łącząc w sobie – podobnie jak starorzymski zwyczaj rozdzielania fryzury panny młodej grotem włóczni lub wygiętym brzeszczotem – „krescytywny i militarny aspekt semantyki włosów”. Zgodnie z tym uważano ludzi łysych za tchórzy. Natomiast brodaty, celtycki bóg wojowników, piorunów, burzy i, być może, świata pozagrobowego – Taranis – znany był jako „Włochacz”. Także heros z *Bhagawadgity* – Ardżuna, nosił przydomek Gudakeśa („Bujnowłoso”), a długie włosy mieli tacy bogowie i rycerze, jak Argonauta Jazon, ormiański patron piorunów, bohaterów i muzyków – Karapet, irlandzki bohater Conall Cernach i wiele innych osób, klanów czy plemion znanych z dzielności i bitności. Wojownikom, a w starożytności również kapłanom, nie wolno było więc obcinać włosów, gdyż wierzono, że w nich właśnie tkwi szczególna siła, siła sakralna. Dowodem wielkiej wojowniczości miało być również serce porośnięte włosami czy niespotykanego koloru kosmyki na głowie. Połączenie heroizmu i magii rezurekcyjnej uosabiał z kolei duński król Hadding („Człowiek o Długich Włosach”), bohater bliski Samsonowi: zabił on m. in. demona urodzaju (co znaczy więc spalenie filistyńskich zbóż przez żydowskiego siłacza?) i został kochankiem pewnej olbrzymki, od której nauczył się stosownych zaklęć magicznych, dzięki czemu mógł odwiedzić świat zmarłych, otrzymując po powrocie stamtąd od najwyższego boga, Odyna, pod którego opieką się znajdował, przepowiednię, że umrze z własnej ręki (i tak się stało).

Owe ostatnie przykłady – w których rozmaite warstwy symboliczne, sprzeczne ze sobą, sprzeczne krańcowo nieraz, występują w przedziwnym pomieszaniu, w symbiozie – ujawniają jednakże, że włosy to nie tylko chtonizm. To zatem również ich aspekt gromowładczy, by tak rzec, i solarny. W Rzymie zatem, jak pisał Owidiusz, włos należał do składników ofiary zastępczej, którą składano, by oczyścić miejsca rażone piorunem, bronią Gromowładcy. A w wielu archaicznych kulturach, aż po średniowiecze, w głowach z długimi włosami upatrywano wizerunku promienistego słoń-

ca. Także w skandynawskiej *Eddzie* długie włosy były cechą znamieną bóstw światłości. Wreszcie we wczesnym średniowieczu stanowiły one przywilej członków królewskiego rodu. Słynne były zwłaszcza długie włosy nieszczęsnych Merowingów, monarchów wyzuty z rzeczywistej władzy: cała ich królewska moc, cała *mana*, zawarta była jedynie w owych czuprynach, których nigdy nie tknęła brzytwa balwierza (zamach stanu polegał zatem tutaj przede wszystkim na postrzyżynach oznaczających pełną desakralizację majestatu). Nic więc dziwnego, że w późniejszych wiekach średnich długie włosy stały się oznaką wszystkich ludzi wolnych.

Wreszcie muszę zająć się antynomią trzecią, wynikającą z innej jeszcze, ostatniej już, wykładni imienia Dalili. Według tej interpretacji „Dalila” znaczy tyle, co „nagroda Isztar”, babilońsko-asyryjskiej bogini miłości, płodności i wojny, przedstawianej jako postać stojąca na lwie i czczonej między innymi przez prostytutkę sakralną... Naprzeciw zaś owej „nagrody Isztar”, spleciony z nią w miłosno-religijno-narodowym zmaganiu, Samson-„Słoneczko”, solarny bohater...

Tyle tylko...

No, właśnie: tyle tylko, że solarność Samsona, w świetle tego wszystkiego, co zostało tu powiedziane o włosach (a i o innych symbolach, patronujących rozmaitym awanturom mocarnego Izraelity, jego dramatom, miłościom i perypetiom komicznym), niepokojąco była niesolarna. Chthonizm, chaos, demonizm, przemoc, asocjacje z płodnością/śmiercią nawiedzały jego życie dogłębnie, wciągały coraz bardziej w wir materialny, nieboski. Aż uległ im, aż zatracił Bożą *mana*, „duch Pana” okrutnie w nim pracujący. Utracił jednak nieświadomie, z mocy jego własnych wewnętrznych pragnień i potrzeb, z mocy jego seksualnej jurności – siły ś l e p e j, bezbożnej i mrocznej.

A jeśli była w tym podstępna dłoń Dalili, to była to także dłoń tej kobiety, która mieszkała w samym Samsonie, od dawna, od urodzenia – mówią to skrycie, choć nieustannie obrazy-znaki z Księgi Sędziów – jako *das Ewig-Weibliche*, jako kobiecość wieczna, uniwersalna, jako zakorzeniona w mężczyźnie jego zasada zaprzeczna, którą zarówno podług światopoglądów archaicznych, jak i podług manichejskiego gnostycyzmu Weiningera mieści w sobie zawsze męski, „prawie boski” byt. Byt w materię uwikłany i przez nią spętany, a zarazem dążący do wyzwolenia – przez niszczenie w sobie właśnie (przez niszczenie siebie po prostu) materii i kobiety. W tym

wypadku kobiety bez narodowości, religii i biografii. Kobiety skazanej na tę jedną bezwzględną sekwencję Pisma (na dyskurs, który zupełnie nie interesuje się nią jako osobą, lecz nakłada jej na twarz – i duszę – szkaradną maskę zdrajczyni). Kobiety imieniem Dalila, które znaczy przecież tak wiele: „uwodzicielka”, „czyniąca słabym”, „nagroda Isztar” (a może inaczej jeszcze, lecz dam głowę, że na pewno w patriarchalnym, maskulinistycznym żargonie). I zarazem nie znaczy nic.

Zatem, targnąwszy się przeciw uwięzi, nie spełniwszy dla żądzы ślubu nazireatu, z własnej winy osłabł Samson – niczym ta Gogolowska, „unteroficerska wdowa, która sama siebie wysiekała”. Z winy tych pierwiastków chtonicznych, które go wikłały wciąż – jeśli rozważyć jego historię dokładnie, jeśli przebadac ją symbol po symbolu, znak po znaku (z wszystkimi ich antynomicznymi uwikłaniami) – w chtoniczność, a z nią w kobiecość, w płodność, w ciemność i, ostatecznie, w śmierć samobójczą. Późniejsze legendarium żydowskie, opowieści Hagady, poszło tu intuicyjnym tropem, domyślając się pewnego eufemizmu w tym oto passusie: „Nie wiedział jednak [Samson], że Pan go opuścił. Wówczas Filistyni pojмали go, wyłupili mu oczy i zaprowadzili do Gazy, gdzie przykuty dwoma łańcuchami z brązu musiał w więzieniu mleć ziarno” (*Sdz 16, 20-21*). Eufemizm ten miał zawierać się, ściślej już, w wyrażeniu „musiał w więzieniu mleć ziarno”, które oznaczało – zdaniem autorów Hagady – po prostu stosunki płciowe. Dalej zaś opowieść brnęła całkowicie w erotyczną fantazję: oto bowiem oślepiiony, skowany łańcuchami Samson był tak atrakcyjny dla Filistynek, że tłumnie odwiedzały go one w celach seksualnych, pragnąc ponadto potomstwa, które odziedziczyłyby jego siłę i posturę. A więc ciągle ta jurność, ta płodność, ten chtonizm – do końca, w ciemnościach wewnętrznych.

Czy to zaćmienie wewnętrzne, czy oślepienie Samsona było jednak tylko okrutną karą fizyczną, aktem cielesnej zemsty? Czy też dosięgło i tego, co Platon nazywał „okiem duszy”, a co odnosiło się do duchowego oglądu spraw? Czy – inaczej jeszcze, wedle egipskich hieroglifów – godziło w „życie”? Czy może wreszcie – jak chciały niemal wszystkie starożytne ludy – Grecy i Rzymianie, Egipcjanie i Asyryjczycy, Żydzi i Hurycy – chodziło o symbol boga słońca? O symbol wszytkowidzącego Jahwe, wedle pięknej frazy Mądrości Syracha: „Oczy Pana nad słońce dziesięć tysięcy razy jaśniejsze, patrzą na wszystkie drogi człowieka i widzą zakątki najbardziej zakryte” (*Syr 22, 19*)? W tym

ostatnim wypadku akt oślepienia odsyłałby znowu ku sferze chthonicznej – ku mądrości i jasnowidzeniu jako „wzrokowi wewnętrznemu”, ku śmierci (jak świadczy choćby imię boga podziemi – Hades, „Niewidzący”). Odsyłałby również w ten sposób, że kara oślepienia – jest na to mnóstwo dowodów mitologicznych – była zastępczą odmianą kary śmierci albo kastracji. Wystarczy raz jeszcze przypomnieć tylko historię Edypa w relacji Eurypidesa (*Fenicjanki*, 59-62):

Gdy się dowiedział, że spał z własną matką,
Edyp, co tyle już nieszczęść przecierpiał,
Własnym swym oczom straszną śmierć zadaje,
Krwawi źrenice złotymi broszami.

14

Historia Samsona, sekwencja Dalili...

A więc rojowisko imion i symboli, mętlik znaczeń, kaskady opozycji i transgresji, skrytych i jawnych...

Samson i Dalila za ich sprawą co i rusz tracący swą tożsamość – na rzecz nowej, równie nietrwałej, równie ulotnej...

Samson i Dalila zaplątani w ich sieci...

Zatem te „siedem surowych lin jeszcze nie wysłych”, te „nitki zgrzebne”, te „nowe powrozy”, te „siedem splotów głowy z motkiem nici”, te wikłania nimi i te rozszarpywania ich, te urywania się z uwięzi... I pytanie: czy to są metafory niewinne? I pytanie kolejne: czy czułość i brzytwa Dalili rozprawiły się z całym tym splotem, z owym węzłem gordyjskim sensów na dobre? Czy może przeciwnie: wszystko pozostało tu niejasne, nietknięte, a ostrze – musnąwszy ledwie powie-
trze – utknęło w gąszczu znaczeń, mnożąc je jeszcze?

Ciekawe, że to nie ona, nie kobieta, sięgnęła tu po brzytwę, lecz uśpiła tylko bohatera na kolanach (w ostatnim tkliwym akcie), „przywołała jednego z mężczyzn, aby mu ogolił siedem splotów na głowie” i zaczęła obezwładniać śpiącego (*Sdz 16, 19*) – jakby się bała użyć tego ostrza, choć wcześniej przecież płątała liny, nici i włosy najzupełniej podstępnie, najzupełniej zdradziecko.

Czegóż się zatem obawiała Dalila – ludząc czułością, lecz nie sięgając po brzytwę? Czy uśmiercenia siebie samej, siebie zakłętej w chthoniczności Samsona? Czy rzeczywiście godziła w tę chthoniczność, w tę ciemną część tożsamości słonecznego herosa? A może nie było wcale Dalili, tylko jej ułuda, tylko widmo patriarchalnego

strachu przed kobietą, co mieszka skrycie – jako jego „druga natura”, jako jego zasada zaprzeczna – w mężczyźnie, drwiąc z jego mocy, czyniąc go lirycznym i słabym?

Może więc jej nie było – tak, jak w istocie pragnie Księga, nie dając jej więcej życia niż tych kilkanaście wersetów w historii Samsona, niż jedna sekwencja, która potrzebna była po to jeno, by zasiać trwogę w sercach i myślach mężczyzn i tak już strwożonych kapryśną łaską swego Pana?

15

Zemsta Samsona była już tylko *appendixem* do całej tej historii, który miał ukazać ostateczny triumf Jahwe i jego sługi:

„Tymczasem włosy, niegdyś zgolone, poczęły mu odrastać na głowie. Władcy zaś filistyńscy zebrali się, aby na cześć swego boga Dagona złożyć wielkie ofiary. Oddawali się radości i mówili: «Oto bóg nasz wydał w ręce nasze Samsona, wroga naszego». Widział to lud i sławił swego boga, wołając: «Oto bóg nasz wydał w nasze ręce Samsona, wroga naszego, tego, który pustoszył nasz kraj i wielu spośród nas pozabijał». Gdy serca ich były pełne radości, powiedzieli: «Przywołajcie Samsona, niech nas zabawia!». Przeprowadzono więc Samsona z więzienia i zabawiał ich. Postawiono go potem między dwiema kolumnami [takie właśnie filistyńskie sanktuarium z dwiema kolumnami podtrzymującymi dach odkopali archeolodzy w Tell Qasile – Z.M.]. I rzekł Samson do chłopca, który go trzymał za rękę: «Prowadź mnie i pozwól mi dotknąć kolumn, na których stoi dom, abym się o nie oparł». W domu tym było pełno mężczyzn i kobiet. Byli tam wszyscy władcy filistyńscy, a na dachu około trzech tysięcy mężczyzn i kobiet [to oczywiście ogromna przesada, bo na przykład budynek z Tell Qasile, typowy dla tej epoki i tej kultury, miał ledwie 7 x 7 metrów – Z.M.], którzy się przypatrywali Samsonowi, gdy ich zabawiał. Wtedy wezwał Samson Pana mówiąc: «Panie Boże, proszę cię, wspomnij na mnie i przywróć mi siły przynajmniej na ten jeden raz! Boże, niech pomszczę raz jeden na Filistynach moje oczy». Ujął więc Samson obie kolumny, na których stał cały dom, oparł się o nie: o jedną – prawą ręką, a o drugą – lewą ręką. Następnie rzekł Samson: «Niech zginę razem z Filistynami». Gdy się zatem oparł o nie mocno, dom runął na władców i na cały lud, który w nim był zebrany. Tych, których wówczas zabił sam ginąc, było

więcej aniżeli tych, których pozabijał w czasie całego swego życia” (*Sdz 16, 22-30*).

Pointa zaś całej tej historii była dostojna, nabożna i zaiste królew-ska: „Bracia jego i cały ród jego ojca przybyli, aby go zabrać. Wró-ciwszy, pochowali go między Sorea i Esztaol, w grobie Manoacha, jego ojca. Przez lat dwadzieścia sprawował on sądy nad Izraelem” (*Sdz 16, 31*).

Tak, jakby „Boży nazirejczyk” nie uległ nigdy swym chtonicznym ciągotom. Tak, jakby czułość i brzytwa Dalili nie ukazały nigdy, kim był naprawdę i co, poza „chwałą Jahwe”, nosił w sobie. Tak, jakby nie poddał się nigdy swemu człowieczeństwu, jego zgubnym manowcom, które wiodły go od tragizmu ku komizmowi, od przegranej do zwycięstwa, od cielesnej pokusy do triumfu ducha. Tak, jakby nim nie targaly wszystkie owe sprzeczności, które targają także nami, choć nie zwiastował nas Anioł Pana, co potrafi się unieść ku górze w strudze ognia trawiącej ofiarę.

Żona lewity, czyli pobożna anatomia

Pozwólcie, że przypomnę wam, że sprawa jest poważna. Popelniono zbrodnię. Nikt tego nie podaje w wątpliwość. Jest prawdziwa ofiara. I prawdziwe cierpienie. Wasze zadanie nie polega na tym, by mówić nam, dlaczego tak się stało. Motywy ludzi na zawsze mogą pozostać nie wyjaśnione. Ale musicie przynajmniej podjąć próbę ustalenia, co się naprawdę zdarzyło. Jeśli się wam nie uda, nie będziemy wiedzieli, czy ten człowiek zasługuje na niewinnienie czy karę. Nie będziemy mieli pojęcia, kogo winić. A jeśli nie zdołamy dojść do prawdy, jaką możemy mieć nadzieję na sprawiedliwość?

Scott Turow *Uznany za niewinnego*

Nie zapisano jej imienia. Zapisano tylko historię pewnej własności i, zarazem, opowieść o preludium do pewnej plemiennej wojny.

Zapis ten, opowieść tę – tak wyzute z imienia – umieszczono w jednym z dodatków do Księgi Sędziów.

Nie zapisano więc imienia kobiety, którą spotkał straszliwy los. Nie uznano jej za godną głównego nurtu historii.

To świadczy, jak bardzo była rzeczą. Rzeczą wydaną na stracenie.

To świadczy, jak bardzo wyzuto ją z prawa do siebie samej.

Kryzys małżeński, czyli pierwsza historia podróży

Rzecz działa się w epoce sędziów, co oznaczało oczywiście – jak mówi pierwszy werset opowieści, powtarzając stereotypową frazę kompilatora Księgi – że „nie było wówczas króla w Izraelu”.

W owych właśnie dniach, dniach chaosu, przemocy i upadku, „pewien mąż, lewita, mieszkający u stóp góry Efraima, wziął sobie

za żonę kobietę z Betlejem judzkiego” (*Sdz 19, 1*). Była to jednak żona drugorzędna, ktoś stojący w hierarchii nieco tylko wyżej niż nałożnica, z reguły niewolna, jak wskazuje użyte w tekście hebrajskie słowo *pilegesz*.

Związek ten nie okazał się trwały i niebawem młoda kobieta zdecydowała się na powrót do domu swojego ojca, gdzie „przebywała przez cztery miesiące”. Co stało się przyczyną jej odejścia – trudno dociec (choć późniejsze wydarzenia ukazą to pośrednio). Tekst hebrajski powiada bowiem, że żona „zdradziła” lewitę, Septuaginta – że „rozniewała się na niego”, a Wulgata – że tylko go „opuściła” (*Sdz 19, 2*).

Lewita okazał się jednak przywiązany do swojej *pilegesz* – i to do tego stopnia, że „udał się [...] do niej, aby przekonał ją sprowadzić z powrotem do siebie”. Nic nie zdarzyło się podczas tej podróży z góry Efraima ku Betlejem, bo Księga mówi jeno, że lewita „miał ze sobą swego sługę i parę osłów” i że „zaprowadziła [...] go żona do domu swego ojca” (*Sdz 19, 3*).

Droga ku tragedii była zatem bezbarwna, bez znaczenia (ale trzeba mieć także w pamięci, że to od niej wszystko się – być może – zaczęło, cały ten krwawy korowód, który przesunie się przed naszymi oczyma).

Męskie biesiady, czyli pierwsza historia gościnności

Po przybyciu do Betlejem, odzyskawszy już żonę, lewita nie kwapił się zbytnio z powrotem do domu: cóż, miał pretekst, by zwlekać, bo teść jego okazał się człowiekiem ponad miarę gościnnym (a być może chciał zatrzymać dłużej córkę przy sobie – nie bez racji, co miała pokazać przyszłość). „Ojciec młodej kobiety ujrawszy go bardzo się uradował z jego odwiedzin. Teść jego, ojciec młodej kobiety, zatrzymał go, tak że pozostał u niego przez trzy dni jedząc, pijąc i nocując tam. Dnia czwartego wstali wcześniej i lewita przygotowywał się do odjazdu. Ale ojciec owej młodej kobiety rzekł do swego zięcia: «Posił się kawalkiem chleba, po czym wyruszyście». Gdy zasiedli do stołu i posilali się razem, i pili, ojciec młodej kobiety rzekł do jej męża: «Zostań, proszę, jeszcze przez noc, a niech serce twoje się raduje». Gdy człowiek ten mimo to wstał, chcąc przecież wybrać się w drogę, teść przymusił go, tak że pozostał tam jeszcze jedną noc. Dnia piątego wstał znów bardzo wcześniej chcąc wyruszyć w drogę. I znów ojciec młodej kobiety po-

wiedział do niego: «Posił się przedtem, proszę cię». I zwlekali aż do schyłku dnia, biesiadując we dwóch» (*Sdz 19, 3-8*).

Owa niepomierna gościnność teścia miała przynieść w rezultacie krwawe owoce. Ale to nie na nim spoczywa wina. W końcu to nie on przecież usiłował pogodzić z sobą rzeczy tak radykalnie sprzeczne – uległość i upór, chęć biesiadowania i chęć powrotu do domu, zdrowy rozsądek i nierozwagę. Nie on usiłował dokonać nierealnego kompromisu, z którego mogło zrodzić się tylko jedno: nieszczęście. Nie kłamie bowiem Księga, kiedy mówi te proste rzeczy: „I wstał ów mąż [czyli lewita – Z.M.], aby udać się w drogę wraz ze swą żoną i sługą, gdy teść, ojciec młodej kobiety, rzekł do niego: «Oto dzień się nachylił już ku wieczorowi, pozostañ więc na noc tutaj, a niech serce twoje się raduje. Jutro wczesnym rankiem wyprawicie się w drogę i udasz się do swego domu». Lecz człowiek ten odmówił pozostania na noc, ruszył w drogę i...” (*Sdz 19, 9-10*).

Oczywiście, lewita mógł mieć dosyć swego teścia.

Oczywiście, lewita mógł też nie chcieć go urazić.

Oczywiście, lewita mógł chcieć powrócić po prostu do domu (choćby w jakiejś pilnej sprawie).

Ale za dużo tu usprawiedliwień i za mało silnej woli.

Ale ta silna woła, jeśli się na nią lewita już zdobywa, nie przejawia się we właściwych momentach i w aktach rozsądku.

Ale nie da się odrzucić świadectwa Księgi, jedyne dokumentu w tej sprawie, gdy powiada ona wyraźnie, jasno, nikogo z obu mężczyzn nie oskarżając (i, zarazem, obu ich oskarżając): „I zwlekali aż do schyłku dnia, biesiadując we dwóch” (*Sdz 19, 8*).

Biesiadowali tedy we dwóch, bez skrępowania – ojciec młodej kobiety i jego zięć, lewita. Po czym ten drugi z nich (cóż to za impuls nieodparty!) „odmówił pozostania na noc, ruszył w drogę i...” (*Sdz 19, 10*).

I?

Ksenofobia, czyli druga historia podróży

I (to naturalne jakby w tym przypadku) drugi impuls nieodparty, świętą wiarą narodu tym razem już karmiony. Świętą wiarą, co obcości nie cierpi. I nieobrzezania.

Najpierw więc, odmówiwszy pozostania na noc, ruszywszy nieopatrznie w drogę, lewita „przybył aż do Jebus – to jest Jerozolimy. Miał ze sobą dwa osły obładowane oraz swoją żonę [ta kolejność

musi jednak zastanawiać, co więcej: to jedno z tych otwartych świadectw mentalności, zgodnie z którą dokonał się los młodej kobiety – Z.M.] <i sługę>” (Sdz 19, 10).

Jerozolima, miasto Jebusytów, leżało zatem nieopodal. Ale ważniejsze od bezpieczeństwa, od schronienia przed nocnym złem, stało się dla lewity to, że mieszkańcy jego byli nieobrzezani i obcy, że musieli brzydzić sługę Jahwe samym swoim pogańskim istnieniem. Tym bardziej, że gdy przyszło dokonać wyboru drogi, on – miotany dotąd przez przeciwstawne siły, targany jednocześnie przez uległość i upór, słaby i chwiejny, skłonny już to do konformizmu, już to do niepoważnego stawiania na swoim – mógł wykazać się teraz jednoznacznym autorytetem (zwłaszcza, że miał do czynienia z własnym sługą). Bowiem: „Gdy mijali Jebus, a dzień się już bardzo nachylił, rzekł sługa do swego pana: «Chodź, proszę, a skręcimy do tego miasta Jebusytów i przenocujemy w nim». Lecz jego pan dał mu taką odpowiedź: «Nie skręcajmy do miasta cudzoziemców, nie pochodzących z rodu Izraela; lecz idźmy aż do Gibeaa». Nadto rzekł jeszcze do swego sługi: «Jedźmy i starajmy się dotrzeć do jednej z tych miejscowości, aby przenocować, do Gibeaa albo do Rama». Ruszyli więc dalej. Tymczasem słońce im zaszło przy Gibeaa, które należy do [pokolenia] Beniamina. Skręcili więc tam, aby przenocować w Gibeaa” (Sdz 19, 11-15).

Sensowność tego autorytatywnego wyboru z miejsca jednak została wystawiona na szwank: „[Lewita], wszedłszy do miasta, zatrzymał się na placu, gdyż nie było nikogo, kto by ich przyjął do domu i udzielił noclegu” (Sdz 19, 15).

Zrazu jednak nie było tego dobrze wiadomo, a przynajmniej można było mieć wątpliwości, gdyż – niczym *Deus ex machina* – pojawił się krajan z góry Efraima. Jeśli zatem idea *Blut und Boden* nie dawała się ziszczyć w całości, bo Beniaminicy z Gibeaa nie poczuli się do obowiązku gościnności wobec pobratymca, można było pocieszyć się spełnieniem jej drugiego segmentu: więzi, jaka płynie już nie z krwi, lecz z gleby.

Swojacy, czyli druga historia gościnności

„Tymczasem pewien starzec wracał wieczorem ze swojej pracy w polu. Człowiek ten pochodził z góry Efraima i w Gibeaa był przybyszem, gdyż mieszkańcy tego miasta byli Beniamitami. Podniósł

oczy i zauważył podróznego na placu. «Dokąd idziesz i skąd przybyłeś?» – zapytał go starzec. Ten odparł: «Wracamy z Betlejem judzkiego w strony góry Efraima, skąd pochodzę. Odwiedziłem Betlejem judzkie, a teraz wracam do domu i nie mam nikogo, kto by mnie przyjął pod dach. Mamy słomę i żywność dla naszych osłów oraz chleb i wino dla siebie, dla twej służebnicy i dla tego młodego człowieka, który idzie z twoim sługą». «Bądź spokojny – rzekł starzec – pozwól mi zaradzić wszystkim twoim potrzebom, ale nie spędzaj nocy na ulicy». Przeprowadził go więc do swego domu, osłom dał obrok, po czym umyli nogi, jedli i pili” (*Sdz 19, 16-21*).

Sprawy zatem zaczęły biec dobrze, po myśli lewity. Tyle tylko, że nie opowiedział on całej prawdy swemu gospodarzowi, ukrywając przed nim zarówno – co zrozumiałe – odejście żony, jak i – co już nacechowane fałszem i pychą – własne słabości i błędy. I tyle także, że lewita znowu nie poradził sobie z antynomiami, co roily mu się pod czupryną: oczekiwał przecie gościny, a udawał, że chce pozostać na ulicy, zapewniał, że ma wszystko, czego potrzebuje dla siebie, dla towarzyszących mu osób i zwierząt, a skwapliwie, bez formalnego, grzecznościowego nawet sprzeciwu, bez żenady po prostu, przyjął materialne świadczenia starego człowieka z góry Efraima.

Sodomickie perwersje, czyli historia pewnej zbrodni

Znienacka jednak noc otwarła przed lewitą swe czarne, zachłanne wnętrze, raz jeszcze okazując się krainą uzasadnionego lęku – czymś demonicznym i śmiercionośnym, czymś, w czym czai się dzika, zwierzęca chuć oraz bestialski głód krwi. „Tymczasem, gdy oni rozweselali swoje serca, przewrotni mężowie tego miasta otoczyli dom, a kołacząc we drzwi rzekli do starca, gospodarza owego domu: «Wyprowadź męża, który przekroczył próg twego domu, chcemy z nim obcować». Człowiek ów, gospodarz domu, wyszedłszy do nich rzekł im: «Nie, bracia moi, nie czyńcie tego zła, albowiem człowiek ten wszedł do mego domu, nie popełniajcie tego bezeceństwa. Oto jest tu córka moja, dziewica, oraz jego żona, wyprowadzę je zaraz, obcujcie z nimi i róbcie, co wam się wyda słuszne, tylko mężowi temu nie czyńcie tego bezeceństwa»” (*Sdz 19, 22-24*).

„Tylko mężowi temu nie czyńcie tego bezeceństwa”... To najstarszy być może biblijny zapis, w którym odrzuca się i piętnuje homo-

seksualizm. Pismo – od najwcześniejszych tekstów Starego Testamentu po listy świętego Pawła – było w tej sprawie cały czas zresztą nieugięte i srogie, nie tylko zakazując stosunków homoerotycznych i miotając na nie wyzwiska, ale grożąc najsurowszymi karami doczesnymi, łącznie z karą śmierci, i boskimi. Księga Kapłańska żądała więc nie tylko stanowczo: „Nie będziesz obcował z mężczyzną, tak jak się obcuje z kobietą. To jest obrzydliwość!” (*Kpł 18, 22*), ale i z miejsca serwowała wyrok: „Ktokolwiek obcuje cielesnie z mężczyzną, tak jak się obcuje z kobietą, popełnia obrzydliwość. Obaj będą ukarani śmiercią, sami tę śmierć na siebie ściągą!” (*Kpł 20, 13*). Święty Paweł natomiast, rozwijając ów starotestamentowy wątek, uważał najpierw, że homoerotyzm, by tak rzec, sam w sobie jest już karą: „Dlatego wydał ich [tj. pogan – Z.M.] Bóg poprzez pożądania ich serc na łup nieczystości, tak iż dopuszczali się bezczeszczenia własnych ciał. Prawdę Bożą przemienili oni w kłamstwo i stworzeniu oddawali cześć, i służyli jemu, zamiast służyć Stwórcy, który jest błogosławiony na wieki. Amen. Dlatego to wydał ich Bóg na pastwę bezecnych namiętności: mianowicie kobiety ich przemieniły życie zgodne z naturą na przeciwne naturze. Podobnie też i mężczyźni, porzuciwszy normalne współżycie z kobietą, zapalali nawzajem żądzą ku sobie, mężczyźni z mężczyznami uprawiając bezwstyd i na sobie samych ponosząc zapłatę należną za zboczenie” (*Rz 1, 24-27*). Następnie zaś, snując restryktywną wizję eschatologicznej obietnicy, zapowiadał: „Nie łudźcie się! Ani rozpustnicy, ani bałwochwalcy, ani cudzołożnicy, ani rozwieżli, ani mężczyźni współżycy z sobą, ani złodzieje, ani chciwi, ani pijacy, ani oszczercy, ani zdzierycy nie odziedziczą królestwa Bożego” (*1 Kor 6, 9-10*). Jednocześnie uważał też, że to nie Prawo, mocą swoich zakazów, zbudowało ów grzech, podobnie jak inne grzechy, lecz – przeciwnie – to sam ten grzech spowodował powstanie Prawa: „Wiemy zaś, że Prawo jest dobre, jeśli je ktoś prawnie stosuje, rozumiejąc, że Prawo nie dla sprawiedliwego jest przeznaczone, ale dla postępujących bezprawnie i dla niesfornych, bezbożnych i grzeszników, dla niegodziwych i światowców, dla ojcobójców i matkobójców, dla zabójców, dla rozpustników, dla mężczyzn współżycy z sobą, dla handlarzy niewolnikami, kłamców, krzywoprzysięzców i [dla popełniających] cokolwiek innego, co jest sprzeczne ze zdrową nauką, w duchu Ewangelii chwały błogosłowień Boga, którą mi zwierziono” (*1 Tm 1, 8-11*).

Restryktywna moralność biblijna w swoich starotestamentowych początkach nie kierowała się jednak wyłącznie przeciw homoseksualizmowi. W jej okowach znalazły się przede wszystkim kobiety, co nie tylko powodowało, że przemoc homoseksualna została uznana za coś znacznie gorszego od przemocy heteroseksualnej, że – co więcej – gwałt na mężczyźnie stał się czymś absolutnie niedopuszczalnym w odróżnieniu od gwałtu na kobiecie, na który w pewnych okolicznościach można było przystać bez skrupułów, lecz również, że cześć i wolność kobiety nic nie ważyły w porównaniu np. z prawem gościnności. Opowieść o lewicie i jego żonie nie pozostawia przecież w tej kwestii żadnych niedomówień: „Człowiek ów, gospodarz domu, wyszedłszy do nich rzekł im: «Nie, bracia moi, nie czynicie tego zła, albowiem człowiek ten wszedł do mego domu, nie popełniając tego bezceństwa. Oto jest tu córka moja, dziewica, oraz jego żona, wyprowadzę je zaraz, obcujcie z nimi i róbcie, co wam się wyda słuszne, tylko mężowi temu nie czynicie tego bezceństwa»” (*Sdz 19, 23-24*; podkreślenia moje –Z.M.).

Cała ta historia z wydaniem kobiet na uciechę, aby zapobiec seksualnej przemocy wobec mężczyzny, stała się poniekąd starotestamentowym paradygmatem. Jeśli bowiem przystać, że Księga Sędziów, przynajmniej w niektórych swoich warstwach, jest najstarszym tekstem Biblii, wydarzenia w Gibeą można odczytać jako wzorzec dla wypadków, które miały miejsce w Sodomitach (i Gomory), co więcej – bezpośrednio prowokujących katastrofę. „Sodomici” z ich perwersjami (tyle przecież właśnie znaczy wyrażenie o „przewrotnych mężach tego miasta”) pojawili się więc najpierw wśród samych Izraelitów, w należącej do Beniamina Gibeą, by następnie ożywić późniejszy mit uniwersalistyczny, przedstawiony w Księdze Rodzaju, mit o jednym z pierwotnych upadków człowieka i moralności, który miał się rzekomo wypełnić na obcych, na mieszkańcach Sodomy i Gomoryjczykach, w czasach patriarchy Abrahama, praojca narodu i religii. Tyle tylko, że obcość została tu zradykalizowana, przenosząc się z odrębności plemiennej w domu Izraela na odrębność zupełną: w wierze, obyczaju, moralności, języku.

Opowieść z Księgi Rodzaju różni się zatem od opowieści z Księgi Sędziów, pomijając eschatologiczny kontekst i sens wydarzeń oraz ich uniwersalistyczny wymiar, jedynie drobnymi szczegółami, jest

niekiedy niemalże dosłowną jej kopią (ale być może, taką myśl też należy dopuścić, było całkiem odwrotnie: to ona właśnie krążyła pośród opowieści przekazywanych sobie z ust do ust pod namiotami Izraela, dając tym samym wzór i asumpt dla historii z Księgi Sędziów): „Owi dwaj aniołowie [towarzyszący najpierw Bogu w gościnie u Abrahama – Z.M.] przybyli do Sodomy wieczorem, kiedy to Lot siedział w bramie Sodomy. Gdy Lot ich ujrzął, wyszedł naprzeciw nich i oddawszy im pokłon do ziemi rzekł: «Raczie, panowie moi, zając do domu sługi waszego na nocleg; obmyjcie sobie nogi, a rano pójdziecie w dalszą drogę». Ale oni mu rzekli: «Nie! Spędzimy noc na dworze». Gdy on usilnie ich prosił, zgodzili się i weszli do jego domu. On zaś przygotował wieczerzę, poleciwszy upiec chleba praśnego. I posilili się. Zanim jeszcze udali się na spoczynek, mieszkający w Sodomie mężczyźni, młodzi i starzy, ze wszystkich stron miasta, otoczyli dom, wywołali Lota i rzekli do niego: «Gdzie tu są ci ludzie, którzy przyszli do ciebie tego wieczoru? Wyprowadź ich do nas, abyśmy mogli z nimi poswawolić!». Lot, który wyszedł do nich do wejścia, zaryglowawszy za sobą drzwi, rzekł im: «Bracia moi, proszę was, nie dopuszczajcie się tego występku! Mam dwie córki, które nie żyły jeszcze z mężczyzną, pozwólcie, że je wyprowadzę do was; postąpię z nimi, jak się wam podoba, bylebyście tym ludziom niczego nie czynili, bo przecież są pod moim dachem!»” (Rdz 19, 1-8).

W obu wypadkach propozycje gospodarzy, starca z góry Efraima oraz Lota, odzwierciedlają patriarchalny, maskulinistyczny system moralny z jego prymitywnym i przedmiotowym podejściem do kobiety, która zdaje się mieć w ich świetle wyłącznie wartość wyłącznie „użytkową” – przy czym to użycie jest szczególne: ma osłonić mężczyznę, za cenę własnej hańby i męki, przed zhańbieniem czy śmiercią. Nadto kobieta, jako „rzecz użytkowa”, może zostać wydana na ofiarę, na pastwę tłumu mężczyzn ogarniętych zbiorową żądzą, bez prawa głosu: nie poświęca się zatem, lecz zostaje poświęcona w całym majestacie obyczaju, pod obojętnym spojrzeniem Boga. Co więcej, zagrożenie, przed którym ma ochronić mężczyznę, nie musi być realne, *in actu*; wystarczy sama jego możliwość, samo tchórzliwe podejrzenie owego mężczyzny, że coś mu zagraża. Nie trzeba też tłumaczyć, że po stronie mężczyzny stoi zawsze jego Pan i Stwórca. Jest to tym bardziej oczywiste, że we wszystkich przypadkach tego rodzaju, opisanych w Starym Testamencie, chodziło zawsze o kogoś, kto wspiął się bliżej od innych ku Niemu.

W przypadku lewity z Księgi Sędziów – jeśli trzymać się przywołanego w niej najwęższego znaczenia tego słowa – był to więc ktoś, kto zgodnie z tradycją (*Pwt 33, 8-11*) nie zaliczał się wprawdzie do kapłanów świątyni, lecz do jej „strażników”; ale tym szczególnym kustoszom – wywodzącym się od Lewiego, pozbawionym osobnego działu, rozproszonym pośród innych pokoleń i utrzymującym się tylko z dziesięciny oraz udziału w pierwocinach – przysługiwał zarazem wyróżniony status sakralny: powierzono im *urim* i *tumimim* („światło” i „doskonałość”, święte losy przechowywane w pektorale arcykapłana i stanowiące odpowiednik pogańskich wyroczni), ofiary kadzenia i całopalenia, wreszcie przekazywanie ludowi Izraela woli Jahwe; a w czasach Dawida, gdy – być może – kompilowano Księgę Sędziów, stali się też oni śpiewakami świątyni. W przypadku Lota natomiast szło o męża zaiste świętego i wybranego, liczonego między patriarchów, choć nie tak eminentnego oczywiście jak jego stryj, Abraham. Ten drugi właśnie, mówi o tym Księga Rodzaju (*Rdz 12, 13-20*), postąpił podobnie jak Lot i lewita – i to w okolicznościach mniej dramatycznych, mając zaledwie podejrzenie, że może mu się przydarzyć jakaś krzywda. Kiedy bowiem Abraham (któremu towarzyszył jego bratanek, Lot) przybył do Egiptu, przedstawił jego mieszkańcom, obawiając się śmierci z ich rąk, swoją piękną żonę, Sarę, jako siostrę i zgodził się na jej pobyt w haremie faraona (otrzymawszy za to „owce i woły, niewolników i niewolnice oraz oślice i wielbłądy”). Ale to przecież na faraona i jego otoczenie, nie na podstępno Abrahama, posypały się wówczas „wielkie kary” Pana – po czym oszukany władca zwrócił patriarsze żonę, czyniąc mu wprawdzie wyrzuty, lecz nakazując go odprowadzić ku granicy z całym dobytkiem.

Wszystkie te biblijne historie z ofiarowaniem ciała kobiety zamiast ciała mężczyzny mają (w przybliżeniu) wspólną strukturę, strukturę pokrewną w jakiejś mierze strukturze rytuału i, w konsekwencji, dramatu. Otwiera je zatem, niczym w inicjacji, droga ku miejscu obcemu i niegościnnemu. Następnie – nawet w opowieści o Abrahamie, gdzie rolę tę spełnia oszukany faraon – mowa jest o pojawieniu się gospodarza, który udziela schronienia i dostarcza jakichś dóbr materialnych. Wtedy też pojawia się wątek zagrożenia ze strony miejscowych mieszkańców, którzy domagają się (lub mogą się domagać) ofiary: chcą (lub mogą chcieć), aby obcy oddał im swoje ciało czy swoje życie – tak właśnie, w akcie zbiorowego,

orgiastycznego gwałtu, z naruszeniem ważnych *tabu* (np. świętej zasady gościnności czy seksualnych zakazów) ma zostać „przełamana” jego obcość, ale także musi dokonać się *imitatio dei*, obrzędowe powtórzenie tego, co zdarzyło się *in illo tempore*, właściwe dla kultury ludów paleorolniczych czy pasterskich. Wtedy też nastaje czas ofiary zastępczej, ofiary z kobiety, i wokół niej zaczyna toczyć się cała gra.

To wymowne, że w obrębie tej gry – tak chce opowieść o lewicie, tak chce opowieść o Locie – owa ofiara zastępcza w fazie początkowej, w fazie składania propozycji, dotyczy dziewicy i że w następnym stadium do owej dziewiczej ofiary nie dochodzi. W historii o Locie oblegający dom ją zatem brutalnie odrzucają: „Ale oni krzyknęli: «Odejdź precz!». I mówili: «Sam jest tu przybyszem i śmie nami rządzić! Jeszcze gorzej możemy z tobą postąpić niż z nimi!». I rzucili się gwałtownie na tego męża, na Lota, inni zaś przybliżyli się, aby wyważyć drzwi” (*Rdz 19, 9*). W historii o lewicie stało się podobnie: „Mężowie ci nie chcieli go [gospodarza, starca z gór Efraima – Z.M.] usłuchać. Człowiek ten zatem [chodzi tym razem już o lewitę – Z.M.] zabrawszy swoją żonę wyprowadził ją na zewnątrz” (*Sdz 19, 25*). W historii o Abrahamie mowa jest zaś o tym, że ofiarowuje on do egipskiego haremu swoją jakoby niezamężną siostrę (ale przecież jest to jego żona, Sara – nie kobieta, „która nie żyła jeszcze z mężczyzną”).

O czym tu w istocie mowa? Dlaczego wszystkie te historie, każda na swój sposób, przedkładając najpierw ofiarę z dziewictwa, ostatecznie ku niej nie prowadzą? Dlaczego więc Abraham mami faraona rzekomym dziewictwem swej żony-„siostry”, a ten jakoby nie poznaje się na tym aż do czasu plag Bożych? Dlaczego oblegający dom Lota tak gwałtownie obstają przy potrzebie homoerotycznego gwałtu na przybyszach, odrzucając wdzięki jego nietkniętych córek, wypominając mu nadto obce pochodzenie i chęć narzucenia im swych obyczajów, grożąc zemstą, narażając się w końcu na nadprzyrodzoną interwencję – na wymierzenie im przez aniołów kary, wedle ziemskich oraz mitologicznych norm stanowiącej odpowiednik kastracji („Wtedy ci dwaj mężowie, wysunąwszy ręce, przyciągnęli Lota ku sobie do wnętrza domu i zaryglowali drzwi. Tych zaś mężczyzn u drzwi domu, młodych i starych, porazili ślepotą. Toteż na próżno usiłowali oni odnaleźć wejście” – *Rdz 19, 9-11*)? Dlaczego stary człowiek z Efraima, wbrew swej pierwotnej obietnicy, wcale

nie wyprowadza na zewnątrz córki, a mężczyźni z Gibea wcale nie domagają się tego, zadowolając się wydaniem na ich pastwę tylko żony przybysza? Dlaczego – tak bowiem rozwinięta historia – lewita okaże się straszliwie nieczuły na los żony, na nocny zbiorowy gwałt na niej, jakby uznał ową stadną przemoc za coś naturalnego? Dlaczego, w końcu, sytuacje te opanował schemat, którego ważną częścią stał się rodzaj konwencjonalnego targu kończącego się nieodmiennie – odrzuceniem albo rezygnacją ofiary z dziewictwa?

Jakieś odpowiedzi może dostarczyć pewna *anamnesis* – przypomnienie zabobonnego lęku, z jakim archaiczne, pierwotne kultury i religie odnosiły się (i odnoszą się nadal) do dziewictwa. Jego szczególny kult w niektórych z nich, jego, przeciwnie, absolutne lekceważenie w innych, aż do społecznej pogardy dla dziewczyc, mają w tej trwodze wspólne źródło. Podobnie jak wszystkie rytuały poślubnej nocy, jak – zwłaszcza – *ius primae noctis*, obyczaj lub prawo defloracji poślubionej nie przez męża, lecz przez innego mężczyznę, wcale nie sprowadzające się do osławionego *droit de seigneur*, a cedowane często na kapłanów, czarnoksiężników, „kozły ofiarne” i gości, jak obrzędowa defloracja za pomocą odpowiedniego narzędzia, jak pozbycie się dziewictwa podczas świątecznej orgii, w akcie prostytucji sakralnej albo dobrowolnego kazirodztwa, czemu – tak, tak – poddały się ostatecznie córki Lota, uwodząc podstępnie ojca i rodząc w wyniku owego związku mitycznych przodków Moabitów oraz Ammonitów (*Rdz 19, 30-38*), jak...

Nie są przy tym istotne, dla zrozumienia przypominanych tu historii przemocy, złożone przyczyny owego zabobonnego strachu przed dziewictwem, często nie mniej silnego jak lęk przed „nieczystością”, nocą i ugruntowanego w najdawniejszym chtonizmie, rojnym od demonicznych sił. Ważne jest coś innego, ukrytego w dyskursie. Ważny jest rytualny porządek, którego biblijne teksty, przeorane już głęboko przez jahwizm, nie chcą lub nie potrafią odtworzyć. Widać to przede wszystkim w historii Lota i lewity, gdyż opowieść o Abrahamie ma nieco inny zakrój (a także potraktowano ją szkicowo w zapisie, bez ujawniania rozmaitych szczegółów).

Oba teksty ukrywają tedy religijny wymiar przygody, jaka spotkała gości Lota i starca z góry Efraima. Nie skierowała się ku nim bowiem chaotyczna nienawiść do obcych ani nieokiełznana chuć: znaleźli się jedynie w potrzasku zła za sprawą orgiastycznych, męskich obrzędów, na dodatek związanych jakoś z lykantropią,

z wilkołactwem, ewokujących pierwotny chaos, najeżonych „świętą przemocą”, lecz mających mimo to pewien sens i ład (być może również, ale tylko być może, owe okrutne sceny to zapisy usankcjonowanej religijnie represji, uprawianej – podobnie jak było to w archaicznej Sparcie – przez członków tajemnych bractw, którzy krążyli nocą wokół domostw ludzi ze społecznych dołów i przybyśzów, aby wymusić posłuszeństwo, zdławić w zarodku niepokój i utrzymać hierarchiczną strukturę zbiorowości).

Dlatego ofiarami nie mogły zostać tu dziewice – ich defloracja należałaby bowiem do innych obrzędów, do innego sakralnego wymiaru, niszcząc i wywracając na nice sens święta.

Dlatego zarzucono Lotowi, że chce zmusić zgromadzonych do wejścia w inny, obcy porządek.

Dlatego grożono mu zemstą.

Dlatego Beniaminici opowiedzieli się później po stronie ludzi z Gi-bea (wszak ci trzymali się tylko swego religijnego zwyczaju).

Dlatego historie te działy się w nocy – w naturalnym odpowiedniku przedustawnego nieładu, w oczywistej przestrzeni demonicznego, chaotycznego *illo tempore* (co zawsze w głębi i przez paradoksalne odwrócenie, przez „przewrotność”, oznaczało troskę o ład).

Dlatego lewita, doskonale wiedząc, z czym ma do czynienia, nie interesował się losem żony.

Dlatego – wreszcie – musiał interweniować Jahwe: nie tyle z dbałości o seksualną moralność, ile z zazdrości o własny religijny monopol.

Dlatego teksty, spisane w końcu przez jahwistów, stały się tu niczym szwajcarski ser – pełne dziur, niedomówień i przemilczeń. Ale, wie to każdy detektyw przynajmniej od czasów Conan Doyle’a, zacieranie śladów zostawia ślady.

Słowo jeszcze o interwencji Bożej. We wszystkich trzech historiach owej zastępczej ofiary z kobiety, z jej ciała, tu przywołanych, pojawia się więc ona natychmiast, niemal automatycznie, uderzając wedle ksenofobicznych reguł. Pan zsyła zatem „wielkie kary” na faraona i jego dwór, choć to przecież Abraham jął się niegodnego podstęp. Pan posyła swych aniołów w odmęty świętej orgii Sodomitów (i, zapewne, Gomoryczyków), nie poprzestając tylko na oślepieniu wyuzdanych bałwochwalców, lecz zsyłając na nich apokalipsę, bezlitosną zagładę w deszczu ognia i siarki, od której uwolnił tylko Lota i jego bliskich (*Rdz 19, 12-29*). Pan wreszcie kieruje

świętą wojną Izraela przeciw niezbyt mu wiernym ludziom z Gibe'a i reszcie Beniaminitów – niemal do ich doszczętnego wyniszczenia.

Nie ma albowiem wybaczenia, gdy zło zostaje skierowane przeciw wybranym przez Jahwe. A nakazy moralne, zwyczajne ludzkie dobro? Próżno o nie pytać, bo nie jesteśmy tu w krainie zwykłych wyborów, lecz w zatoczonym przez arcypotężny palec Pana kręgu, wewnątrz którego uwijają się jego słudzy – jak ów lewita z opowieści, który „zabrawszy swoją żonę wyprowadził ją na zewnątrz”, do mężczyzn tam zgromadzonych. „A oni z nią obcowali i dopuszczali się na niej gwałtu przez całą noc aż do świtu. Puścili ją wolno dopiero wtedy, gdy wschodziła zorza. Kobieta owa, wracając o świcie, upadła u drzwi owego męża, gdzie był jej pan, i pozostała tam aż do chwili, gdy poczęło dzień. Pan jej, wstawszy rano, otworzył drzwi domu i wyszedł chcąc wyruszyć w dalszą drogę, i ujrzał kobietę, swoją żonę, leżącą u drzwi domu z rękami na progu. «Wstań, a pojedziemy» – rzekł do niej, lecz ona nic nie odpowiadała. Usadowiwszy ją przeto na osie, zabrał się ów człowiek i wracał do swego domu” (*Sdz 19, 25-28*).

Trzeba przeczytać ten *passus* uważnie: „zabrawszy swoją żonę wyprowadził ją na zewnątrz”; „upadła u drzwi owego męża, gdzie był jej pan, i pozostała tam aż do chwili, gdy poczęło dzień”; „pan jej, wstawszy rano [spął zatem sobie bezpiecznie, podczas gdy „oni z nią obcowali i dopuszczali się na niej gwałtu przez całą noc aż do świtu” – *Z.M.*], otworzył drzwi domu i wyszedł chcąc wyruszyć w dalszą drogę, i ujrzał kobietę, swoją żonę, leżącą u drzwi domu z rękami na progu” [podkreślenia moje – *Z.M.*]; „«Wstań, a pojedziemy» – rzekł do niej”, zapewne nie przyglądając się zbytnio kobiecie. W końcu co go mogło obchodzić to nieczłowiecze „coś”, ten manekin, który oddał do kopulacji zbiorowej, leżący w progu jak łachman! Ale trup – o, tak! – trup obchodził go wielce. Trup stał się użyteczny. Więc skoro „ona nic nie odpowiadała”, „usadowił ją na osie” – po czym „zabrał się ów człowiek i wracał do swego domu”.

Dwanaście dla dwunastu, czyli historia pewnej anatomii

Powróciwszy do swego domu lewita z góry Efraima nie posypał głowy popiołem, nie rozerwał swych szat, nie rozpacział jak Hiob. Znalazł inny sposób rozwiązania osobistej tragedii, jeśli to była o s o -

b i s t a tragedia: przemienił ją w religijny i polityczny teatr. W anatomiczny pokaz dla świętego ludu. „Przybywszy do domu, wziął nóż, i zdjąwszy żonę swoją, rozciął ją wraz z kośćmi na dwanaście sztuk i rozesłał po wszystkich granicach izraelskich. Wysłańcom swoim dał następujące polecenie: «Czy kiedykolwiek widziano podobną rzecz, poczynawszy od dnia, kiedy Izraelici wyszli z Egiptu, aż do dnia dzisiejszego? Zastanówcie się, naradźcie się i wypowiedzcie!»». A wszyscy, którzy to widzieli, mówili: «Nigdy podobnej rzeczy nie było i nie widziano, od kiedy Izraelici opuścili Egipt, aż do dnia dzisiejszego»” (*Sdz 19, 29-30*).

Widocznie każda epoka musi mieć swojego doktora Tulpa, który pracuje tak starannie, by zasłużyć na wiekopomny portret z ostrym narzędziem w dłoni.

A ten ponadto (cóż za mistrzowska transformacja!) tak pracował, by ciało słowem się stało. I zarzewiem.

Bezceństwo i kłamstwo, czyli historia pewnej mowy

Oto bowiem z dziwną łatwością skrzyknął się cały lud Izraela, z wyjątkiem Beniaminitów, i zgromadził się „jak jeden mąż” od północnej po południową granicę, „jednomyślnie od Dan aż do Beer-Szeby wraz z krainą Gilead przed Panem w Mispa” (*Sdz 20, 1*) – co znaczy, że tam właśnie znalazła się Arka Przymierza. „Przywódcy całego narodu, wszystkie pokolenia Izraela brały udział w zebraniu ludu Bożego – a było ich czterysta tysięcy mężów pieszych, dobywających miecza” (*Sdz 20, 2*).

Ta jednomyślność i masowość zastanawiają, nawet jeśli emfaza autora, wyrażająca się w nadużyciu tzw. kwantyfikatorów dużych, oraz podana przezeń liczba obecnych należą jedynie do ówczesnej literackiej konwencji. Podobnie jak zastanawia ta oto fraza, wtrącona z nagłą w opis zgromadzenia: „Beniaminici usłyszeli, że Izraelici zebrali się w Mispa” (*Sdz 20, 3*). Skąd więc taka gromadna reakcja na lokalny, odosobniony incydent – okrutny wprawdzie, ale przecież incydent? Skąd nagle ów wyczulony słuch Beniaminitów, skoro chodziło tylko o czyn ludzi z jednego ich miasta, z Gibeaa?

No, cóż. To rzecz banalna, to przypadek, który dobrze znany jest historii – jak porwanie pięknej Heleny, jak nos Kleopatry, jak przyczyna angielsko-francuskiej „wojny o ucho”. To wynalazek polityki, która w jakiejś chwili, kiedy stosunki między stronami

są napięte już do ostatnich granic, poszukuje tylko pretekstu, aby uruchomić krwawą łaźnię – i go znajduje albo tworzy.

Tak się stało i z męczeństwem żony lewity. Męczeństwem, które przypadło na czas „wielkiego tygla”, kiedy to przez konflikty plemion, przez przewyciężanie ich odrębności religijnej i kulturowej, przez ekspansywność jahwizmu i swoisty synkretyzm, z pobratymczych „pokoleń” tworzył się jeden lud Izraela. Lud, który zyskał dość względną monolityczność dopiero u kresu epoki sędziów, w dobie Samuela i w początkach monarchii. Do natury owej historycznej, stwórczej kipieli musiało też należeć idealistyczne przekonanie, z trudem torujące sobie drogę, obecne raczej w świętych tekstach niż w politycznej praktyce, ale i tam także, że żadne z dwunastu pokoleń nie powinno dominować nad innymi, że jedność nie może oprzeć się na podporządkowaniu. A zarazem przecież osobne tradycje plemienne, osobne, często sprzeczne, interesy nie pozwalały zapomnieć o różnicach, o tym, że święty lud Izraela jest wspólnotą wiary – nie własności, nie pastwisk, studni, stad czy kobiet.

A tymczasem Beniaminici niepokojąco pięli się ku potędze.

A tymczasem Beniaminici zaczęli lekceważyć sobie pozostałych, wspólne obyczaje i prawa, słabą jeszcze więź narodową i religijną tkankę.

Nie oni jedni. Ale to oni w pewnym momencie dziejów wybili się ponad miarę.

I dlatego posłał Pan swego sługę, lewitę, do Gibe'a w dziale Beniamina, aby móc porazić butne plemię gromem gniewu.

I dlatego uczynił go swym narzędziem, aby dokonał się moralny osąd i od krwi niepokornych zrumienił się miecz kary.

Rzecz tedy musiała znaleźć kulminację w chwili nie byle jakiej, w miejscu nie byle jakim: na narodowym wiecu „przed Panem w Mispie”, przed jego świętą Arką. „Rzekli wówczas Izraelici: «Opowiedzcie nam, jak dokonano tej zbrodni!»” (*Sdz 20, 3*). Dziwna to prośba, dziwne badanie sprawy, skoro już wcześniej zesłali się „przywódcy całego narodu” i „wszystkie pokolenia Izraela”, by wziąć „udział w zebraniu ludu Bożego”, skoro w jednym naraz miejscu pojawiło się ni stąd, ni zowąd – rzekomo z powodu jednej umęczonej kobiety – „czterysta tysięcy mężów pieszych, dobywających miecza” (*Sdz 20, 2*).

Ale osądowi moralnemu, skoro miał posłużyć za pretekst, musiało stać się zadość. I się stało: „Wówczas lewita, małżonek owej zamordowanej kobiety, zabrał głos, mówiąc: «Przybyłem z moją

żoną do Gibe'a, które należy do [pokolenia] Beniamina, aby tam spędzić noc. Mężowie z Gibe'a wystąpili przeciwko mnie i w nocy otoczyli dom, w którym przebywałem, z zamiarem pozbawienia mnie życia. Żonę moją tak zgwałcili, że umarła. Zabrałem więc moją żonę, rozciąłem na kawałki, które porzysyłałem do wszystkich dzielnic dziedzictwa izraelskiego. Popelniono bowiem bezeceństwo w Izraelu. Wszyscy zebrani tu Izraelici naradzcie się i już tutaj poweźmijcie postanowienie!» (Sdz 20, 4-7).

Piękna to mowa. Tyle, że roi się w niej od kłamstw. Ale usprawiedliwia je i przeważa nad nimi jedna prawda: „Izraelici naradzcie się i już tutaj poweźmijcie postanowienie! [podkreślenie moje – Z.M.]”. „Już tutaj” – to znaczy „przed Panem w Mispa”, w oparach świętej wojny, która się gotuje. „Już tutaj” – to znaczy w obecności „wszystkich przywódców narodu”, wobec owych „czterystu tysięcy mężów pieszych, dobywających miecza”, którym należało wykrzyknąć, że „popelniono [...] bezeceństwo w Izraelu”, zbrodnię przeciwko świętemu narodowi i jego rzekomo jednorodnej i czystej tradycji, tworzonej od czasu Wyjścia (choć przecież nie wszystkie pokolenia były imigrantami z Egiptu), nie zaś przeciw konkretnej osobie ludzkiej, pewnej nieszczęsnej *pilegesz* z Betlejem judzkiego.

Dlatego też opis owej zbrodni, przedstawiony przez lewitę, nie grzeszy dbałością o szczegóły i wymknąłby się on z pewnością tzw. klasycznej definicji prawdy. Już zresztą sam obraz wstępnej sytuacji dramatu, przywołany w mowie przed tłumem w Mispa, cechuje znamieny zmysł syntezy, który niweczy rzeczywistą tkankę wydarzeń, ukrywając przede wszystkim błędne decyzje narratora i motywy jego działania; a to one przecież – wsparte przez obowiązujące normy moralne i obyczajowe – zgodnie z regułami wiktyologii – nadały nieszczęsnej *pilegesz* status ofiary: „Przybyłem z moją żoną do Gibe'a, które należy do [pokolenia] Beniamina, aby tam spędzić noc” (Sdz 20, 4). Następne zdanie natomiast to już wyłącznie jawne kłamstwa: „Mężowie z Gibe'a wystąpili przeciwko mnie i w nocy otoczyli dom, w którym przebywałem, z zamiarem pozbawienia mnie życia” (Sdz 20, 5). A przecież nikt nie żywił takiego zamiaru, nikt nie groził mu śmiercią: po prostu chronił on własny tyłek przed zbiorowym erotycznym wyczynem, osobiście wydając żonę na uciechę rozpustnikom (zdając sobie raczej sprawę z obrzędowego charakteru tej uciechy), na ich łaskę i niełaskę. Po czym położył się spać – najzupełniej obojętny wobec jej losu, wobec tego, co się dzie-

je na zewnątrz, zimny jak ryba. Wreszcie zaś, umykając od współwiny we zbrodni, wystawił swoją rzekomą tragedię do politycznej gry, uczynił z pociętego w kawałki ciała zarzewie świętej wojaczki i biadolił przed uzbrojoną w miecze publicznością: „Żonę moją tak zgwałcili, że umarła” (*Sdz 20, 5*). Lecz nie da się przecież zapomnieć, że gdy on bezpiecznie wylegiwał się w łóżu, rozochoceni oprawcy pastwili się nad kobietą, że właśnie wtedy – zmaltretowana, zbezczeszczona – wlokła się ona ku domowi, aby umrzeć na jego progu.

Nie da się przecież zapomnieć: retoryczny patos lewity, jego gładki, wyniosły język, jego dyskurs wyzuty z prawdziwej materii zdarzeń jest tu najlepszą *anamnesis*, najlepszym dowodem na współnictwo z katami z Gibe'a.

Nikt jednak nie chciał od niego więcej, nikt nie oczekiwał niczego innego: jego mowa przed całym izraelskim ludem, „przed Panem w Mispa”, miała być jedynie impulsem i alibi dla świętej wyprawy. Dlatego natychmiast historia – historia owej wojny – zapomniała o lewicie i jego żonie, dlatego zamilkła o nich na zawsze Księga. Dlatego, niczym toń czarnej, nieprzeniknionej wody, zaległa nad nimi cisza.

Bóg i braterstwo (I), czyli historia pewnej wojny

Reakcja bowiem na zbrodnię w Gibe'a była wiadoma, zanim ta zbrodnia nastąpiła. A zatem, jak należało oczekiwać: „Wystąpili wszyscy jednomyślnie, mówiąc: «Nikt z nas nie odejdzie do swego namiotu ani nie uda się do domu!»” (*Sdz 20, 8*). I los Gibe'a został przesądzony (*Sdz 20, 9*): rozpoczęło się przygotowywanie oddziałów aprowizacyjnych dla wielkiej – zbyt wielkiej, jeśli wziąć pod uwagę wymiar wydarzenia – armii, obejmującej wszystkich Izraelitów, gotowych „pomścić na Gibe'a w pokoleniu Beniamina bezeceństwo, którego się dopuszczono w Izraelu” (*Sdz 20, 10-11*).

„W Izraelu” – a zatem narodowa zbrodnia i narodowa armia. Cóż to za transformacja! Cóż to za przemiana wypadków jednej nocy w jakimś miasteczku, wypadków, które dotknęły kilku przypadkowych osób, w problem godny wszystkich potomków Abrahama, w świętą sprawę świętego ludu!

Zgromadzeni w Mispa wysłali także zaraz posłańców do Beniaminitów, ze słowami, które były oczywiście zapowiedzią czystki

moralnej: „Cóż to za zbrodnię popełniono między wami? Wydajcie teraz tych mężów przewrotnych z Gibe'a, abyśmy ich zgładzili i tak wyplenili zło w Izraelu”. Lecz Beniaminici nie wysłuchali bynajmniej tego głosu (*Sdz 20, 12-13*), zapewne nie tylko z racji solidarności plemiennej: obecność wielkiej armii wskazywała bowiem wyraźnie, że chodzi o coś więcej niż ukaranie winnych i że na nim się nie skończy. Co więcej, Beniaminici – zgromadziwszy się właśnie w Gibe'a (co musiało być albo aktem symbolicznym z ich strony, albo też lewita nie bez kozery powędrował ku temu miastu, być może kluczowemu wówczas dla beniaminickich dziedzin) – nie czekali z odpowiedzią i zbrojnie stawili czoła pozostałym. Ich doborowe oddziały, złożone z ludzi uzbrojonych w miecze i proce, zaczęły zrazu odnosić druzgocące zwycięstwa nad liczniejszym wielokroć wrogiem (*Sdz 20, 14-17, 19-21, 23-25*).

Izraelici, zgromadziwszy się ostatecznie w Betel, swoim centrum sakralnym, gdzie – pod opieką Pinchasa, syna Eleazara, syna Aarona – znajdowała się zazwyczaj Arka Przymierza (*Sdz 20, 27-28*), przeżywali jednak w tej fazie wojny domowej rozliczne wahania i trwogi, zwracając się z płaczem do Pana, składając mu ofiary całopalne i biesiadne: mieli bowiem nieustanne wątpliwości, czy należy toczyć bratobójczą walkę (*Sdz 20, 18, 22, 26-28*). Ale Pan był w tej materii niezwykle stanowczy i jednoznaczny: zachęcał do boju, ustawiał szyki (*Sdz 20, 18*), wzmacniał na duchu, a w końcu – po paśmie klęsk – przepowiedział zwycięstwo. I nastąpiło ono zgodnie z przepowiednią: Beniaminici zostali niemal doszczętnie wycięci w bitwach (*Sdz 20, 28-46*) – ocalało tylko sześciuset mężów, którym udało „się schronić na pustyni na skale Rimmon, gdzie pozostawali przez cztery miesiące” (*Sdz 20, 47*). Rozpoczęły się też masowe rzezie i spustoszenia, uniósł się ku niebu dym pożarów, uniosła kurzawa bratniej krwi: „Potem mężowie izraelscy powrócili do Beniaminitów w mieście [tj. w Gibe'a – Z.M.], zabili ostrzem miecza od męża do bydła, i wszystko, co znaleźli. Spalili też wszystkie pozostałe miejscowości, jakie napotkali” (*Sdz 20, 48*).

Bóg i braterstwo (II), czyli historia pewnej ekspedycji

Ale owa totalna rzeź uderzyła pośrednio w kształt symboliczny świętego ludu: oto bowiem – ponieważ wyróżniono wszystkich z pokolenia Beniamina, oszczędzając jedynie sześciuset mężczyzn, którzy schronili się „na pustyni na skale Rimmon”, plemieniu temu

zaczynała grozić zagładą. Więcej nawet: ocalałym z zawieruchy wojownikom beniaminickim nie wolno było wziąć za żony izraelskich kobiet, aby ich pokolenie mogło się z czasem odrodzić. Izraelitów związało bowiem słowo dane wcześniej Bogu (i sobie samym). „Mężowie izraelscy złożyli w Mispa taką przysięgę: «Nikt nie wyda swej córki za żonę Beniaminowi»” (*Sdz 21, 1*).

Owa uroczysta obietnica stała się teraz jednak, po zapamiętałej wojnie, zasadniczą przeszkodą w odbudowaniu symbolicznego narodowego ładu, w zregenerowaniu uświęconej całości, która jako taka właśnie – jako całość – związała się wszak ongiś Przymierzem z Jahwe. Lecz „Izraelici żalowali Beniamina, brata swego, i mówili: «Odcięte zostało jedno pokolenie od Izraela. Co uczynimy, aby pozostałym dostarczyć kobiet, gdyż my związani jesteśmy przysięgą wobec Pana, że nie damy im córek naszych za żony?»” (*Sdz 21, 6-7*).

Ten szczególny węzeł gordyjski mógł więc rozciąć jedynie Bóg. I rzeczywiście rozciął (oczywiście z krwawą, choć nabożną pomocą swego ludu): „Udał się więc lud do Betel, gdzie trwał przed Bogiem aż do wieczora, podnosząc lament i zalewając się łzami. Mówili: «Panie, Boże Izraela, dlaczegoż zdarzyło się to w Izraelu, że dzisiaj ubyło w nim jedno pokolenie?». Nazajutrz lud wstał i zbudował tam ołtarz, na którym złożył całopalenia i ofiary biesiadne. Następnie rzekli Izraelici: «Które ze wszystkich pokoleń izraelskich nie przybyło na zgromadzenie przed Panem?». Związano się bowiem uroczystą przysięgą przeciwko temu, kto nie przybędzie do Pana w Mispa, w słowach: «Śmierć poniesie!». [...] Rzekli wówczas: «Któreż to z pokoleń izraelskich nie przybyło do Pana w Mispa?». [Stwierdzono, że] oto z Jabesz w Gileadzie nikt nie przybył do obozu na zebranie. Gdy bowiem przeliczono lud, stwierdzono, że nie było tam nikogo z mieszkańców Jabesz w Gileadzie. Zgromadzenie więc wysłało tam dwanaście tysięcy walecznych mężów, nakazując im: «Idźcie, a pobijcie mieszkańców Jabesz w Gileadzie, także kobiety i dzieci. W ten sposób postąpicie: obłożycie klątwą każdego mężczyznę i każdą kobietę, która obcowała z mężczyzną». I znaleźli wśród mieszkańców Jabesz w Gileadzie czterysta młodych dziewcz, które nie obcowały z mężczyznami, i przyprowadzili je do obozu w Szilo, znajdującego się w ziemi Kanaan. Następnie całe zgromadzenie wysłało przedstawicieli do synów Beniamina, zebranych na skale w Rimmon, aby oznajmili im pokój. Wówczas wrócili Beniaminici i dano

im za żony zachowane przy życiu kobiety z Jabesz w Gileadzie, lecz nie było ich dosyć dla wszystkich (*Sdz 21, 2-5, 8-14*).

Sabinki z Szilo, czyli historia pewnej obłudy

Mimo upieczenia dwóch pieczeni na jednym ogniu – wyrżnięcia w pień sojuszników Beniamina w Gileadzie, mieszkańców Jabesz, połączonego ze zdobyciem dziewiczych narzeczonych dla ocalałych – problem pozostał. Wszak wciąż nie było owych kobiet „dosyć dla wszystkich”: „A lud litował się nad Beniaminem, że Pan uczynił wyrwę w pokoleniach izraelskich” (*Sdz 21, 15*).

Problem przeto pozostał – Bogu bowiem słowo się rzekło, Bogu słowa trzeba było dotrzymać, a technika świętej wojaczki wyczerpała swą siłę. „Rzekli więc starsi zgromadzenia: «Co uczynimy, aby sprowadzić żony dla tych, którzy pozostali, gdyż zgładzone zostały kobiety w pokoleniu Beniamina?». Nadto powiedzieli: «Jak zachować resztę Beniamina [tak chce Septuaginta, natomiast oryginał hebrajski mówi w sposób znamienny: „Własność ocalałych dla Beniamina” – Z. M., za BT], aby pokolenie nie uległo zagładzie w Izraelu? My jednak nie możemy im dać córek naszych za żony». Przysięgli to bowiem Izraelici: «Niech będzie przeklęty, kto da żonę Beniaminowi»” (*Sdz 21, 16-18*).

Znalazło się jednak rozwiązanie, gdyż się musiało znaleźć. Rozwiązanie „faryzejskie”, ale skuteczne (a Pan przymknął oko, widząc świętą obłudę przywódców świętego ludu). „Rzekli [starsi w Izraelu – Z.M.]: «Oto co roku jest święto Pańskie w Szilo [mowa zapewne o Świątce Namiotów – Z. M., za BT]. Leży ono na północ od Betel, na wschód od drogi wiodącej z Betel do Sychem, a na południe od Lebony». Nakazali więc Beniaminitom, co następuje: «Idźcie, a zróbcie zasadzkę w winnicach. Wypatrujcie, kiedy córki Szilo pójdą gromadnie do tańca. Wyszedłszy z winnic niech każdy wprowadzi dla siebie żonę spośród córek Szilo, a potem wracajcie do ziemi Beniamina. A gdy ojcowie ich lub bracia przyjdą do was ze skargą, powiemy im: Zmiłujcie się nad nimi, bośmy nie zdobyli dla każdego z nich żony na wojnie, a wyście im też ich nie dali, bo wtedy byście byli winni». Beniaminici tak uczynili, i z tych, co tańczyły, wprowadzili sobie żony odpowiednio do swej liczby. Następnie odeszli, wrócili na swoje dziedzictwo, a zbudowawszy miasta mieszkali w nich. Wówczas rozeszli się stamtąd Izraelici, każdy

do swego pokolenia i do swego rodu, a stamtąd każdy na swoje dziedzictwo” (*Sdz 21, 19-24*).

Tak się ta historia zamknęła. Historia, którą sumował ostatni wers owej opowieści, zataczając koło ku jej początkowi, ku pierwszemu wersowi: „W owych dniach nie było króla w Izraelu. Każdy czynił to, co było słuszne w jego oczach” (*Sdz 21, 25*).

Żona Lewity, czyli historia pewnej ciszy

Czy to koło jednak czegoś nie przypomina? Czegoś nie przywołuje na myśl? Pętli zaciśniętej na czyjeś szyi? Kręgu na ciemnej wodzie, do której wrzucono kamień? Do której wrzucono ciało? Wirówki pobożnych słów i narodowych symboli, co pochłonęła pewien los ludzki?

Lecz milczenie zamordowanej kobiety, żony lewity, przesywa ów okrąg jak oścień (wszak w tym całym potoku wyrazów nie zostawiono jej ani słowa, ani okruchu skargi, ani jęku). Lecz milczenie, którym zadławiano jej usta, kieruje nas teraz ku niej: sponiewieranej, zadręczonej i niemej. Gdyż przez złogi dyskursu Księgi przedziera się ku nam, aby sprawiedliwości stało się w końcu zadłość, język jej ciała. Język jej martwego ciała. Ciała z rękoma rozrzuconymi bezładnie na progu obcego domu. I ciała poddanego sakralnej, narodowej anatomii przez najokrutniejszego z jej katów. Ciała, nad którym stoi ciągle, cała w purpurze i złocie, ranna zorza z Gibe'a.

Noty bibliograficzne

Emaus

Cytaty biblijne pochodzą z *Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia* w opracowaniu i przekładzie benedyktynów tynieckich (Poznań-Warszawa 1988). Jednak, przytaczając opowiadanie Łukasza o tym, jak Chrystus je na oczach apostołów kawałek pieczonej ryby (Łk 24, 42), zagryzając go plastrem miodu, odwołałem się do innych, mniej dokładnych translacji owego miejsca. Tekst grecki mówi tutaj bowiem dosłownie: „Oni zaś podali mu ryby smażonej część” – i nic ponadto; zobacz *Grecko-polski Nowy Testament*, wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi, w przekładzie ks. Remigiusza Popowskiego SDB i Michała Wojciechowskiego (Warszawa 1993).

Noc świętego Marka

Cytaty biblijne pochodzą z *Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia* w opracowaniu i przekładzie benedyktynów tynieckich (Poznań-Warszawa 1988). Wykorzystałem też *Grecko-polski Nowy Testament*, wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi, w przekładzie ks. Remigiusza Popowskiego SDB i Michała Wojciechowskiego (Warszawa 1993).

Wiersze Rainera Marii Rilkego cytuję według jego *Poezji* (Kraków 1974) w tłumaczeniu Mieczysława Jastruna, *Źródła myśli greckiej* Jean-Pierre Vernanta z przedmową do nowego wydania i posłowiem autora tłumaczonymi przez Leszka Brogowskiego), w przekładzie Jerzego Szackiego (Gdańsk 1996), Hervé Massona – na podstawie *Słownika herezji w Kościele katolickim* (Katowice 1993), wreszcie Richarda Rorty’ego – wedle jego książki *Filozofia a zwierciadło natury*, przełożonej przez Michała Szczubiałkę (Warszawa 1994).

Jak to z drzewem figowym było

Cytaty biblijne pochodzą z *Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia* w opracowaniu i przekładzie benedyktynów tynieckich (Poznań-Warszawa 1988). Wykorzystałem też *Grecko-polski Nowy Testament*, wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi, w przekładzie ks. Remigiusza Popowskiego SDB i Michała Wojciechowskiego (Warszawa 1993), a także jeden z zeszytów *Biblii Lubelskiej (Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Ewangelia według św. Mateusza*, tłumaczenie, wstęp i komentarz: ks. Józef Homerski, Lublin 1995).

Pieśń XXV *Piekła* Dantego cytuję według *Boskiej Komedii* w tłumaczeniu Edwarda Porębowicza (Warszawa 1965), wspomnienie Paulina – na podstawie biografii Ernsta W. Wiesia, *Karol Wielki. Cesarz i święty*, przełożyła Maria Skalska (Warszawa 1996), myśl Marka Aureliusza – według *Rozmyślań* w przekładzie Mariana Reitera (Warszawa 1997), fragmenty wiersza Czesława Miłosza *Campo di Fiori* – według zbioru *Wiersze*, t. 1-2 (Kraków-Wrocław, 1984), *Szóstą elegię* Rainera Marii Rilkego według edycji jego *Poezji* (Kraków 1974) w tłumaczeniu Mieczysława Jastruna.

Ponadto przytaczam fragmenty następujących dzieł: Michael Levey, *Wczesny renesans* (Warszawa 1972), w tłumaczeniu Aleksandra Bogdańskiego; Siegfried Kracauer, *Ornament z ludzkiej masy*, w: *Wobec faszyzmu*, wstęp, wybór i opracowanie: Hubert Orłowski (Warszawa 1987); Henri Daniel-Rops, *Życie codzienne w Palestynie w czasach Chrystusa*, w poprawionym przekładzie Janiny Lasockiej (Warszawa 1994); Karl Kerényi, *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*, przełożył Ireneusz Kania (Kraków 1997).

Rzeź niewiniątek

Cytaty biblijne pochodzą z *Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu. (Biblia Tysiąclecia)* w opracowaniu i przekładzie benedyktynów tynieckich (Poznań-Warszawa 1988). W kilku miejscach tekst eseju odwołuje się do *Grecko-polskiego Nowego Testamentu*, wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi, w przekładzie ks. Remigiusza Popowskiego SDB i Michała Wojciechowskiego (Warszawa 1993). Teksty inskrypcji bliskowschodnich przytaczam –

z moimi poprawkami – według tłumaczeń Majera Bałabana, *Historia i literatura żydowska ze szczególnym uwzględnieniem historii Żydów w Polsce*, t. 1 (Lwów-Warszawa-Kraków 1925, przedruk fotooffsetowy: Warszawa 1988). Jakub de Voragine, *Złota Legenda*, wybór i opracowanie Marian Plezia (Warszawa 1983) jest cytowany w przekładzie Janiny Pleziowej, zaś James George Frazer *Złota Galęz*, t. 1-2 (Warszawa 1971) w tłumaczeniu Henryka Krzeczковского. *Starożytności żydowskie* cytuję natomiast na podstawie edycji: Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, przekład z języka greckiego Zygmunt Kubiak i Jan Radożycki, wstęp ks. Eugeniusz Dąbrowski, komentarz Jan Radożycki, cz. 1-2 (Warszawa 1993).

Msza za Jael

Cytaty biblijne pochodzą z *Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu*, w opracowaniu i przekładzie benedyktynów tyńskich (*Biblia Tysiąclecia*), Poznań-Warszawa 1988.

Sekwencja Dalili: czułość i brzytwa

Cytaty biblijne pochodzą z *Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia* w opracowaniu i przekładzie benedyktynów tyńskich (Poznań-Warszawa 1988).

Fenicjanki cytuję na podstawie *Tragedii* Eurypidesa w przekładzie i opracowaniu Jerzego Łanowskiego (Warszawa 1980), *Przemiany* Owidiusza w wyborze i przekładzie Anny Kamińskiej (Warszawa 1969), sennik Artemidora z Daldis na podstawie *Rozważań o snach, czyli onejrokrytyki* w przekładzie Iwony Żółtowskiej (Warszawa 1995), *Czarodziejską górę* Tomasa Manna w przekładzie Jana Łukowskiego (Warszawa 1961).

Przytoczyłem również fragmenty następujących dzieł: Johann Jacob Bachofen, *Versuch über die Gräbersymbolik der Alten*, w: *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit H. Fuchs und K. Meuli herausgegeben von E. Hovald (Basel 1954); Jules Michelet, *Czarownica*, przełożyła Maria Kaliska, przedmową opatrzył Leszek Kołakowski (Londyn 1993); Otto Weininger, *Płeć i charakter* (Warszawa 1994) z posłowiem Jerzego Prokopiuka.

Nadto przy pisaniu tego eseju bardzo pomocna była mi książka Martina Bociana, w której mają udział również Ursula Kraut oraz

Iris Lenz, *Leksykon postaci biblijnych. Ich dalsze losy w judaizmie, chrześcijaństwie, islamie oraz w literaturze, muzyce i sztukach plastycznych*, którą przełożył Julian Zychowicz (Kraków 1995), a także trzy inne słowniki: Andrzej M. Kempieński, *Słownik mitologii ludów indoeuropejskich* (Poznań 1993); Władysław Kopaliński, *Słownik symboli* (Warszawa 1990); Dorothea Forstner, *Świat symboli chrześcijańskich*, przekład i opracowanie Wanda Zakrzewska, Paweł Pachciarek, Ryszard Turzyński (Warszawa 1990).

Żona lewity, czyli pobożna anatomia

Cytaty biblijne pochodzą z *Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia* w opracowaniu i przekładzie benedyktynów tynieckich (Poznań-Warszawa 1988).

Cytat z powieści kryminalnej Scotta Turowa, *Uznany za niewinnego* (Paryż 1997), został przytoczony w tłumaczeniu Anny Kormik oraz Sergiusza Kowalskiego.

Trzy z zamieszczonych w tym zbiorze szkiców były już wcześniej drukowane. Mowa o *Emaus* (w „Przeglądzie Literackim”, „Borusii” oraz – fragmentarycznie i z niewielkimi zmianami – w „Gazecie Wyborczej”), *Rzezi niewiniątek* (w „Twórczości”) i *Mszy za Jael* (w „Twórczości”).

Wszystkie pozostałe teksty ukazują się natomiast po raz pierwszy.

Indeks osób

- Aaron, dziad Pinchasa 224
Abiasz (Abijjam, Abijah), król judzki 135
Abimelek, nieprawy syn Gedeona 105
Abinoam z Kadesz, ojciec Baraka 151, 157, 158
Abraham (Abram), patriarcha, protoplasta Izraela 80, 141, 194, 195, 213-218, 223
Achab, król izraelski 119, 122, 137, 138, 148
Achiasz zob. Seidos
Adam (Pierwszy Człowiek) 28, 29, 31, 56, 71, 108
Adonis, bóstwo greckie 83, 128
Afrodyta, bogini grecka 190
Aggeusz, prorok 102, 103
Ahto, bóg fiński 185
Akadyjczycy 185
Akwan-dew, irański potwór mityczny 199
Alfejos, bóg grecki 199
Alkatoos, heros grecki 189
Alkowie, bogowie germańscy 199
Amalek (Amalekici) 155, 161
Amaryau, postać z inskrypcji 174
Ammonici (Ammon) 155, 161, 217
Amos, prorok 134
Anaksagoras z Klazomenach 46
Anat, ojciec Szamgara 151, 157
Andrzej, apostoł 101
Anna, matka Samuela, prorokini 142
Antoni L. zob. Maria i Antoni L.
Antyгона, bohaterka dramatu Sofoklesa 147
Anzelm z Canterbury 23
Apollo, bóg grecki 185, 198, 199
Apulejusz 196
Aramejczycy 136
Ardżuna, heros hinduski 200
Arius, centurion rzymski 18
Arrabal Fernando 82
Artaud Antonin 143
Artemida, bogini grecka 110, 189, 190
Artemidor z Daldis 29, 192, 197, 231
Arystoteles ze Stagiry 46, 199
Aser (Aseryci), pokolenie Jakubowe 152
Assur (Aszur), bóg asyryjski 134
Asyryjczycy 161, 202
Aszer, bogini kananejska 127, 154, 173, 174
Asztarte zob. Aszer
Aświnowie, bogowie indyjscy 193
Atena, bogini grecka 112, 113
Atroges, partyzant judejski 18
Attis, bóg frygijski 82, 128
Augustyn Aureliusz z Hippony 9, 111
Baal (epitet Hadada), bóg kananejski 138, 148, 154, 171, 173-175, 196
Baal-Peor, bóg kananejski 133
Babilończycy 193
Bachofen Jacob Johann 188, 231
Bacon Francis 180
Bakchides, wódz syryjski 18
Balaam, wieszcz i wróżbita 69, 71, 156
Balarama, starszy brat Kryszny 191
Bałaban Majer 231
Barak, wódz Izraelitów 149, 150, 152, 155-159
Barreau Jean-Claude 141

- Bartłomiej, apostoł (utożsamiany z Natanaelem) 101
 Basanes zob. Basza
 Basmat, żona Ezawa 172
 Basza (Basanes), król izraelski 135-137
 Beduini 119, 185
 Beliar (Belial), przeciwnik Jahwe i Chrystusa 30
 Bellerofont, heros grecki 189
 Benedetto da Maiano 75
 Benjamin (Beniaminici), pokolenie Jakubowe 62, 116, 151, 155, 173, 210, 213, 218-226
 Bocian Martin 231
 Bogdański Aleksander 230
 Bosch Hieronymus (właśc. Jeroen Anthonulzoon van Aeken) 74, 75, 77, 79, 87, 168
 Bosor, ojciec Balaama 69
 Botticelli Sandro (właśc. Alessandro di Mariano Filipepi) 75
 Bray S. de 149
 Brogowski Leszek 229
 Buber Martin 164
 Bultmann Rudolf 141
 Caritas, personifikacja miłosierdzia 28
 Castorp Hans 170
 Cervantes Rodrigo de 85
 Cézanne Paul 17
 Chajteis, przydomek Apollona 198
 Cheber Kenita, mąż Jael 152, 156, 159, 163
 Chimera, potwór mityczny 189
 Chobab, teść Mojżesza 156
 Chrystus zob. Jezus Chrystus
 Conall Cernach (Cearnach), heros irlandzki 200
 Conan Doyle Artur 180, 217
 Cyganie 84
 Dafne, ninfa 199
 Dalila, kochanka Samsona 165-170, 173, 175, 180, 192, 197-199, 201-204, 231
 Dan (Danici), pokolenie Jakubowe 152, 166, 176, 180
 Daniel-Rops Henri 91, 92, 102, 109, 116, 230
 Daniel, heros żydowski 100
 Dante Alighieri 79, 230
 Dariusz I Wielki, król perski 102
 Dawid, król żydowski 100, 103-105, 128, 130-132, 135, 140, 141, 153, 154, 172, 173, 176, 215
 Dąbrowski Eugeniusz 231
 De Mesa Juan 86
 Debora, prorokini i sędzia 147, 149-152, 155-159, 162, 171, 175, 191
 Diana z Nemi (Diana Leśna), bogini rzymska 127, 128
 Dibunita, mieszkaniec stolicy Moabu, Dibonu 122
 Dionizos, bóg grecki 83, 108, 112, 113, 128, 189, 196, 199
 Dionizy Mały (Mniejszy), mnich 119
 Dioskurowie, boscy bracia-bliźniacy 199
 Dąbrowski Eugeniusz 116, 230
 Dobry Łotr 74
 Dodo, bóg 123
 Donatello (właśc. Donato di Betto Bardi) 75
 Dostojewski Fiodor 166
 Drewermann Eugen 16, 141
 Dürer Albrecht 75, 110
 Dwunastu 34, 219
 Ebed Jahwe, figura mesjańska 100
 Echnaton (Nefertiti, Amenhotep IV), faraon 149
 Edomici 121, 161
 Edyp, król Teb 147, 148, 182, 183, 185, 189, 190, 203
 Efraim (Efraimici), pokolenie Jakubowe 116, 151, 155, 157, 173, 207, 208, 210, 211, 214, 216, 217, 219

- Egipcjanie 193, 202
Eglon, król Moabu 155
Ehud, syn Gery, sędzia 155-157, 171
Elżbieta, matka Jana Chrzciciela 142
Eleazar, ojciec Pinchasa 224
Ela, król izraelski 137
Eliasz z Tiszbe, prorok 120, 137, 138, 172
Elifaz, „przyjaciół” Hioba 192
Elizeusz, prorok 89, 120, 136, 137
Emmanuel, figura mesjańska 192
Eros, bóg grecki 9, 27, 35, 41, 118, 120, 141, 142, 163, 170, 183, 189, 198
Eryk, margrabia Friuli 89
Erynie, boginie greckie 199
Estera, heroina żydowska 149
Eurypides 189, 203, 231
Ewa, żona Adama 108
Ezaw, syn Izaaka, brat Jakuba 172
Ezechiasz, król judzki 174
Ezechiel, prorok 193
Feniks, ptak mityczny 140
Fenicjanie 189, 196
Ferdynand III Święty, król Kastylji i Leónu 84
Filip, apostoł 101
Filistyni 161, 167, 170, 171, 175, 176, 181-184, 186, 191, 192, 195-198, 202
Forstner Dorothea 194, 195, 232
Fortuna, bogini rzymska 79
Fortunato, restaurator rzymski 74, 75
Franciszek z Asyżu 84
Frazer James George 77, 126-128, 231
Freud Zygmunt 123
Fucci Vanni 79
Fuchs H. 231
Gad (Gadyci), pokolenie Jakubowe 123
Galilejczycy 95
Gedeon, sędzia 105, 179
Geertgen tot Sint Jans 75
Gera, ojciec Ehuda 155
Germanie 194
Ghirlandaio Domenico (właśc. Domenico di Tommaso Bigordi) 75
Giledczycy (Gilead) 173
Giordano Luca 150
Girard René 77, 128, 133, 140
Gisane, heros ormiański 198
Goliat, wojownik filistyński 172
Gomoryjczycy 213, 218
Gorgona 199
Grecy 16, 26, 32, 55, 65, 107, 108, 190
Griffith David W. 147
Gromowładca 187-189, 200
Gudakeśa, przydomek Ardżuny 200
Hadad, asyryjski bóg burzy 135
Hadding, heros duński 200
Hades, bóg grecki 30
Hagryci 161
Hegel Georg Wilhelm Friedrich 23
Hekate, bogini grecka 189
Helena Trojańska 220
Henoah, patriarcha 71
Herakles, heros grecki 189
Hera, bogini grecka 194
Herod Wielki, król Judei 115-118, 129, 130, 136, 139-142
Herod Antypas, tetrarcha Galilei i Perea 118
Herodiadzi, dynastia 26, 128
Herodot 193, 199
Herzog Werner 79
Hestia, bogini grecka 199
Hetyci 185
Hieronim ze Strydonu 42, 100
Hieroboam I zob. Jeroboam I
Hiob 128, 147, 192, 219
Hipolit Rzymski 90
Hipta, bogini grecka 113
Holofern(es), wódz asyryjski 163
Homer 46, 199

- Homerski Józef 229
 Horacy 27
 Hovald E. 231
 Huryci 202
 Idumejczyk zob. Herod Wielki
 Ireneusz z Lyonu 90
 Issachar (Issacharyci), pokolenie Jakubowe 152
 Izstar-Kemosz, bogini Moabu 119, 123, 127
 Izstar, bogini babilońsko-asyryjska 201, 202
 Izajasz, prorok 28, 100, 192
 Izebel, Izebela (Jezebel), żona Achaba 137, 138
 Izmaelici 161
 Izraelici zob. Żydzi
 Izyda, bogini egipska 196
 Jabin, król Kanaanu (król Chasor) 156, 157, 159-161
 Jael (Jaela), heroina żydowska 147, 149, 151, 152, 156-159, 161-164, 229, 231
 Jahwe 121, 133, 147-149, 153, 158, 160, 162, 171-175, 181, 186, 194, 202, 204, 210, 215, 218, 219, 225
 Jakub, syn Izaaka i Rebeki, patriarcha 153, 172, 177, 179
 Jakub de Voragine 117, 231
 Jakub Młodszy (Mniejszy, Sprawiedliwy, „brat Pana”), apostoł, domniemany autor listu apostołskiego 25, 29, 43, 79, 98, 100
 Jakub Starszy (Większy, syn Zebedeusza i brat Jana), apostoł 33, 34, 45
 Jama, bóg indyjski 199
 Jan Ewangelista 37, 47, 70, 95, 100, 101, 106
 Jan Chrzciciel 101, 106, 120, 142, 143, 193
 Jan, apostoł 33, 34, 101
 Jastrun Mieczysław 229, 230
 Jawiszt, heros 185
 Jazon (Argonauta), heros grecki 200
 Jebusyci 173
 Jechomiasz (Jojakin), król judzki 103
 Jedenastu 26, 32
 Jehu, król izraelski 134, 136-138
 Jeroboam I (Hieroaboam I), król izraelski
 Jezebel zob. Izebel
 Jezus Chrystus (Jezus z Nazaretu) 7, 8, 11, 15-18, 20-26, 28-42, 44, 45, 47, 50-53, 55, 57-66, 68-71, 73, 76-83, 85-103, 106, 107, 111-112, 114, 117, 118, 129-132, 139-142, 172, 194, 196, 229
 Joanna, żona Chuzy, niewiasta z otoczenia Jezusa 35
 Joasz (Jehoasz), król izraelski 172
 Jonasz, heros i prorok żydowski 172
 Joram (Jehoram), król izraelski 119, 120
 Joram (Jehoram), król judzki 119, 136, 137
 Josadak, ojciec arcykapłana Jozuego 104
 Jotam, najmłodszy syn Gedeona 105
 Jozafat (Jehoszafat), król judzki 119, 120
 Jozafat, syn Mimszego, ojciec Jehu 137
 Józef, syn Marii Kleofasowej, brat Jakuba Młodszego 35
 Józef z Arymatei 35
 Józef-cieśla, opiekun Jezusa 15, 101, 129, 131, 142, 143
 Józef, syn Jakuba i Racheli 116
 Józef Flawiusz 135, 139, 231
 Jozjasz, król judzki 174
 Jozue, syn Josadaka, arcykapłan 103, 104
 Jozue, syn Nuna, wódz izraelski, następca Mojżesza 153, 174, 175
 Juan Poderos, figura Chrystusa 86
 Juda Machabeusz (Machebejczyk), wódz żydowski 18
 Juda (Juda Tadeusz), apostoł 40, 70

- Judasz Iskariota, apostoł 15, 33, 34, 97, 118, 147
- Judhiszthira, heros indyjski 185
- Judyta (Judyt), heroina żydowska 149, 163
- Judyta, żona Ezawa 172
- Juliusz Afrykańczyk, prefekt Emaus 18
- Junona Kaprotyńska, bogini rzymska 109
- Jupiter, bóg rzymski 129
- Kain, syn Adama i Ewy 71, 156
- Kaliska Maria 231
- Kamińska Anna 231
- Kananejczycy 172, 185
- Kania Ireneusz 230
- Karapet, bóg ormiański 200
- Karol Wielki 87
- Kašin, demon indyjski 199
- Kemosz, bóg Moabu 119, 123, 124
- Kemoszbona, ojciec Meszy 122
- Kempiński Andrzej M. 188, 198, 232
- Kerényi Karl 42, 112, 113, 230
- Keśawa, przydomek Wisznu i Kryszny 189
- Kleofas, uczeń Jezusa („uczeń z Emaus”) 20
- Kleopatra, królowa Egiptu 220
- Kohelet (Eklezjastes) 93
- Komendant Tadeusz 118
- Kołakowski Leszek 231
- Kopaliński Władysław 232
- Kore (Korach), przywódca buntu przeciw Mojżeszowi 71
- Kormik Anna 232
- Koryntianie 30
- Kowalski Sergiusz 232
- Kracauer Siegfried 78, 230
- Kraut Ursula 231
- Kreon, bohater tragedii Sofoklesa 147, 189
- Król Lasu, wcielenie Jupitera 127, 128
- Królowa Niebios, żona Jupitera 128
- Kryszna, awatar boga Wisznu 198, 199
- Krzeczkowski Henryk 231
- Kubiak Zygmunt 231
- Küng Hans 20
- Kybele, bogini frygijska 189, 190
- La Fontaine Jean de 110
- Lady Makbet, bohaterka dramatu Szekspira 126
- Lappidot, mąż Debory 157
- Lasocka Janina 230
- Lear, bohater dramatu Szekspira 74
- Leda, kochanka Zeusa 107
- Lenz Iris 232
- Leonardo da Vinci 75
- Leukippos, syn Ojnomaosa, heros grecki 199
- Levey Michael 75, 230
- Lewi (Lewici), pokolenie Jakubowe 215
- Liknites, przydomek Dionizosa 113
- Loki, bóg germański 199
- Lot, bratanek Noego 69, 161, 214-218
- Ludy Morza 171, 185
- Lurker Manfred 79
- Luter Marcin 9, 176
- Lynch David 191
- Łanowski Jerzy 231
- Łukasz Ewangelista 19-26, 32, 35, 95-97, 99, 103, 130, 131, 142, 143, 163, 225, 229
- Łukowski Jan 231
- Macarena, figura Maryi 87
- Machabeusze, dynastia hasmonejska 128
- Madianici 133, 161
- Magowie zob. Trzej Królowie
- Makbet, bohater dramatu Szekspira 125, 126
- Makrobiusz 117
- Manasses (Manassyci), pokolenie Jakubowe 173
- Manes (Mani) 111
- Mann Tomasz 165, 170, 231
- Manoach, ojciec Samsona 176-179, 205

- Mantegna Andrea 75
- Marek Ewangelista 19, 27, 32, 33, 35-38, 40-43, 92, 94, 95, 97, 100, 229
- Marek Aureliusz 93, 230
- Maria Magdalena 35, 36, 83
- Maria, żona Kleofasa, matka Jakuba (matka Józefa i Jakuba Mniejszego) 35, 36
- Maria, Matka Jezusa (Maryja) 19, 85, 129, 131, 139, 142
- Maria i Antoni L., dziadkowie autora 9-10
- Masson Hervé 46, 229
- Mateusz Ewangelista 19, 28, 31, 90-97, 99, 100, 111, 116, 117, 126, 129-132, 136, 138-143
- Matka Boska zob. Maria, Matka Jezusa
- Maurowie 84
- Meegeren Han van 17
- Melissa, ninfa 190
- Menander 29
- Merowingowie, dynastia 201
- Mesjasz 21, 23, 91, 96-98, 100, 101, 103, 104, 111, 131, 143
- Mesza, król Moabu 118, 121-124, 127, 132, 134, 136
- Metody z Olimpu 100
- Meuli K. 231
- Mędrcy zob. Trzej Królowie
- Michał, archanioł 71
- Michał Anioł (właśc. Michelangelo Buonarroti) 75
- Micheasz, prorok 91, 102, 109
- Michelet Jules 168, 231
- Miłosz Czesław 84, 87, 230
- Nimszi, ojciec Jozafata, dziad Jehu 137
- Mitra, bóg indyjski i irański 191
- Moabici 119-122, 124, 133, 155, 156
- Możesz 21, 64, 71, 101, 106, 133, 156, 159, 172, 175, 177, 177, 179, 194
- Monarchowie Katoliccy (Izabela I i Ferdynand V, królowie Kastylii i Leónu oraz Aragonii) 84
- Montañez Martinez 86
- Murillo Bartolomé Estéban 86
- Mylita, bogini chaldejska 190
- Nabados (Nadab), syn Jeroboama I 135, 137
- Nabot, właściciel winnicy zagrabionej przez Achaba 137
- Natan, syn króla Dawida 103
- Natanael, apostoł, utożsamiany z Bartłomiejem 101, 102, 106
- Neftali (Neftalici), pokolenie Jakubowe 152, 157
- Nemezis, bogini grecka 79, 107
- Nergal, bóg asyryjski 134
- Noe, patriarcha 69, 98, 172
- Num, ojciec Jozuego 175
- Ochozjasz, król judzki 137, 138
- Odyn, bóg germański 200
- Ojcowie Pustyni 46
- Ojnomaos, ojciec Leukipposa 199
- Omri, antykról, później król izraelski 120, 122, 132, 134, 136, 137, 147, 148
- Ops, bogini italska 189
- Oreb, wódz Madianitów 161
- Orłowski Hubert 230
- Orygenes 18
- Otto Rudolf 9
- Owidiusz 190, 199, 200, 231
- Ozeasz, prorok 91, 129
- Ozyrys, bóg egipski 83, 129
- Pachciarek Paweł 232
- Pallas Atena zob. Atena
- Pan, bóg grecki 79, 198
- Parvati, bogini indyjska 189
- Pascal Blaise 23
- Paulin, patriarcha Akwilei 87
- Paweł z Tarsu, apostoł 9, 23, 25, 28-31, 40-49, 58, 59, 62, 211, 212

- Paz Octavio 5
Perugino (właśc. Pietro di Cristoforo Vannucci) 75
Peutinger 18
Pilat zob. Poncjusz Pilat
Piero della Francesca 75
Pinchas, syn Eleazara, opiekun Arki 224
Piotr (Szymon Piotr, Kefas), apostoł 21, 30, 33-36, 38, 45, 68, 90, 101, 189
Pitagoras 190, 193
Platon (właśc. Arystokles) 46, 148, 202
Plezia Marian 231
Pleziowa Janina 231
Poe Edgar Alan 16
Poncjusz Pilat 26
Popowski Remigiusz 229, 230
Porębowicz Edward 230
Posejdon, bóg grecki 199
Pozzo Andrea 149
Priap, bóg grecki 196
Prokopiuk Jerzy 231
Pseudo-Herodot 185
Ptolemeusz, geograf 18
Pytia, wieszczka apollońska 185
Rabelais François 110
Rachsz zob. Rustam
Rachela, żona Jakuba, matka Józefa 116, 141
Radożycki Jan 231
Rafael (właśc. Raffaello Santi) 75
Rahner Karl 29
Rasputin Grigorij 107
Rea, bogini mykeńsko-grecka 189, 199
Rebeka, żona Izaaka 172
Reich Wilhelm 81
Reiter Marian 229
Rembrandt Harmensz van Rijn 16, 17, 22, 32
Rilke Rainer Maria 27, 35, 38, 41, 79, 107, 109, 110, 229, 230
Robbia Luca della 162
Rodan Pedro 82
Rorty Richard 47, 229
Ruben (Rubenici), pokolenie Jakubowe 152
Rustam (Rachsza), heros irański 189
Rut, Moabitka, prababka Dawida 133
Ryszard III, król Anglii 126
Rzymianie 83, 190, 202
Sabinki 225
Salmanassar II, król asyryjski 134
Salmunna, król madianicki 161
Salome, niewiasta z otoczenia Jezusa 35, 36
Salomon, król żydowski 103, 105, 153, 154, 172, 176
Samson Danita, heros żydowski i sędzia 165-167, 169-171, 173, 174, 176, 180-191, 193-200, 202-204
Sara (Saraj), żona Abrahama 215, 216
Satyrowie, bóstwa greckie 198
Saul, król żydowski 128, 176
Scyci 65
Seidos (Achiasz), ojciec Basanesa (Baszy) 135, 137
Selene, bogini grecka 190
Seneka Starszy 188
Sfinks (Sfinga), grecki potwór mityczny 185, 189
Sif, bogini skandynawska 199
Sisera, wódz kananejski 149, 152, 153, 156-159, 161, 163, 164
Skalska Maria 230
Słowacki Juliusz 124
Słowianie 194
Sodomici 218
Sofokles 191
Sumerowie 185
Sykites, przydomek Dionizosa 108
Symeon, pobożny starzec jerozolimski 142
Syrjczycy 196
Szacki Jerzy 229

- Szafat, ojciec Elizeusza 120
 Szamgar, syn Anata 151, 157
 Szatan 104
 Szauszka, bogini hetycka 189
 Szczubiałka Michał 229
 Szealtiel, ojciec Zorobabela 104
 Szekspir Wiliam 110, 124-126
 Szimшон zob. Samson
 Szymon (Szymon Piotr) zob. Piotr, apostoł
 Szymon Mag, herezjarcha 90
 Szymon Machabeusz, arcykapłan i etnarcha żydowski 102
 Śesza, boski wąż hinduski 199
 Śiwa, bóg hinduski 108, 189
 Tacyt 199
 Taranis, bóg celtycki 200
 Telipinu, bóg hetycki 190
 Tesaloniczanie 39
 Thanatos, bóg grecki 9, 27, 118, 120, 141, 142, 170, 183, 189, 198
 Tomasz (Dydym), apostoł 7, 8
 Tomasz z Akwinu 47
 Tour Antoine de la 86
 Trije, ninfy 193
 Trofonios, mityczny budowniczy tebański 191
 Trzej Królowie 116, 118, 129, 130, 139, 142, 143
 Trzej Magowie zob. Trzej Królowie
 Tulp, doktor medycyny 220
 Turow Scott 207, 232
 Turzyński Ryszard 232
 Tyberiusz, cesarz rzymski 26
 Tytani 112
 Tytus, syn Wespazjana, wódz i cesarz rzymski 25
 Velázquez Diego Rodrigez de Silva y 86
 Verdi Webster Susan 86
 Vermeer van Delft (van der Meer) Jan 16, 17
 Vernant Jean-Pierre 42, 43, 229
 Weininger Otto 168-170, 201, 231
 Weronika, święta 74
 Wespazjan, cesarz rzymski 18
 Wielka Matka 79, 109
 Wies Ernst W. 230
 Wisznu, bóg hinduski 198, 199
 Wąż, przeciwnik Gromowładcy 187, 188
 Wojciechowski Michał 229, 230
 Wyspiański Stanisław 124
 Zachariasz, ojciec Jana Chrzciciela 142
 Zachariasz, prorok 104, 109, 196
 Zakrzewska Wanda 232
 Zebach, król madianicki 161
 Zabulon (Zabulonici), pokolenie Jakubowe 152, 157
 Zeeb, wódz Madianitów 161
 Zeus, bóg grecki 107, 112, 113, 193
 Zimri, król izraelski 137
 Zorobabel, namiestnik Judy 103, 104
 Zychowicz Julian 232
 Żółtowska Iwona 231
 Żydzi 16, 23, 49, 55, 62, 65, 73, 91, 92, 95, 96, 101, 102, 116, 120-122, 124, 129, 130, 132, 133, 135-137, 140, 141, 148-151, 154-158, 160, 161, 170-177, 182, 191-193, 195, 197, 202, 207, 213-215, 219, 220, 224-226

Indeks cytatów biblijnych i apokryficznych

- Księga Rodzaju (Rdz) 31, 108, 172, 178, 195, 213-217
- Księga Wyjścia (Wj) 172, 178, 179
- Księga Kapłańska (Kpl) 212
- Księga Liczb (Lb) 133, 156, 170, 172, 176, 195
- Księga Powtórzonego Prawa (Pwt) 71, 106, 133, 175, 194, 215
- Księga Jozuego (Joz) 175
- Księga Sędziów (Sdz) 8, 105, 147, 149, 153-160, 166, 167, 170-174, 177, 178, 180-184, 186, 191, 192, 196-198, 201-204, 207-211, 213-215, 219-227
- 1 Księga Samuela (1 Sm) 172
- 2 Księga Samuela (2 Sm) 172
- 1 Księga Królewska (1 Krl) 103, 137, 172
- 2 Księga Królewska (2 Krl) 119-122, 124, 136-138, 172, 174
- 2 Księga Kronik (2 Krn) 172
- Księga Ezdrasza (Ezd) 103
- Księga Nehemiasza (Ne) 103
- 1 Księga Machabejska (1 Mch) 18, 102
- Księga Hioba (Hi) 147, 192
- Księga Psalmów (Ps) 107, 147, 160, 161, 189
- Księga Przysłów (Prz) 69, 70, 192
- Księga Koheleta, Eklezjastes (Koh) 93
- Pieśń nad pieśniami (Pnp) 98
- Mądrość Syracha, Eklezjastyk (Syr) 202
- Księga Izajasza (Iz) 32, 68, 104, 116
- Księga Jeremiasza (Jr) 91, 103, 104, 116
- Księga Daniela (Dn) 100
- Księga Ozeasza (Oz) 32, 91, 107, 129
- Księga Joela (Jl) 107
- Księga Amosa (Am) 172
- Księga Jonasza (Jon) 172
- Księga Micheasza (Mi) 91, 102
- Księga Habakuka (Ha) 107
- Księga Aggeusza (Ag) 102-104
- Księga Zachariasza (Za) 103-105, 196
- Ewangelia według świętego Mateusza (Mt) 19, 28, 31, 78, 79, 90, 92, 96-99, 103, 116, 129, 132, 142, 172, 193, 196, 230
- Ewangelia według świętego Marka (Mk) 32, 35-38, 40, 41, 92, 94, 96, 97, 100
- Ewangelia według świętego Łukasza (Łk) 21, 22, 28, 32, 35, 47, 95-97, 100, 103, 130, 132, 142, 163, 229
- Ewangelia według świętego Jana (J) 36, 47, 95, 100, 101, 115
- Dzieje Apostolskie (Dz) 32, 172
- List do Rzymian (Rz) 38, 44, 45, 49, 50, 52, 53, 212
- 1 List do Koryntian (1 Kor) 28-30, 32, 44, 53-55, 57, 212
- 2 List do Koryntian (2 Kor) 30, 31, 44, 57-59
- List do Galatów (Ga) 32, 44, 59
- List do Filipian (Flp) 31, 62, 63
- List do Kolosan (Kol) 63-65
- 1 List do Tesaloniczan (Tes) 31, 39, 40, 65, 66
- 1 List do Tymoteusza (1 Tm) 44, 46, 212

- | | |
|--|----------------------------------|
| 2 List do Tymoteusza (2 Tm) 44, 66 | 1 List świętego Jana (1 J) 70 |
| List do Tytusa (Tt) 66, 67 | List świętego Judy (Jud) 40, 72 |
| List świętego Jakuba (Jk) 29, 67, 68,
79, 100 | Arabska ewangelia dzieciństwa 15 |
| 1 List świętego Piotra (1 P) 30, 68, 69,
189 | Dzieje Piotra 90 |
| 2 List świętego Piotra (2 P) 44, 70 | Homilie pseudoklementyńskie 90 |
| | List apostolski 90 |
| | Protoewangelia Jakuba 15 |

Spis rzeczy

Od autora	7
Strona Pana	13
Emaus	15
Noc świętego Marka	27
Jak to z drzewem figowym było	73
Rzeź niewiniątek	115
Strona kobiet	145
Msza za Jael	147
Sekwencja Dalili: czułość i brzytwa	165
Żona lewity, czyli pobożna anatomia	207
Noty bibliograficzne	229
Indeks osób	233
Indeks cytatów biblijnych i apokryficznych	241